estudos históricos

EH

55 | *Religião*

ISSN 0103-2186 | 2015

FGV CPDOC
ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

EH *estudos históricos* 55 | *Religião*
Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p. 1-240, janeiro-junho 2015

Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getulio Vargas

Editores
Luciana Heymann, Marco Aurélio Vannucchi Leme de Mattos e Paulo Fontes
(professores doutores e pesquisadores do CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil)

Conselho Editorial
Angela Maria de Castro Gomes (UNIRIO e PPHPBC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Benito Bisso Schmidt (UFRGS, Porto Alegre, Brasil), Carlos Fico (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Fernando Lattman Weltman (UERJ e PPHPBC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Helena Bomeny (UERJ e PPHPBC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), João José Reis (UFBA, Salvador, Brasil), José Murilo de Carvalho (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Lucia Lippi Oliveira (PPHPBC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Marcelo Ridenti (UNICAMP, Campinas, Brasil), Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP, Campinas, Brasil), Ronaldo Vainfas (UFF, Niterói, Brasil)

Conselho Consultivo
Eduardo França Paiva (UFMG, Belo Horizonte, Brasil), Eurípedes Funes (UFC, Fortaleza, Brasil), Leslie Bethell (Universidade de Oxford, Oxford, Inglaterra), Licia do Prado Valladares (Université des Sciences et Technologie de Lille, Lille, França), Maria Helena Capelato (USP, São Paulo, Brasil), Mariza Peirano (UnB, Brasília, Brasil), Maurício Tenório Trillo (Universidade de Chicago, Chicago, Estados Unidos), Patrícia Maria Melo Sampaio (UFAM, Manaus, Brasil), Regina Beatriz Guimarães (UFPE, Recife, Brasil), Renato Monseff Perissinotto (UFPR, Curitiba, Brasil), Rogério Bastos Arantes (USP, São Paulo, Brasil), Silvia Petersen (UFRGS, Porto Alegre, Brasil)

Revisão
Dora Rocha

Estagiário
Brendon Silva de Oliveira

Editoração Eletrônica/Capa
CAT Torres

Tiragem: 500 exemplares
Número de páginas: 240
Data de publicação: junho de 2015

Missão e política editorial

Estudos Históricos foi lançada em 1988, com o objetivo de publicar trabalhos inéditos de pesquisadores das áreas de história e ciências sociais que utilizem uma perspectiva histórica. Os números da revista são temáticos, e todos os textos submetidos são encaminhados a pareceristas em sistema de duplo anonimato. A partir dos pareceres, examinados em conjunto, os editores tomam a decisão final. Estudos Históricos mantém e incentiva a permuta com revistas de áreas afins, do Brasil e do exterior. Os artigos da revista são indexados por America: History and Live, Biblioteca Virtual da FGV, Hispanic American Periodical Index, Historical Abstracts, Índice de Ciências Sociais, International Bibliography of the Social Sciences, Google Scholar, Portal Periódicos Capes e Scielo. Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da Fundação Getulio Vargas.

estudos históricos

EH

55 | *Religião*

ISSN 0103-2186

FGV CPDOC
ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Estudos Históricos, volume 28, número 55, jan.-jun. de 2015. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getulio Vargas, 1988 ——.

Semestral

Resumos em português, inglês e francês

Editada e distribuída pela Editora Fundação Getulio Vargas

ISSN: 0103-2186.

1. História 2. Historiografia 3. Periódicos 4. Ciências Sociais 5. Economia e Sociedade.

I – : Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getulio Vargas

CDD 981.005

CDU 981(051)

E-mail: eh@fgv.br

Endereço na internet: http://www.fgv.br/cpdoc/revista

Endereço postal:
Fundação Getulio Vargas/CPDOC
Secretaria da Revista Estudos Históricos
Praia de Botafogo, 190, 14º andar, Rio de Janeiro 22.523-900 RJ

Assinaturas:
Central de Atendimento ao Assinante – ligue grátis 08000-21-7777
Tels.: (021) 3799-4426/4427/4428/4429
Fax: (021) 3799-4430
E-mail: assine@fgv.br

EH *estudos históricos* 55 | *Religião*
Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p. 1-240, janeiro-junho 2015

Sumário

Religião | *Os Editores* | **5**

Artigos

A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial | *Robert Daibert* | **7**

"Morta de amor por Deus": a vida exemplar de Dona Thomázia, uma mulher letrada e devota que morreu em Lisboa no ano do terremoto (1755) | *Eliane Fleck e Mauro Tavares* | **27**

Os apóstolos dos sertões brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX | *Alexandre de Oliveira Karsburg* | **51**

Cultura confessional e luta por direitos no mundo do trabalho: Belo Horizonte, 1909-1921 | *Deivison Amaral* | **65**

Macumba surrealista: observações de Benjamin Péret em terreiros cariocas nos anos 1930 | *Emerson Giumbelli* | **87**

Disputando a moral pública: a Ação Católica durante o primeiro governo Perón (Tucumán-Argentina, 1946-1955) | *Lucia Santos Lepera* | **109**

Uma Igreja distante de Roma: circulação internacional e gerações de missionários no Maranhão | *Wheriston Silva Neris e Ernesto Seidl* | **129**

Pensando o Brasil: discurso religioso e prática social segundo Zilda Arns | *Marcelo Thimoteo da Costa* | **151**

No sertão e na capital, salve Aparecida: peregrinações em Sergipe no tempo presente | *Magno Santos* | **169**

Da tolerância à caridade: sobre religião, laicidade e pluralismo na atualidade | *Jonathan Menezes* | **189**

Colaboração especial

O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição | *José Reginaldo Santos Gonçalves* | **211**

Resenhas

Novos estudos sobre a cultura soviética | *Bruno B. Gomide* | **229**

Mulheres, beneficência e loucura: uma história social com perspectiva de gênero | *Anahí Guadalupe Pagnoni* | **233**

EH *estudos históricos* 55 | *Religion*
Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p. 1-240 janeiro-junho 2015

Table of contents

Religion | *The Editors* | **5**

Articles

The Bantus religion: new interpretations of calundu in colonial Brazil | *Robert Daibert* | **7**

"Dying for the love of God": the exemplary life of Dona Thomázia, a literate and devout woman who died in Lisbon in the year of the earthquake (1755) | *Eliane Fleck e Mauro Tavares* | **27**

The apostles of Brazilian backlands: an analysis of the method and the results of the Italian Capuchin religious missions in the XIXth century | *Alexandre de Oliveira Karsburg* | **51**

Confessional culture and struggle for rights in the world of labor: Belo Horizonte, Brazil, 1909-1921 | *Deivison Amaral* | **65**

Surrealist macumba: Benjamin Péret's observations in Afro-Brazilian religions' places of worship in the 1930's | *Emerson Giumbelli* | **87**

Disputing public moral: the Catholic Action during Perón's first term (Tucumán-Argentina, 1946-1955) | *Lucia Santos Lepera* | **109**

A Church far from Rome: international circulation and generations of missionaries in the state of Maranhão | *Wheriston Silva Neris e Ernesto Seidl* | **129**

Thinking about Brazil: religious discourse and social practice according to Zilda Arns | *Marcelo Thimoteo da Costa* | **151**

In the "sertão" and in the capital, hail Aparecida: pilgrimages in Sergipe at present | *Magno Santos* | **169**

From tolerance to charity: on religion, secularity and pluralism today | *Jonathan Menezes* | **189**

Special contribution

Heritage and its discontents: identity, time and destruction | *José Reginaldo Santos Gonçalves* | **211**

Reviews

New studies on Soviet culture | *Bruno B. Gomide* | **229**

Women, charity and insanity: a social history from the perspective of gender | *Anahí Guadalupe Pagnoni* | **233**

Religião

Luciana Heymann, Marco Aurélio Vannucchi
e Paulo Fontes
Editores

Esta edição de *Estudos Históricos* preenche uma lacuna. Nos 27 anos de publicação da revista, o tema Religião, interdisciplinar por excelência, nunca foi tratado. Campo de investimento intelectual de historiadores, antropólogos e sociólogos – para não citar os teólogos –, religião e religiosidade são áreas de pesquisa que se impõem em contextos nacionais marcados pela colonização, diversidade e sincretismo. No caso do Brasil, um dos caminhos investigativos mais férteis por meio dos quais é possível aceder ao debate sobre identidade e nação passa pela religião – das relações entre Igreja e Estado às distintas matrizes religiosas que conformam nossa identidade cultural, o tema tem sido explorado e revisitado a partir de diversas perspectivas.

O presente número reúne historiadores e cientistas sociais que se debruçaram sobre diferentes objetos, compondo um panorama de análises vasto e multifacetado. A ordem dos artigos revela uma lógica histórica, que vai da Colônia à devoção popular contemporânea, tema do artigo "No sertão e na capital, salve Aparecida: peregrinações em Sergipe do tempo presente". Em termos geográficos, a maioria dos artigos aborda a realidade nacional, com exceção de duas contribuições – "'Morta de amor por Deus': a vida exemplar de Dona Thomázia, uma mulher letrada e devota, que morreu em Lisboa, no ano do terremoto (1755)", que analisa a produção literária de um frei beneditino lisboeta, e "Disputando a moral pública: a Ação Católica durante o primeiro governo Perón (Tucamán, Argentina, 1946-1955)".

Luciana Heymann, Marco Aurélio Vannucchi e Paulo Fontes são professores da Escola de Ciências Sociais da Fundação Getulio Vargas (CPDOC/FGV).

O tema das missões religiosas é tratado em dois artigos, "Os apóstolos dos sertões brasileiros: uma análise sobre os métodos e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX" e "Uma Igreja distante de Roma: circulação internacional e gerações de missionários no Maranhão", enquanto outros dois se dedicam ao vasto campo das religiões afro-brasileiras, ainda que suas abordagens em nada se assemelhem: "A religião dos bantos: leituras sobre o calundu no Brasil Colonial" e "Macumba surrealista: observações de Benjamin Péret em terreiros cariocas nos anos 1930".

"Cultura confessional e luta por direitos no mundo do trabalho: Belo Horizonte, 1909-1921" adota a perspectiva de uma história social do trabalho, enquanto "Pensando o Brasil: discurso religioso e prática social segundo Zilda Arns" pode ser lido na chave das análises históricas que tomam a biografia como fio condutor por meio do qual se desvelam práticas e representações sociais. Por fim, "Da tolerância à caridade: sobre religião, laicidade e pluralismo na atualidade" propõe uma discussão conceitual à luz das reflexões do filósofo Gianni Vattimo. Longe de esgotar as possibilidades abertas pelo tema Religião, os dez artigos que ora publicamos nos parecem representativos tanto da tradição desse campo de estudos como de suas fronteiras.

Uma última palavra para apresentar aos leitores duas novidades. Esta edição traz pela primeira vez a seção Colaboração Especial, inaugurada de forma primorosa pelo artigo de José Reginaldo Santos Gonçalves, "O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição", tema da aula inaugural proferida no Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais do CPDOC. Por fim, apresentamos o novo *layout* da revista, viabilizado por recursos do Edital de Apoio à Publicação de Periódicos Científicos e Tecnológicos Institucionais, da Faperj. É a segunda vez, desde que foi lançada, que *Estudos Históricos* passa por uma renovação gráfica. Sem abrir mão da sua identidade visual, o objetivo foi tornar a leitura mais agradável e estimulante. Esperamos que apreciem as novidades!

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100001

A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial

The Bantus religion: new interpretations of calundu in colonial Brazil

Robert Daibert

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100002

Robert Daibert é mestre em História pela Unicamp, doutor em História pela UFRJ e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (robertdaibert@uol.com.br).

Artigo recebido em 31 de dezembro de 2014 e aprovado para publicação em 7 de abril de 2015.

Resumo

O artigo tem como proposta apresentar uma síntese das características centrais da tradição religiosa africana banto. O objetivo é demonstrar que o conhecimento desses elementos, enquanto repertório simbólico disponível aos praticantes do calundu, pode trazer novas reflexões a respeito desta experiência religiosa no período colonial. Pretende-se, assim, incentivar futuras investigações que não privilegiem o sincretismo como elemento de diluição das heranças africanas, mas levem em conta os modos de sobrevivência, reatualização e transformação das tradições religiosas banto no Brasil.

Palavras-chave: tradição religiosa banto, calundu, religiosidade afro-brasileira.

Abstract

This article aims to present a synthesis of the main characteristics of the Bantu African religious tradition. The idea is to demonstrate that the knowledge about the symbolic repertory of the Calundu practitioners may stimulate new reflections about this religious experience of colonial times. We so intend to stimulate future investigations that will not consider syncretism as an element of dilution of the African heritage, but will pay attention to the ways Bantu religious traditions have survived and have been transformed in Brazil.

Key words: Bantu religious tradition, Calundu, African-Brazilian religiosity.

Résumé

L'article se propose à présenter une synthèse des caractéristiques centrales de la tradition religieuse africaine bantoue. Notre objectif est de montrer que la connaissance du répertoire symbolique disponible aux pratiquants du calundu peut susciter des nouvelles réflexions sur cette expérience religieuse du Brésil colonial. Nous cherchons ainsi à encourager des recherches qui ne regardent pas le syncrétisme comme un élément de dilution des héritages africains, mais qui tiennent compte des modes de survie, de réactualisation et de transformation des traditions religieuses bantoues au Brésil.

Mots-clés: tradition religieuse bantoue, calundu, religiosité afro-brésilienne.

Na manhã do dia 12 de agosto de 1743, o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa submeteu Luzia Pinta a uma sessão de tortura.[1] Após ter seu vestido arrancado, ela foi deitada em um potro, espécie de estrado de madeira com saliências pontiagudas, sobre o qual seu corpo foi amarrado com correias de couro. Como era de costume, nesse tipo de tortura essas cordas eram puxadas com intensidade de modo a comprimir o torturado contra as pontas de seu leito (Dines, 1992: 1007).

Luzia era natural de Luanda, Angola, onde viveu antes de ser levada para o Brasil pelo tráfico negreiro no início do século XVIII. Os inquisidores tentavam desvendar os significados dos serviços espirituais que ela prestava à população de Minas Gerais em um ritual identificado como calundu. O recurso à tortura era usado para descobrir possíveis evidências de um pacto demoníaco em suas práticas religiosas. Ao final, ela conseguiu escapar da morte, mas não foi considerada inocente. Na ausência de provas explícitas, seu pacto foi presumido. Sentenciada pela "abjuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica", Luzia foi para sempre proibida de retornar a Sabará, e foi ainda condenada a quatro anos de degredo no Algarve.

De alguma forma, as perguntas sobre o significado do calundu de Luzia Pinta e de outros escravizados que transplantaram crenças, rituais e significados religiosos africanos para o Brasil atravessaram os séculos seguintes. Ao menos desde a década de 1980, esse ritual tem sido interpretado de forma variada e continua suscitando discordâncias e novas interpretações por parte dos historiadores (Souza, 1986: 267-268, 355, e 2002: 293-317; Mott, 1994: 80-81).

James Sweet (2003: 143-151) considerou o calundu colonial uma espécie de aglutinação de variados ritos de cura praticados na África Central que tinham em comum o fenômeno da possessão por espíritos. A palavra calundu, segundo o autor, seria uma variante do vocábulo *quilundu*, termo usado para designar qualquer tipo de espírito responsável por causar doença ou aflição passível de ser curada por meio da intervenção de um sacerdote. Nesse sentido, segundo o autor, a abrangência desse significado amplamente difundido entre a comunidade escrava teria facilitado, no território colonial, a designação do calundu como uma religião centro-africana transplantada para o Brasil e responsável pelo tratamento de tormentos e angústias.

Sweet (2003: 7), entretanto, rejeitou a ideia de um sincretismo entre as religiões africanas e o catolicismo. Sem negar, obviamente, o contato entre elas, o autor defendeu a permanência de profundas diferenças entre os dois universos. A seu ver, se por um lado os africanos praticavam o catolicismo de modo superficial, por outro, as religiões africanas teriam permanecido intocadas e independentes em seu sistema de pensamento. Nesse sentido, para ele, o calundu deve ser encarado como uma religião tipicamente centro-africana recriada no Brasil. O peso dado pelo autor às recriações e transplantes intocados das religiões africanas no Novo Mundo o impediu de perceber uma interessante dinâmica dialógica.

Em sua leitura do calundu de Luzia Pinta, Alexandre Marcussi (2006: 117) afirmou que a angolana possuía uma espécie de dupla interpretabilidade que lhe conferia uma dupla legitimidade. Ao invés de escolher entre duas cosmologias, classificando-as como verdadeira e profunda ou falsa e superficial, Luzia elaborou um repertório simbólico acionado de acordo com as circunstâncias.

Nesse sentido, o autor vê no calundu de Luzia Pinta uma estratégia de mediação simbólica por meio de uma interpretação própria das duas tradições em diálogo. Nesse processo ela teria criado "um texto cultural particular, nem bem português, e nem exatamente angolano, mas um texto próprio da zona de mediação intercultural na qual viveu" (Marcussi, 2006: 122). Essas proposições de Alexandre Marcussi são bastante pertinentes para pensarmos a inserção do calundu de Luzia no mundo atlântico. Sua experiência na diáspora africana certamente potencializou sua habilidade em jogar com um repertório simbólico banto disponível ao seu alcance desde a infância. Mas que repertório era esse?

Até o presente momento, a historiografia não esclareceu de modo satisfatório quais eram as características e os preceitos gerais dessa tradição africana banto disponíveis a Luzia Pinta e a outros praticantes do calundu. Quais eram os elementos fundamentais sobre os quais se estruturava a religião dos bantos e que compunham um grande repertório simbólico com o qual ela podia jogar, selecionando lembranças e esquecimentos na construção de seu texto próprio enquanto sujeito da diáspora africana no Brasil?

Cosmologia e tradições centro-africanas: a religião dos bantos

Os bantos são um conjunto de povos que habitavam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda. Apesar das diferenças étnicas, esses povos compartilhavam o mesmo tronco linguístico: eram falantes das línguas bantos. Essa base comum permitiu que muitos traços culturais e significados religiosos fundamentais

fossem compartilhados entre os diferentes grupos dessa grande região, vista hoje como um espaço geográfico menos heterogêneo do que se imaginava (Craemer; Vansina; Fox, 1976: 458-475). Embora os vários grupos étnicos dessa parte do continente apresentassem uma grande diversidade cultural, é possível detectar em todos eles a presença de uma única cosmologia centro-africana, aqui chamada de religião dos bantos, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas. Os autores citados a seguir têm como objetivo apresentar uma síntese dos principais elementos da tradição religiosa banto. Suas fontes de pesquisa dividem-se basicamente entre observações antropológicas de experiências religiosas nas sociedades bantos e relatos de missionários católicos que atuaram nessas mesmas localidades.

Segundo Altuna (1985: 58-61), a religião dos bantos era estruturada a partir da crença em uma pirâmide vital, dividida entre o mundo invisível e o mundo visível. Em uma ordem hierárquica de importância, no primeiro grupo encontravam-se a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. No segundo grupo estavam situados os reis, os chefes de reino, tribo, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros.

Segundo a tradição religiosa banto, a vida é sustentada por um Ser Supremo que reina sobre o universo e sobre os homens de modo distante, porém benéfico. Todos os povos que compartilhavam a cosmovisão banto acreditavam em um deus único, supremo e criador, chamado de Kalunga, Zambi, Lessa ou Mvidie, entre outros nomes, de acordo com o grupo étnico específico e com os atributos que se pretendia destacar nessa divindade, como a totalidade da vida, a superação de tudo em todos, a força e a inteligência. Segundo essa crença, após a criação do mundo, o Ser Supremo se distanciou dele, entregando sua administração aos ancestrais fundadores de linhagens, seus filhos divinizados. Por ser um deus distante, ele quase não recebia culto ou adoração, nem era representado por imagens. Apesar disso, conservava a dinâmica e a ordem do cosmo, mantendo o mundo unido (Munanga, 1996: 62; Éboli, 2010: 29, Malandrino, 2010: 80). Como um Deus maior e criador do universo, atuava sobre o mundo inteiro; sendo às vezes concebido como o ancestral original ou ancestral do primeiro ser humano (Thornton, 2008: 86).

Abaixo da divindade suprema estavam os arquipatriarcas, fundadores dos primeiros clãs humanos e dos grupos primitivos que receberam a vida diretamente de Deus e foram encarregados de perpetuá-la.[2] Abaixo dessa categoria situavam-se os espíritos tutelares ou gênios da natureza, que habitavam os lagos, os rios, pedras, ventos, florestas ou objetos materiais. Esses seres, embora não possuíssem forma humana, exerciam grande influência sobre

os homens, notadamente sobre as atividades da caça, pesca e agricultura. Além disso, criados pelo Ser Supremo, atuavam sobre os fenômenos da natureza uma vez que estavam ligados ao ar, à terra, às águas e à vegetação (Giroto, 1999: 150).

Os povos bantos, em sua diversidade, atribuíam importância variada a esses espíritos da natureza. Em alguns casos eles eram vistos como intermediários entre a divindade suprema e os homens, sendo por isso alvo de invocações, oferendas e sacrifícios. Em outros, esses espíritos não eram concebidos como entidades autônomas, e sim como expressões ou reflexos das ações do Deus criador. Havia ainda, por fim, a compreensão de que esses seres confundiam-se com os próprios ancestrais (Vansina, 1965b: 26; Giroto, 1999: 150-151).

Em todo caso, seja abaixo desses gênios da natureza ou ao lado deles na pirâmide vital, encontravam-se os ancestrais, espíritos fundadores de linhagens, venerados por terem deixado uma herança espiritual favorável à evolução de sua comunidade. Eram eles os responsáveis por garantir a solidariedade e a estabilidade de um grupo no tempo e sua coesão no espaço (Lopes, 2008: 149-152). Esses "grandes mortos" receberam do Deus criador a energia vital e atuavam como elo entre os homens e essa divindade suprema. Eram figuras quase míticas, e muitas vezes não se tinha conhecimento detalhado sobre suas histórias (Malandrino, 2010: 83). Em alguns casos, no entanto, eram considerados fundadores de comunidades por terem firmado as primeiras alianças com os espíritos da natureza.

Logo abaixo dos ancestrais, na hierarquia espiritual, merecia grande destaque a figura dos antepassados. Mais próximos dos seres humanos, eles eram em geral parentes próximos e, como defuntos mais recentes, eram personalizados. Para que o espírito de uma pessoa falecida se tornasse um antepassado era preciso considerar a forma como ele morreu e a conduta que teve em vida. Era preciso ter deixado as marcas de uma boa conduta moral, ter vivido até a velhice, não ter se suicidado, e ter deixado grande descendência. Além disso, o antepassado deveria se manifestar em algum vivo por meio da possessão, enviando mensagens aos seus familiares com os quais passava a desenvolver uma relação de muita proximidade. Todos esses sinais apontavam para o perfil do antepassado que, assim como os ancestrais, passava a ser cultuado e assumia a função de intermediário entre o Ser Supremo e determinada comunidade dos vivos. Embora falecidos, os antepassados continuavam membros ativos do grupo familiar e da comunidade a que pertenceram durante sua vida. Eles se tornavam os guardiões e os protetores de seus parentes vivos. Em contrapartida, o grupo familiar precisava alimentá-los e cultuá-los. Caso contrário, eles podiam acabar esquecidos da memória dos vivos com o passar do tempo (Malandrino, 2010: 70, 78, 83-88).

Alguns antepassados, em decorrência de seus feitos notáveis e da perpetuação de seu culto no tempo, conseguiam ascender à condição de ancestrais, assumindo um caráter mais

divinizado (Alcantara, 2008: 37). Em alguns grupos étnicos de matriz banto, os ancestrais chegavam a atingir tamanho grau de sacralização que podiam até mesmo ser considerados divindades secundárias ou, conforme o caso, de primeira ordem (Lopes, 2008: 150). Já os antepassados que não atendiam a esses requisitos preservavam-se mais humanizados, destacando-se no empenho em aumentar a força vital de suas famílias e comunidades (Alcantara, 2008: 37). Havia situações também em que determinados antepassados caíam no esquecimento na medida em que deixavam de ser cultuados na sucessão de gerações.

Na segunda parte da pirâmide, mundo visível, o homem possuía a maior força. Nessa categoria, o grau hierárquico dos seres humanos variava conforme sua função na comunidade. Em ordem de importância encontravam-se: os reis, os chefes do clã, de famílias, os especialistas da magia e os anciãos. Todos eles eram figuras revestidas de significados sagrados, inclusive os que ocupavam cargos políticos. Para os objetivos específicos deste texto, merecem destaque os especialistas da magia e os anciãos. Estes últimos eram vistos como depositários da plenitude da sabedoria, guardiões da tradição e espécies de "bibliotecas vivas" (Altuna, 1985: 171). Geralmente atuavam nas sociedades de matriz banto como sustentáculos da cultura, transmitindo aos mais jovens histórias e crenças. Cabia aos anciãos a responsabilidade de tomar decisões que mantinham a unidade do grupo. Por estarem naturalmente mais próximos da morte, acreditava-se também que eles estavam mais próximos do mundo dos mortos e, consequentemente dos antepassados e ancestrais (Silva, 2009: 73-75).

Antes de compreendermos o papel dos especialistas da magia e caracterizarmos as forças impessoais, é necessário entender melhor a noção de força vital. O sentido geral da cosmovisão compartilhada pelos povos bantos era que o mundo invisível governava o mundo visível e que este último atuava e se comunicava com o primeiro por meio de interações estabelecidas por rituais. Entre os bantos, tais práticas religiosas eram baseadas no complexo cultural ventura/desventura, espécie de paradigma que entendia o universo como algo constituído originalmente pela harmonia, bem-estar, saúde, segurança, poder, status, riqueza e fecundidade (ventura) (Craemer; Vansina; Fox, 1976: 461). O estado de equilíbrio sintetizado pela ideia de força ou boa vida, como expressão da ausência do mal, era dividido em três grupos de valores. O primeiro deles estava ligado à fecundidade que incluía gerar filhos, ser bem-sucedido nas caçadas e colheitas. O segundo incluía as noções de segurança e proteção garantidas pela invulnerabilidade e impunidade. Já o terceiro grupo estava associado ao desejo de melhoria na posição social por meio da prosperidade nos bens materiais (Craemer; Vansina; Fox, 1976: 467-469).

Havia também a crença nas forças malévolas que, por meio de pensamentos e sentimentos malignos, podiam direta ou indiretamente causar danos como doença, morte, em-

pobrecimento, esterilidade, corrupção, desavenças, escravidão e toda sorte de experiências negativas. Assim, a ordem natural, estado de equilíbrio e felicidade, podia ser quebrada muitas vezes pela ação de espíritos ou de pessoas que, por meio da feitiçaria, conseguiam impor o infortúnio e a doença (desventura). Todos os acontecimentos positivos e que traziam felicidade aos seres humanos eram explicados como aumento da força vital (ventura), e tudo que trazia sofrimento, dor ou infelicidade era explicado como diminuição da força vital (desventura).

A noção de força vital é um valor supremo na tradição religiosa banto, espécie de chave de compreensão de seus fundamentos e concepção de mundo. É ela que move os homens e o universo. Nessa visão, o mundo é concebido como energia e não como matéria, de modo que a noção de força toma o lugar e se confunde com a noção de ser. Todo ser é por definição força, e não uma entidade estática, e por isso a pessoa humana tem caráter dinâmico. Em outras palavras, o ser não existe em um primeiro momento para depois ser revestido de força, ou para em algum momento possuir força. O ser é força em sua constituição. Mas a energia vital não se limita aos vivos. Sua fonte é um deus supremo e único que distribuiu essa força aos ancestrais e aos antepassados no mundo espiritual e, em seguida, no mundo dos vivos, respectivamente aos reis, chefes de aldeias, de linhagens, anciãos, pais, filhos, ao mundo animal, aos vegetais e aos minerais. Esses mundos encontram-se inteiramente interligados, de modo que, como numa teia de aranha, não se pode vibrar um único fio sem gerar movimento em todos os outros. A força vital pode aumentar ou diminuir por meio da lei da interação das forças, de modo que um ser pode fortalecer ou enfraquecer outro ser. As próprias instituições sociais e políticas estão ancoradas nessa noção (Malandrino, 2010: 56; Munanga, 1996: 62-63).

Movidas por essa noção de força vital, as comunidades centro-africanas preservavam o valor da solidariedade, entendida como vivência compartilhada dessa energia. Nessa teia, a pessoa estava diretamente conectada aos membros daquela localidade, aos reis, chefes e sacerdotes, aos seus descendentes, ascendentes, antepassados, ancestrais e à própria divindade suprema. Todos se influenciavam mutuamente, seja para aumentar a vida, seja para debilitá-la. Como parte de uma cadeia hierárquica, um ser humano (em sua própria força vital) estava subordinado a outras forças vitais maiores ou mais desenvolvidas do que a sua própria força. Acima do ser humano estavam seus pais, os feiticeiros, seus antepassados, seus ancestrais. Todos eles tinham o poder de influenciar sua vida, fortalecendo ou enfraquecendo sua força vital (Malandrino, 2010: 56; Munanga, 1996: 62-63).

Assim, os povos bantos só entendiam a vida no sentido comunitário. Viver não era simplesmente existir, mas sim interagir com a comunidade, estar em movimento nessa grande cadeia de relações e conexões expressas na pirâmide vital, movimentando-se pela comunidade, com a comunidade e para a comunidade. Isso não significava de modo algum viver em

igualdade, já que, como vimos, havia gradações que distinguiam a força vital dependendo da proximidade com os antepassados e ancestrais, na hierarquia das forças dispostas na pirâmide. Quanto mais perto dessas entidades, maior o nível de força vital, quanto mais afastado, maior a debilidade (Altuna, 1985: 47, 56, 434; Tempels, 1961).

Por compreender sua posição na pirâmide vital, os vivos deviam obedecer aos seus mortos, prestando-lhes oferendas e sacrifícios. Caso contrário, um antepassado podia possuir um descendente como forma de reclamar maior estreitamento de laços entre ambos e combater possíveis negligências nas obrigações rituais. Após o conserto, obtido por meio de ritos adequados, o descendente muitas vezes assumia a condição de mediador entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, tornando-se oficiante do culto desse espírito, mobilizando seu poder para outros atendimentos em rituais (MacGaffey, 1986: 107-113). Essa liderança era exercida por sacerdotes que agiam como adivinhos e curandeiros. Detentores de palavras de encantamento, esses especialistas da magia eram capazes de captar e dirigir a energia vital por meio de rituais (Malandrino, 2010: 101). Em outros termos, essas lideranças eram reconhecidas por sua capacidade de, por meio de rituais específicos, manipular ou interferir na cadeia de interações da força vital que perpassavam o mundo visível e o mundo invisível.

Mortos e vivos formavam assim uma só comunidade, em uma relação marcada por obrigações recíprocas. Se os vivos falhassem em seus compromissos, podiam ser castigados com doenças ou outras formas de esgotamento de suas forças vitais. Esse enfraquecimento era por vezes também atribuído à ação de espíritos malévolos ou de feiticeiros. Para solucionar o problema, era necessário recorrer a um líder religioso capaz de adivinhar os motivos pelos quais determinados espíritos atacavam um certo corpo. Em seguida, eram prescritos alguns remédios à base de raízes e ervas ou rituais destinados a apaziguar os algozes (Sweet, 2007: 128-129).

Por fim, cabe aqui um comentário sobre as forças impessoais, material imprescindível para o trabalho dos especialistas da magia. Dispostas no mundo visível, segunda parte da pirâmide, logo abaixo das forças pessoais encontravam-se as forças impessoais. Essas forças estavam distribuídas da seguinte forma em ordem de importância: animais, plantas e minerais. Todas elas proporcionavam energia e vitalidade ao homem. Enquanto os animais emprestavam suas características, os vegetais e minerais, conforme sua utilização em rituais, guardavam propriedades ocultas e podiam proporcionar benefícios ou malefícios. Os fenômenos naturais e os astros, na base da pirâmide, estavam a serviço dos homens e de suas comunidades. Todas essas forças impessoais eram dominadas pelos homens, sobretudo pelos especialistas da magia, que as utilizavam como instrumentos próprios (Altuna, 1985: 59-60).

Os ritos na tradição religiosa banto eram meios estruturados pelos quais esses especialistas atuavam tanto sobre influências hostis quanto sobre influências favoráveis às pessoas e

comunidades, seja para fins de ataque, seja para fins de defesa. Na cosmovisão banto, a magia era entendida como manipulação da interdependência entre seres viventes e não viventes. O princípio é o mesmo, o que muda é a intenção do líder espiritual. Quando utilizada para malefícios, a magia desestruturava a ordem social e profanava a vontade do Ser Supremo, afetando toda a cadeia de interações e com isso trazendo prejuízos para os seres humanos e suas comunidades. A atuação religiosa para fins malevolentes podia trazer resultados desastrosos para toda a comunidade, como aumento da desigualdade social e econômica. Por outro lado, quando usada para trazer benefícios, a magia atuava no sentido de restabelecer e reforçar a harmonia e o equilíbrio perdidos, desencadeando energias compensadoras, capazes de neutralizar e proteger pessoas e comunidades contra forças maléficas (Malandrino, 2010: 99-101; Sweet, 2007: 191-192).

Nessas situações de busca por benefícios, o culto aos ancestrais e antepassados era um meio fundamental de garantir a continuidade ou o fortalecimento da energia vital, assegurando assim a ordenação da vida. É nesse sentido que essas entidades demandavam constante atenção dos vivos para que a cadeia de interação da força vital permanecesse ativa (Munanga, 1996: 62; Éboli, 2010: 29, Malandrino, 2010: 80). As relações dos homens e suas comunidades com seus antepassados eram orientadas pelo princípio de veneração. Os bantos precisavam todo tempo atender aos desejos e prescrições expressos por seus mortos. A interação entre eles era marcada por uma ânsia de comunhão na qual conviviam sentimentos de admiração, medo e respeito profundo. Os antepassados comunicavam-se com seus descendentes por meio de uma possessão maléfica ou benéfica. No primeiro caso, cabia ao especialista da magia promover uma espécie de exorcismo, corrigindo distúrbios na cadeia de interação das forças vitais e procurando um ajuste na relação entre o antepassado e o corpo no qual ele se manifestava. No caso da possessão benéfica, a pessoa que era possuída passava a ser vista como uma privilegiada e podia até transformar-se, pelo transe, em um sacerdote ou médium, assumindo função de oráculo de modo que suas palavras se tornavam palavras do antepassado (Éboli, 2010: 33). A possessão era portanto um meio privilegiado para alcançar a adivinhação tanto das causas que haviam gerado a perda do equilíbrio quanto dos desejos e necessidades dos antepassados. Só assim era possível obter a cura (recuperação da harmonia) em seus diversos sentidos.

Por meio dos rituais os bantos transmitiam sua tradição oral e assim preservavam a sabedoria dos seus ancestrais, que se prolongava nos descendentes. Os cânticos, as palmas, os tambores e as danças confluíam para a manutenção e fortalecimento da cadeia de interações. Por meio desses elementos, os homens e suas comunidades entravam em sintonia com os seres espirituais. Em todas essas práticas religiosas, a palavra possuía um sentido sagrado e sacralizador por ser entendida como veículo de transmissão e expansão da força vital.

Havia também uma hierarquia nessa concepção, de modo que as palavras de um ancião ou sacerdote tinham mais poder do que as de um ser humano que não ocupava tais funções na sociedade. As palavras, de um modo geral, tinham um poder criador ou destruidor, podendo trazer benefícios ou maldições, gerar ordem ou caos. Portanto, nos rituais, elas deviam ser pronunciadas com prudência e em ritmos adequados, em cadências só dominadas pelos especialistas da magia (Giroto, 1999: 84-87).

Os homens apresentavam oferendas aos antepassados como forma de influenciá-los, obter favores e solucionar problemas. Por isso ofereciam aos seus mortos vegetais, fumo, bebidas alcoólicas, entre outros, conforme o costume específico de um grupo filiado à tradição banto. Em alguns casos também eram ofertados sacrifícios de animais como forma de adensar as relações e interações entre os dois mundos. Tanto as oferendas como os sacrifícios transmitiam força vital e recuperavam o equilíbrio e a harmonia perdidos, contribuindo assim para a retomada da ordem (Malandrino, 2010: 93).

Os povos bantos acreditavam que as almas dos mortos tinham que atravessar a grande massa de água para se encontrar com seus antepassados, sem contudo abandonar completamente o mundo dos vivos. Isso porque a morte era entendida não como extermínio do ser, mas como diminuição de sua energia vital. Nesse sentido, cabia aos descendentes vivos de um defunto assumir alguns compromissos diante de seus mortos, prestando-lhes oferendas em suas sepulturas, em troca de suas forças vitais (Sweet, 2007: 128-129). Assim, era possível garantir a preservação ou aumento da força vital. Os antepassados permaneciam ligados ao cotidiano de seus familiares vivos, atuando de modo influente sobre seus destinos. Para garantir o cumprimento de regras e padrões morais, eles intervinham em disputas comunitárias, assistiam mulheres na hora do parto, garantiam fartura nas colheitas e ainda protegiam caçadores.

De um modo geral, pode-se dizer que entre os bantos não era corrente a visão dualista que opunha o bem ao mal. O ódio, o despeito, a vingança e até mesmo o esquecimento podiam desvirtuar a cadeia de interação das energias gerando uma força vital degenerada, deformada e pervertida, sustentada por espíritos, antepassados, feiticeiros ou mesmo pessoas comuns. Tudo isso podia afetar o equilíbrio entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (Altuna, 1985: 469). Na tradição centro-africana, o que os cristãos nomeavam como o mal em um sentido absoluto era algo relativo e circunstancial que residia apenas nas intenções dos vivos, não possuindo, portanto, um status sobrenatural (Thornton, 2008: 92).

Após a apresentação da síntese das características centrais da religião dos bantos, é possível compreender o calundu colonial como uma espécie de experiência religiosa que reatualizava os preceitos básicos da tradição centro-africana, mesmo considerando-se certa heterogeneidade e as transformações nesse ritual, como veremos adiante.

Calundus coloniais: reatualizações da religião dos bantos na diáspora africana no Brasil

Nas últimas décadas, pesquisas acadêmicas revelaram a extraordinária quantidade de escravos traficados da África Central para o Brasil entre os séculos XVI e XIX. Nesse período, 45% ou cerca de 5 dos 11 milhões de africanos traficados como escravos para as Américas eram centro-africanos. Segundo Robert Slenes, essas pessoas escravizadas descobriram desde o continente africano, em sua jornada do interior dos sertões rumo à Costa Atlântica – e mesmo durante a travessia no navio negreiro –, que tinham muito em comum. Apesar das diferenças étnicas, compartilhavam a mesma cosmovisão banto (Slenes, 2007: 116).

Tais constatações nos levam a pensar na força da tradição banto na configuração da experiência religiosa do Calundu. Esse ritual religioso de origem centro-africana era praticado no Brasil, principalmente na Bahia e em Minas Gerais, durante o período colonial. Embora seja evidente a presença de uma variedade de ritos distintos que recebiam o nome de calundu, muitos tinham em comum o uso de instrumentos de percussão, a invocação de espíritos (muitas vezes de defuntos a quem se faziam oferendas), a possessão, a adivinhação e a busca da cura de doenças (Souza, 1986: 269; Marcussi, 2009: 6).

Nas sessões de calundu, muitas pessoas buscavam a cura de distúrbios mentais, perturbações espirituais ou mesmo doenças físicas como tuberculose, varíola, lepra, entre outras (Silveira, 2009: 18). Por meio da adivinhação, parte inerente ao ritual, também era possível descobrir a localização de objetos perdidos, revelar se um acusado de um crime era culpado ou inocente, quais eram as causas de uma doença, entre tantas outras revelações (Sweet, 2007: 145). Os calundus não eram realizados em templos nem em terreiros específicos para fins religiosos. Seus rituais aconteciam em espaços domésticos das casas e fazendas, atraindo grande número de pessoas de vários segmentos sociais, não se restringindo o público apenas a escravos e afrodescendentes livres (Silveira, 2009:18).

No início dos rituais do calundu, os cânticos, as danças e o toque de instrumentos de percussão precediam ao mesmo tempo que estimulavam o transe do celebrante. Este em geral vestia-se com roupas especiais, portando panos, fitas e penas na cabeça. Geralmente contava com dois ou três assistentes, encarregados de tocar os instrumentos e auxiliá-lo na preparação da invocação, nas oferendas e no preparo das ervas e raízes. A mediunidade e as danças eram em geral restritas ao oficiante do rito, cuja finalidade principal era a adivinhação e a cura (Parés, 2007: 113).

Assim como na tradição religiosa africana banto, a experiência de possessão no calundu colonial permitia ao especialista da magia incorporar as energias de seus antepassados,

socializando seus saberes e promovendo a cura de diversos males, aliviando assim as dores do cativeiro (Antonacci, 2009: 62). Após saltar e cair ao chão por algum tempo, o possuído permanecia imóvel como se estivesse morto (Nogueira, 2009: 3). Em seguida, o oficiante do rito, movido pelos chamados "ventos de adivinhar", promovia um diagnóstico dos males que afligiam seus clientes. Em geral, descobria-se que a causa da doença ou perturbação estava associada a alguma feitiçaria feita por um inimigo do cliente. Ao entrar em transe embalado pelo som dos atabaques tocados por seus ajudantes, o oficiante geralmente produzia urros e sua voz era alterada, sinalizando a presença incorporada de um antepassado que conversava com seus descendentes, respondendo a perguntas e prestando consultas (Nogueira, 2009: 5; Sweet, 2007: 167). Os sacerdotes, oficiantes do calundu vulgarmente conhecidos como feiticeiros, atuavam como médiuns e invocavam o espírito de um antepassado, que entrava em seu corpo e conversava com as pessoas presentes (Sweet, 2007: 173; Nogueira, 2009: 3).

Em suma, o esquema recorrente era baseado nos seguintes passos: invocação (com o auxílio dos cantos e toques de instrumentos executados pelos auxiliares do oficiante), possessão do oficiante (seguida de oferendas de comidas e bebidas ao espírito incorporado), adivinhação (dos males físicos ou espirituais que afligiam os presentes) e cura (prometida por meio da ingestão de preparos de ervas e raízes). Em alguns casos, nem sempre recorrentes, também era usada a unção com sangue de galinha, vaca ou outro animal sacrificado para induzir os espíritos a possuírem o mestre dos calundus (Sweet, 2007: 180-184). Nos casos de calundus em que eram sacrificados animais, o sangue era usado durante a invocação e a carne era utilizada como oferenda aos antepassados.

Os elementos aqui descritos como características gerais do calundu podem ser melhor observados, com pequenas variações, no estudo de alguns casos conhecidos por meio dos processos inquisitoriais. Com base na documentação de Luzia Pinta, é possível reconstituir em parte seu calundu. Após muitos anos de cativeiro em Sabará, Minas Gerais, Luzia conseguiu sua alforria e chegou a comprar três escravos que atuavam como seus ajudantes no calundu. Ela presidia os rituais, celebrados em sua própria casa ou na residência de seus assistidos. No início da cerimônia, em uma espécie de altar, Luzia permanecia assentada em uma cadeira.[3] Ao som dos tambores e atabaques tocados por seus escravos como forma de invocação dos espíritos, Luzia marcava com os pés e os braços o compasso da música até "*ficar fora de seu juízo, falando coisa que ninguém entendia*". Em seguida ela começava a pular, tremer e gritar palavras e frases desconhecidas, entrando em uma espécie de transe. Esse era, sem dúvida, o momento da possessão que, segundo testemunhas, deixava Luzia "*horrorosa e enfurecida*". Ao ser interrogada pela inquisição, Luzia Pinta confessou que o calundu "*se pega de umas pessoas a outras e que a ela lho teria comunicado uma tia sua, chamada Maria*" já falecida.[4]

Assim como em outros casos de oficiantes do calundu, a comunicação se dava dentro da parentela. Em consonância com a religião dos bantos, o oficiante do calundu, ao entrar em plena sintonia e comunhão com seus antepassados, podia assim promover a restauração do equilíbrio, orientando aqueles que estivessem sofrendo perturbações ou doenças.

Após constatar a possessão, os auxiliares de Luzia soltavam uma cinta antes amarrada em sua barriga e colocavam alguns penachos coloridos em sua orelha, de onde ela dizia receber "*ventos de adivinhar*". Nesse momento iniciava-se a adivinhação, quando os participantes eram convidados a se ajoelhar e passavam a ser cheirados e assoprados, sendo tais atos considerados uma forma de diagnóstico das doenças e queixas. Em seu depoimento, Luzia afirmou que, "*ficando fora de si, entrava a dizer os remédios que se há de aplicar, e a forma na qual se hão de fazer*". Aqueles identificados como pessoas enfeitiçadas recebiam pó ou ervas ora sobre suas cabeças ora em suas bocas, sempre ao som dos gritos da oficiante, que muitas vezes precisava ser acalmada pelos seus auxiliares.[5]

Durante o ritual, realizado geralmente à noite e chegando a durar em torno de duas horas, o oficiante em estado de transe preparava misturas de raízes e ervas e as oferecia ao cliente, que chegava a vomitar ou defecar, expelindo assim os espíritos malignos e objetos mágicos que o atormentavam. As práticas da oferenda e do sacrifício não aparecem de modo explícito no processo inquisitorial de Luzia Pinta, diferentemente de outros calundus. Isso não significa que esse elemento não estivesse presente em seu ritual. Há registros de que durante a possessão ela ingeria e oferecia aos circundantes "*certa bebida de vinhos*".[6] Esse talvez seja um indício significativo da oferenda de bebidas aos espíritos.

Em outros calundus, o oficiante do ritual ingeria oferendas de comidas e bebidas durante a possessão para agradar aos antepassados. Entre as oferendas mais comuns e recorrentes, figurava o *aluá*, um preparo alcoólico feito da fermentação de ananás, farinha de milho e de arroz. Essas ofertas serviam também para apaziguar os espíritos mais zangados ou envergonhados, estimulando sua cooperação (Sweet, 2007: 177-178). É possível que essa tenha sido a bebida presente no calundu de Luzia Pinta. Em todo caso, em seu ritual é possível encontrar a invocação, a possessão, a adivinhação e a cura, elementos centrais e recorrentes em muitos outros calundus.

A presença da oferenda e do sacrifício pode ser melhor observada no calundu da escrava Branca, na Bahia, que no início do século XVIII entrava em transe e oferecia cura aos que assistiam a seus rituais. Sob o toque de instrumentos musicais, como canzás e tabaques, ela frequentemente dançava e cantava na "*língua de Angola*" invocando seus parentes mortos. Em 1701, durante um ritual de calundu realizado na propriedade de seu senhor Pedro de Siqueira, após um grande salto ela caiu inconsciente no chão. Em seguida, foi assistida por

duas auxiliares que a cobriram com uma "*pele de gato pintada*", um pano vermelho e outro branco, além de colocar um capuz e um punhal em suas mãos. Após algum tempo, a escrava se levantou e começou a falar com uma voz diferente, reconhecida pelos presentes como a voz do seu filho, falecido. Entre os presentes ao ritual estava Felícia Pires, uma mulher branca de 41 anos que ofereceu uma vaca em busca da cura de sua cegueira. As assistentes prepararam uma mesa com comidas e bebidas para saciar a fome e agradar o espírito incorporado em Branca. Após receber essas oferendas, entre elas o aluá, Branca preparou (ainda em estado de transe) uma mistura de raízes e ervas destinadas à cura da cegueira de Felícia.[7]

O calundu de Branca orientava-se pelos mesmos princípios básicos dos rituais centro-africanos bantos. Ela usava riscos de um barro branco chamado *mpemba* no corpo ou na face para facilitar seu acesso ao mundo dos mortos, onde habitavam os antepassados que deveriam possuí-la. Acreditava-se que os mortos deixavam seus corpos e migravam para o *mpemba*, mundo subterrâneo do barro branco. Assim, essa substância passou a ser considerada o símbolo dos mortos benevolentes, e era por isso muito utilizada como elemento de proteção entre os centro-africanos (Sweet, 2007: 177-178).

Em alguns casos, como no calundu de Ângela Vieira, a oferenda de bebidas e comidas aos antepassados ou mesmo o sacrifício de animais também aparecem de modo explícito. Ângela, uma escrava liberta de origem angolana, era a oficiante do ritual. Em 1712, na Bahia, ela ungiu-se com o sangue de um bezerro, sacrificado com a ajuda de seus auxiliares. O animal havia sido doado por um comerciante chamado Dionízio Soares e por sua companheira, uma parda chamada Josefa. Ambos buscavam no calundu a adivinhação dos motivos de suas doenças, bem como as raízes e ervas adequadas para sua cura.[8]

Considerações finais

O que em geral caracterizava a dinâmica das experiências religiosas centro-africanas era sua capacidade de renovação, abrindo-se a novos movimentos religiosos. Mesmo em território africano, era comum que, sob a liderança de líderes carismáticos, ocorresse a reinterpretação de símbolos, objetos, rituais e mitos estrangeiros. Não se tratava, no entanto, do abandono dos aspectos centrais da religião dos bantos. As novas experiências religiosas eram conduzidas de modo a incorporar elementos estrangeiros com o objetivo de prevenção do infortúnio e maximização da boa sorte (Craemer; Vansina; Fox, 1976:461). Em outras palavras, mantinha-se a estrutura da cosmologia banto incorporando-se novos elementos.

Essa dinâmica parece ser a chave da compreensão do calundu no Brasil. Em linhas gerais, é possível perceber nitidamente a sobrevivência dos princípios fundamentais da religião

dos povos bantos, como a relação com os antepassados, a possessão por espíritos, a busca pela restauração do equilíbrio e da energia vital e, em alguns casos, as oferendas e sacrifícios. Os elementos aqui apresentados desenham o esboço de alguns aspectos centrais do repertório simbólico da cosmovisão banto que serviam de matriz e fundamento para a configuração do calundu. Somente por meio do conhecimento das tradições religiosas bantos é possível situar e entender os calundus no Brasil colonial.

Acima de tudo, os calundus – vulgarmente classificados pela perspectiva eurocêntrica como feitiçaria – tinham o objetivo maior de restaurar o equilíbrio e a harmonia de pessoas e comunidades, corrigindo distúrbios na cadeia de interações de energias vitais. Oficiantes como Luzia Pinta, Branca ou Ângela, assim como os líderes espirituais dos povos bantos, atuavam por meio da possessão, como um adivinho/curandeiro revestido de poderes religiosos que o capacitavam a incorporar os espíritos, agradá-los ou expulsá-los conforme o caso (Sweet, 2007: 191-192).

As reflexões apresentadas neste artigo não nos levam a entender os significados centro-africanos como estáticos ou congelados no tempo. Ao contrário, a cosmovisão banto oferecia um repertório de sentidos e orientações cognitivas que eram acionados de modo diferenciado conforme as circunstâncias e a diversidade de experiências religiosas desfrutadas pelos bantos e seus descendentes no Brasil. Também não se deve negar certa heterogeneidade ou mesmo transformações no ritual reveladas, por exemplo, pela ausência de oferendas ou de sacrifício de animais em alguns casos e pela incorporação de elementos da tradição religiosa católica. O desafio maior é entender a dinâmica que orientava as permanências e também as transformações por meio de modos próprios de acesso e seleção aos repertórios simbólicos católicos e africanos.

Assim, a adesão ao cristianismo por parte dos africanos bantos no Brasil não implicava o abandono ou a diluição completa e rápida das tradições religiosas de sua terra mãe. Os povos bantos e seus descendentes, praticantes do calundu colonial, conseguiram acomodar aspectos da cosmologia cristã em seus rituais. Os olhares externos, por desconhecerem tal dinâmica, classificaram o calundu, de modo apressado, como prática sincrética, entendida como simples mistura de várias tradições religiosas.

Em consonância com Alexandre Marcussi, acredito que a compreensão do calundu colonial não deve passar por uma escolha entre dois polos excludentes que o situam na chave da permanência (recriação de africanismos que se mantêm praticamente intactos) ou da mudança (processo de diluição completa de heranças culturais e religiosas por meio do sincretismo). Acredito, no entanto, que a compreensão daquela dupla interpretabilidade passe necessariamente pelo conhecimento da tradição religiosa dos povos bantos, sem o qual não se pode nem mesmo conhecer as transformações no ritual.

O calundu, portanto, deve a meu ver ser interpretado como uma reatualização da tradição religiosa dos povos bantos, em um processo lento que abrigava tanto a permanência de princípios gerais quanto a incorporação de alterações dentro de uma estrutura básica recorrente. Acredito assim que o conhecimento da religião dos bantos, a partir de suas dinâmicas de renovação e atualização, traz elementos significativos para o empreendimento de futuras "novas visitas", não só ao calundu de Luzia, mas também ao de Ângela, Branca e tantos outros personagens possuídos pelos "ventos de advinhar" soprados no Brasil pela diáspora africana banto.

Notas

1 Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processo 252, maço 26. Disponível em: http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2300124. Acesso em 28 de março de 2015.

2 Em algumas comunidades bantos encontra-se também a crença nos heróis antigos ou civilizadores, categoria de introdução mais recente, encarregados de colaborar com a divindade e introduzir técnicas e inovações (Altuna, 1985: 58-59; Giroto, 1999: 95-96).

3 Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processo 252, fl. 26. Site e data de acesso indicados na nota 1.

4 Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processo 252, fl. 23. Site e data de acesso indicados na nota 1.

5 Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processo 252, fl. 26. Site e data de acesso indicados na nota 1.

6 Idem.

7 Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 81, livro 274, fls 240-248. Site indicado na nota 1, acesso em 31 de março de 2015.

8 Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 80, livro 273, fl. 29. Site indicado na nota 1, acesso em 2 de abril de 2015.

Referências bibliográficas

ALCANTARA, Renato de. *A tradição da narrativa no Jongo*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura), UFRJ, 2008.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asús. *A cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ANTONACCI, Maria Antonieta. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas. *Tempo e Argumento*. Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 46-67, jan.- jun. 2009.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

DINES, Alberto. *Vínculos de fogo: Antônio José da Silva, o Judeu e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ÉBOLI, Luciana Morteo. *Memória e tradição nos dramas de São Tomé e Príncipe e Angola: os teatros de Fernando de Macedo e José Mena Abrantes*. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura), PUC-RS, 2010.

GIROTO, Ismael. *O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô*. Tese (Doutorado em Antropologia), USP, 1999.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.

MARCUSSI, Alexandre. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História da USP*, São Paulo, v. 155, p. 97-124, 2006.

_____. Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. In: *Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades*, *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v.1, n.3, 2009.

MALANDRINO, Brígida Carla. *"Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém": dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), PUC São Paulo, 2010.

MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez. 1994.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista da USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez. 1995-fev.1996.

NOGUEIRA, André. Os calundus e as Minas Gerais do século XVIII. *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: ANPUH, 2009.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé*: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2 ed. rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SILVA, Norma Maria Jacinto. *Os fios da memória e da história em "De rios velhos e guerrilheiros"*: o livro dos rios. Dissertação (Mestrado em Letras Vernáculas), UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

SILVEIRA, Renato. Do calundu ao candomblé: os rituais de fé africanos ganham seu primeiro tempo no início do século XIX. In: FIGUEIREDO, Luciano (org.) *Raízes africanas*. Rio de Janeiro: SABIN, 2009.

SLENES, Robert. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana". In: LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein* (Vassouras, 1949). Rio de Janeiro: Folha Seca/ Campinas: CECULT, 2007.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (org.). *Ensaios sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

THORNTON, John. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

TEMPELS, Placide. *La philosofie Bantue*. Paris: Présence Africaine, 1961.

VANSINA, J. *Les anciens royaumes de La Savane*. Institut de Recherches Economiques et Sociales, Université Lovanium, Leopoldville, 1965b.

EH estudos históricos



é uma revista semestral cujos números são dedicados a temas específicos. O próximo número tratará do Mundo Rural.

Assinatura: R$ 30,00

SOLICITAÇÃO

- ☐ ASSINATURA NOVA DE ESTUDOS HISTÓRICOS
- ☐ RENOVAÇÃO DE ASSINATURA (LIGUE GRÁTIS: 08000-21-7777)
- ☐ ALTERAÇÃO DE DADOS CADASTRAIS

OPÇÕES DE PAGAMENTO

- ☐ CHEQUE NOMINAL À FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS
- ☐ DEPÓSITO BANCÁRIO NA CONTA Nº 112.715-2 DO BANCO DO BRASIL, AGÊNCIA 0287-9 (ENVIAR CÓPIA DO COMPROVANTE À FGV VIA FAX)
- ☐ CARTÃO DE CRÉDITO
- ☐ VISA ☐ AMERICAN EXPRESS ☐ CREDICARD

CARTÃO Nº ..... VALIDADE .....

NOME .....
CONTATO.....
ENDEREÇO .....
CEP ..... CIDADE ..... ESTADO .....
DDD ..... TELEFONE ..... FAX .....
PAGER ..... CÓDIGO ..... E-MAIL .....

DATA ..... ASSINATURA .....

CENTRAL DE ATENDIMENTO AO ASSINANTE – LIGUE GRÁTIS 08000-21-7777.
Tels.: (021) 3799-4426/4427/4428/4429 – Fax: (021) 3799-4430
e-mail: assine@fgv.br

"Morta de amor por Deus": a vida exemplar de Dona Thomázia, uma mulher letrada e devota que morreu em Lisboa no ano do terremoto (1755)[1]

"Dying for the love of God": the exemplary life of Dona Thomázia, a literate and devout woman who died in Lisbon in the year of the earthquake (1755)

Eliane Fleck e Mauro Tavares

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100003

Eliane Cristina Deckmann Fleck é doutora em História da América pela PUCRS e professora da graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS (efleck@unisinos.br). Mauro Dillmann Tavares é doutor em História pela UNISINOS e professor da FURG (maurodillmann@hotmail.com).

Artigo recebido em 24 de dezembro de 2014 e aprovado para publicação em 5 de maio de 2015.

Resumo

Neste artigo, analisamos a obra *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomázia de Jesus*, escrita pelo dominicano João Franco e publicada em 1757. Esta obra, do gênero biográfico, se detém na descrição das características físicas e psicológicas, na vida casta, na extrema devoção e religiosidade de uma mulher letrada portuguesa, apresentando-a como modelo de virtude e santidade. A obra adquire contornos singulares, porque a biografada morreu no ano em que Lisboa foi atingida por um terremoto, e porque seu biógrafo, confessor e diretor espiritual, foi obrigado a reescrever parte do texto, devido à perda dos originais em decorrência do cataclismo.

Palavras-chave: Dona Thomázia, santidade, virtudes, escrita, leitura, João Franco.

Abstract

In this article, we analyze the work *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomázia de Jesus*, written by Dominican João Franco and published in 1757. Belonging to the biographical genre, the work describes the physical and psychological characteristics, the chaste life and the extreme devotion of a religious and literate portuguese woman, presenting her as a model of virtue and sanctity. The work written by the Dominican becomes even more singular, not only because the woman who was the subject of the biography died in the same year in which Lisbon would be hit by an earthquake, but also because its author – and also her confessor and spiritual director – found himself forced to rewrite a large part of the text, due to, precisely, the loss of the originals as a consequence of the cataclysm.

Keywords: Dona Thomázia, sanctity, virtues, writing, reading, João Franco.

Résumé

Dans cet article nous analysons l'oeuvre *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomázia de Jésus*, écrite par le dominicain João Franco et publiée en 1757. Appartenant au genre biographique, l'oeuvre décrit les caractéristiques physiques et psychologiques, la vie chaste et l'extrême dévouement d'une femme portugaise religieuse et lettrée, la présentant comme un modèle de vertu et de sainteté. L'oeuvre acquiert un contour singulier parce que la biographée mourut à la même année que Lisbonne a été frappée par un tremblement de terre, et parce que son biographe, confesseur et directeur spirituel a été obligé de réécrire une partie du texte en raison de la perte de l'original provoquée par le cataclysme.

Mots-clés: Dona Thomázia, sainteté, vertus, écriture, lecture, João Franco.

Considerações iniciais

Este texto analisa a obra *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomázia de Jesus*, escrita pelo dominicano João Franco e publicada em Lisboa no ano de 1757.[2] O envolvimento de religiosos na produção de biografias – de homens e mulheres considerados santos pela opinião comum – foi bastante frequente ao longo da Idade Moderna. Estas, assim como as hagiografias medievais, que se dedicavam às descrições das vidas de santos, também buscavam "suscitar nos cristãos um comportamento mimético" (Morujão, 1997: 206).

Nosso interesse nesta obra se deve ao fato de ter sido escrita por João Franco, um dos autores mais bem sucedidos de manuais de devoção no Setecentos português, com destaque para *Mestre da Vida que ensina a viver e morrer santamente*, obra que recebeu diversas edições entre os séculos XVIII e XIX.[3] Soma-se a isto a constatação de que a obra não apenas evidencia as sensibilidades religiosas reforçadas pela Contrarreforma, divulgando um modelo de vida virtuosa para as mulheres em sociedades marcadamente misóginas, como também aponta para as especificidades da relação que se estabelecia entre confessor/autor e aquele(a) que se confessava e/ou viria a ser biografado(a).

Sendo assim, entendemos que a análise da biografia de Dona Thomázia de Jesus nos permitirá identificar as condutas sociais e morais tidas como ideais, especialmente para as mulheres, propostas pelo dominicano português nesta obra lançada na segunda metade do século XVIII. Inspirados nos pressupostos teórico-metodológicos da História Cultural, procedemos à análise da biografia escrita por João Franco, buscando compreender os discursos religiosos de virtude e moral vigentes no Setecentos português e especular sobre as possibilidades de sua leitura e recepção.[4] O atendimento destes objetivos acabou por determinar a estrutura narrativa e argumentativa do artigo, razão pela qual, primeiramente, apresentamos o contexto em que se deu a difusão da literatura religiosa, especialmente de obras que se dedicavam a narrar as "vidas" de homens e de mulheres enfatizando suas virtudes, suas espiritualidades e suas santidades, para, na continuidade, analisar mais detidamente a biografia que João Franco, confessor e diretor espiritual de Dona Thomázia, escreveu. Nela se destacam as descrições de suas características físicas e psicológicas, seu comportamento, seus valores, suas atitudes e seu convívio com outras personagens, que, somados à sua devoção e religiosidade, a tornavam, na visão de Franco, singular e santificada. Por fim, nos debruçamos sobre o contexto de

produção/escrita da obra de João Franco – em meio aos efeitos do terremoto que se abateu sobre a cidade de Lisboa –, analisamos aspectos formais de sua estrutura e apresentamos algumas possibilidades de leitura e, consequentemente, de interpretação e de apropriação, pelos fiéis letrados, seus potenciais leitores.

Literatura e ideias religiosas em Portugal

A Península Ibérica conheceu, na primeira metade do século XVIII, o auge da expansão de publicações de obras religiosas, entre as quais figuravam os manuais de devoção destinados especialmente aos religiosos e aos leigos que buscavam o aperfeiçoamento moral, segundo a doutrina cristã-católica. Nesta categoria de obras religiosas, as biografias de indivíduos considerados santos ou beatos, principalmente de mulheres, vinham sendo, já desde o Seiscentos, constantemente escritas e reeditadas, constituindo-se em gênero de escrita bastante popular na Europa moderna, além de, como bem observado por Leila Algranti (2004: 62), possuírem "caráter pedagógico doutrinal".

A historiografia portuguesa, com especial destaque para os trabalhos da pesquisadora Isabel Morujão, tem se dedicado ao estudo de inúmeras biografias devotas, "claramente enaltecedoras da virtude, da exemplaridade moral e religiosa e mesmo da santidade das religiosas biografadas" (Morujão, 1996: 235). Por biografia devota, Morujão entende aquelas que se ocupam de "pessoas virtuosas a quem o vulgo reconhecia auréola de santidade, mas cujo culto não era oficialmente autorizado".[5] Este tipo de biografia, segundo a doutora em Literatura Portuguesa, se institucionalizou nos séculos XVII e XVIII, se constituindo

> no modelo de outras escritas e também num horizonte de espera para os leitores, sequiosos de aí encontrarem exemplos extremos do amor a Deus e marcos que de alguma forma dessem a perceber a santidade que a alma biografada foi chamada a viver ao longo da sua vida (Morujão, 1996: 237).

Se, na França, essa literatura religiosa era publicada e consumida desde pelo menos o século XVI (Julia, 1999), em Portugal e na Espanha também eram editadas obras de teor místico e espiritual, em sua maioria, escritas diretamente em português ou castelhano por religiosos de ordens religiosas ou traduzidas em diversos idiomas, como o latim, o alemão, o francês, o inglês e o italiano.

A religiosidade e a vivência cristã esperadas pela Igreja em relação aos fiéis previam a devoção a inúmeros santos, conduta que foi reafirmada com a Contrarreforma, que muito contribuiu para a difusão do espelho que representavam os santos para a vida dos cristãos.

Isto parece explicar por que os autores deste gênero de obras religiosas passaram a empregar de forma tão recorrente os termos "santamente", "santificada" e "santidade", associados à imitação dos santos e à adoção de condutas e valores exemplares.[6]

Havia, pois, no século XVIII, à disposição dos fiéis, diversos modelos de santidade[7] que a Igreja Católica fazia questão de divulgar. E existia também considerável interesse do público católico em conhecer, ler e ouvir sobre estes exemplos de santidade, entre os quais se encontravam Santa Catarina de Siena (1347-1380) e Santa Teresa d'Ávila (1515-1582), duas famosas santas largamente citadas em livros religiosos do século XVIII e analisadas pela historiografia (Borges, 2012: 10). Em razão disso, passaram a ser cada vez mais frequentes, no contexto Setecentista, os relatos de vida de mulheres[8] – geralmente enclausuradas ou simplesmente recolhidas – que conseguiam alcançar um tão elevado nível de contemplação, capaz de as tornar exemplos de santificação.[9]

Em geral, a historiografia clássica considera que na Europa contrarreformista muitas mulheres devotavam suas vidas a Deus, consagrando-as ao amor do próximo e ao de Cristo (Farge; Davis, 1991: 15). Essas mulheres, dotadas de sensibilidade devocional contemplativa, regravam suas vidas com orações, meditações, comunhões e confissões, podendo chegar ao grau máximo da comunicação pessoal com Deus, o chamado êxtase (Kessel, 1991: 193).

Muitas foram as obras sobre as vidas dessas mulheres consideradas santas publicadas pelo mercado livreiro português,[10] em sua maioria escritas por seus confessores ou diretores espirituais.[11] Entre as obras que versavam sobre estas mulheres, destacamos ainda a obra *Jardim do ceo*, escrita por Madre Maria Benta do Ceo, que foi analisada pela historiadora Lígia Bellini (2006: 82-83), e que trazia um conjunto de 20 trajetórias femininas modelares, freiras do Convento de Nossa Senhora da Conceição de Braga, de 1629 a 1764. Também Isabel Morujão, interessada em relatos de morte na clausura, nos apresenta uma lista de várias dessas biografias de religiosas portuguesas.[12]

Considerando que muitas destas biografias de mulheres tidas como santas foram escritas nos claustros femininos e eram destinadas àquelas que neles viviam,[13] é preciso considerar o contexto de escrita e de divulgação, ou seja, de leitura, como faremos mais adiante neste artigo. Por ora, cabe destacar que a santidade de Dona Thomázia residia em sua "espiritualidade mística", ou seja, na experiência vivenciada com o sagrado, expressa através de relatos escritos ou de confissões pessoais. As experiências místicas de Dona Thomázia, suas vivências com o transcendente (Manganaro, 2010: 09), diziam respeito a um modo íntimo de se relacionar com Deus, de maneira a alcançar a plenitude possível da vivência religiosa (Japiassu, 2006: 189).

Mesmo que a mística, a elevação da alma até Deus, através da oração ou de outras expressões de fé, fosse muito valorizada pela Igreja Católica, é preciso lembrar que no período

moderno a própria Igreja procurou controlar certas práticas religiosas dos fiéis, objetivando "conduzir as condutas, quer de leigos quer de eclesiásticos" (Braga, 2010: 308), numa tarefa que se caracterizava

> pela utilização de formas e instrumentos de difusão do discurso religioso, umas de caráter repressor, tais como visitas pastorais e inquisitoriais e censura de livros, e outras de caráter pedagógico e persuasivo, tais como missões do interior, pregações, ensino da doutrina e confissões, sem esquecer a divulgação de livros de devoção, catecismos, hagiografias, imagens e até peças de teatro com fins evangelizadores.

Ao evidenciarem a preocupação com o respeito à ordem disciplinar, às normas de conduta e à vida contemplativa dos fiéis, estas iniciativas da Igreja revelam-nos que os desvios, as infrações e os desrespeitos eram bastante comuns, demandando intervenção.[14] Foi também com este sentido pedagógico, disciplinar e persuasivo, visando à conformação da espiritualidade dos fiéis e, especialmente, das mulheres leitoras que viviam nos espaços conventuais, que a obra *Vida portentosa* foi escrita e publicada.[15]

A leitura destes livros, dirigidos especialmente às mulheres, deveria influenciar as práticas de contemplação, oração e meditação, de modo a garantir não apenas a perfeição e a pureza espiritual, mas também um controle dos modelos de santidades populares, geralmente associados às acusações de práticas como a bruxaria e as superstições.

Entre as biografias de veneráveis, beatos e santos escritas e publicadas no século XVIII, encontramos a de Dona Thomázia, descrita por João Franco como uma "venerável serva de Deus", logo, merecedora de veneração, admiração, respeito e estima por suas virtudes. Outras religiosas portuguesas também ganharam fama de santidade no período moderno, merecendo estudos sob diferentes enfoques e abordagens teórico-metodológicas. Isabel Morujão (1996: 261), por exemplo, analisou duas biografias de religiosas que "agiram santamente sobre as suas comunidades" buscando progredir na vida espiritual e exerceram uma "ação santa" nos mosteiros onde viviam, movidas pela ideia de evoluir e progredir no "amor de Deus" (Morujão, 1996: 236).

Dona Thomázia de Jesus

A biografia de Dona Thomázia segue a narrativa cronológica de sua vida – da infância à morte –, enfatizando suas virtudes, obras, práticas caritativas e religiosas, seus conflitos e ansiedades pessoais. Neste sentido, a obra se assemelha às biografias de outras religiosas do período, as quais, segundo Algranti (2004: 67), se caracterizam "pela descrição de suas premonições, sonhos e interpretações de fatos referentes" à sua vida.

Por se tratar de uma mulher letrada – como inúmeras outras que viviam recolhidas em conventos – é importante ressaltar que Dona Thomázia era mais do que leitora, sendo também escritora. Franco (1757: 32) confirma que Thomázia escrevia muito, ao relatar que tinha "muitos papéis seus na cela". Além disso, a narrativa de Franco sobre a "vida" da religiosa se baseou em escritos deixados pela própria Thomázia. Através desta prática bastante comum nos recolhimentos e conventos, mulheres como ela deixavam um testemunho de sua fé e de suas experiências espirituais, visando à construção não apenas de sua auto-imagem, mas também da instituição à qual pertenciam.[16]

A portuguesa Thomázia Maria de Araújo, ou simplesmente D. Thomázia de Jesus, passou boa parte da vida em recolhimentos da cidade de Lisboa, tendo adotado o hábito de terceira Dominica, no Mosteiro do Salvador, 20 anos antes de sua morte. Na gravura abaixo (imagem 1) – de autoria desconhecida –, que ilustra a obra *Vida portentosa*, ela aparece com um crucifixo ao peito e com os olhos baixos, em uma postura representativa da vida em oração que adotou na clausura, mesmo sem ter sido freira.[17] Essa experiência conventual a diferenciava da maioria das biografadas à época, que haviam pertencido a alguma ordem religiosa, condição que geralmente estava associada ao atributo de santidade.

Imagem 1: Dona Thomázia de Jesus



Fonte: http://www.bnportugal.pt/

O Mosteiro do Salvador de Lisboa, fundado no final do século XIV, era um convento feminino e pertencia aos Dominicanos (Ordem dos Pregadores). A documentação deste Convento, referente ao período que vai do século XIV ao final do século XVI, encontra-se no Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa. Sabe-se que o mosteiro foi fechado no século XIX, em função da morte da última freira, e que a documentação que remonta aos séculos XVII, XVIII e XIX não foi ainda, infelizmente, localizada.

A vida de Dona Thomázia descrita pelo dominicano João Franco pode, portanto, nos revelar como viviam as mulheres recolhidas neste convento e em outros do Setecentos, além de permitir a reconstituição do comportamento social esperado de uma mulher. Na Idade Moderna, a mulher honrada deveria possuir conduta digna, construída, segundo Maria Marta Lobo de Araújo (2000: 17-18), "sobre uma plataforma de valores que privilegiavam o recato, o pudor, a honestidade e os bons costumes". Sobre o gênero feminino recaíam cobranças sociais, como o ser socialmente reputada, gozar de bom nome e estar isenta de qualquer fama. A mulher devia ser "pudica nos dizeres (...), ser trabalhadora, obediente, conformada e abster-se de manter conversas prolongadas com homens". À literatura religiosa cabia a defesa destes valores, na medida em que associava "as mulheres a sentimentos de compaixão, doçura, amor e obediência aos pais e aos maridos".

Filha de pais honrados, nobres e católicos, Thomázia nasceu na Rua dos Ourives da Prata, no dia 6 de janeiro de 1677, tendo sido batizada na Freguesia da Madalena, região central de Lisboa, como se pode perceber na imagem 2, que a ilustra e localiza geograficamente.

Imagem 2: Freguesia da Madalena



Fonte: http://jsdseccaoilisboa.wordpress.com/autarquicas-2009/freguesias/freguesia-da-madalena/

Aos 14 anos de idade, os pais a casaram com um capitão de mar e guerra, chamado João da Silva Manoel, homem bem mais velho ou, nas palavras de Franco, "já de idade varonil" (Franco, 1757: 9), que costumava viajar ao Oriente, levando e trazendo Vice-Reis. Como a vida de viajante o obrigava a afastar-se do lar por alguns meses, ou até mesmo por anos, durante essas longas viagens, o marido – que chegou a ficar três anos longe de Portugal – deixava a esposa recolhida em conventos de Lisboa, o que permitiu que ela não apenas conhecesse o recolhimento da Misericórdia, mas também outros, além do convento do Salvador.[18] Apesar dos longos períodos de afastamento, do casamento de 15 anos nasceram as filhas Filippa, Maria e Ignez, sendo que a última morreu ainda criança. A morte do marido representou uma nova fase na vida de Thomázia, que, segundo Franco, deu "graças" por "se ver livre das prisões do matrimônio",[19] pois devia, enquanto esposa, "sujeições, humildades e obediências" ao marido[20] (Franco, 1757: 06-09).

Mulher de poucas palavras, quase sempre calada, Dona Thomázia dormia pouco, não possuía cama e passava as noites rezando e contemplando, especialmente, a Deus, Nossa Senhora, São Miguel e São José. Passava suas noites no Coro, fazendo exercícios da cruz, as estações da Madre Maria de la Antigua, rezando o terço, acompanhada de alguma freira, além de outras devoções (Franco, 1757: 40).

Na narrativa de Franco ganham especial destaque suas características morais, psicológicas e religiosas. Apresentada como "mansa", resignada, humilde, silenciosa, calada[21] e pacífica, Thomázia se autorrepresentava como "sempre alegre", embora Franco a tenha descrito também como assustada e com muitos medos (Franco, 1757: 34). Os últimos 40 anos de sua vida foram marcados por constante penitência, pois abdicou do consumo de carne e adotou a prática do jejum, alimentando-se apenas de pão e água durante três dias da semana.[22] Nos demais dias, alimentava-se somente uma única vez por dia, no jantar, que consistia de duas sardinhas, pão, queijo, saladas e frutas, exceto as consideradas mais saborosas, como os figos e os melões. Nos últimos dois meses de vida, de acordo com Franco, Thomázia quase não comia, e mesmo uma xícara de chocolate lhe custava muito. Costumava andar encolhida, evitando ao máximo se despir, já que apenas "de semanas em semanas" trocava suas roupas (Franco, 1757: 20). Estas eram renúncias necessárias à preservação de uma vida santa, na medida em que conjugavam devoção com sofrimento pessoal, conduta muito próxima das práticas de penitências impostas por confessores aos pecadores.

Além de se autocondenar, Thomázia percebia o sofrimento como merecimento e como aplicação da justiça divina. Esta percepção a levou a usar um colete de cilício – bem apertado – por 15 anos, o que lhe trouxe problemas respiratórios, tratados através de 16 sangrias.[23] A fim de "se vingar do seu corpo", queimava-se várias vezes ao dia, recorrendo ao fogo do lacre,

que pingava 15 vezes "na sua carne", por serem 15 os mistérios do Rosário de Maria (Franco, 1757: 23-24). Esta conduta reforça o observado pelo historiador William Martins (2013: 213), para quem "as mortificações corporais, como jejuns e penitências, tornaram-se um instrumento recorrente para garantir a submissão do corpo e do espírito a um ideal de vida santa".

Em suas conversas com Deus, relatava as recomendações feitas pelo confessor, reclamava contra o que considerava indigno da fé, embora reconhecesse que seus pedidos a Deus eram atendidos, uma vez que o Senhor "fazia grande negócio com ela". O fato de o céu, percebido como "oficina dos milagres", atender às orações de Thomázia, acabou por lhe conferir certa fama no convento: passou a ser requisitada por diversos motivos, especialmente para a cura de problemas de saúde, mas também para pregar e desenganar as recolhidas, auxiliando na eliminação das "vaidades do mundo" e na edificação das "delícias do céu" (Franco, 1757: 16-18).

Para reforçar sua humildade, Franco destacou a forma como Thomázia se autorrepresentava em seus escritos. Em todos eles ela se intitulava "tola", uma "firma", conforme dizia Franco, que demonstrava o "desprezo de si".[24] A humildade e a paciência da "serva de Deus" teriam sido demonstradas também ao confessor anterior de Thomázia, que lhe havia aplicado uma forte bofetada, ao que ela teria oferecido a outra face, causando assim admiração e espanto na "comunidade toda" (Franco, 1757: 31-32).

Franco não descuidou de descrever seus sonhos, visões e diálogos com a corte celeste e com os mortos. Thomázia sonhava constantemente com Nossa Senhora, enxergava Jesus Cristo, comunicava-se com os anjos, recebia recados e instruções diretamente de Deus e, também, a consolação de santos e anjos. O "Senhor" se apresentava a ela "em forma humana com tal formosura", e assim também o Espírito Santo, que se apresentava na figura de uma "pomba tão linda" (Franco, 1757: 43). Com frequência, ela tinha visões dos seus padrinhos espirituais, São José (considerado o Príncipe dos santos) e São Miguel (considerado o Príncipe dos anjos). Estas experiências místicas, colóquios e visões, eram encarados de forma diversa pela hierarquia eclesiástica, dependendo da posição ocupada pelos avaliadores.[25] Diretores espirituais e confessores costumavam encarar tais relatos e vivências como confirmações de elevação espiritual, fruto de uma vida contemplativa e devota; por outro lado, julgadores do Tribunal da Inquisição consideravam tais experiências fortes motivos de denúncia a respeito de possessões ou influências demoníacas.[26]

A extrema devoção podia, então, ser encarada por padres e confessores como possessão demoníaca, o que chegou a ocorrer com Thomázia quando um de seus primeiros confessores a considerou "endemoniada", empregando exorcismos. Tal procedimento se deveu à convicção de que tamanha virtude e bondade, seguida de visões e revelações, era obra do demônio, acompanhada dos "infinitos enganos" existentes na "Igreja de Deus" (Franco, 1757: 29). Esta experiên-

cia prévia de Thomázia levou João Franco a destacar seu trabalho para desenganá-la, levando-a a ter consciência dos enganos existentes "nesta matéria de sentimentos altos" e de que entre as muitas revelações "apenas haverá uma verdadeira" (Franco, 1757: 30). Neste sentido, apresentou positivamente seu trabalho de confessor, afirmando que "procurou adiantá-la e aperfeiçoá-la nos rigores da vida [o] quanto Deus sabe" (Franco, 1757: 23), enfatizando a impossibilidade de sua adoração como santa, tida como "comédia" e "loucura":

> Que espera que lhe faça o confessor? Espera que a ponha sobre um altar, que lhe ponha duas velas aos lados (...) e que o confessor se ponha de joelhos a adorar a santinha? Veja que galhofa faria o diabo, se vira esta comédia. Não, senhora, não devemos fazer estas loucuras: devo encaminhá-la pelo caminho seguro (Franco, 1757: 30)

Na obra, Franco relata os diálogos que Thomázia teria travado com Deus, destacando os sentimentos envolvidos e acrescentando que, por diversas vezes, Ele teria rido de sua ingenuidade e inocência. O biógrafo apresenta o divertimento e entretenimento de Deus, que, com frequência, mostrava "que se estava rindo" (Franco, 1757: 45) de Dona Thomázia – situação que deve ter caracterizado também o convívio do próprio João Franco com a devota mulher.

Thomázia expressava saudades do divino e chorava constantemente, desejando deixar este mundo e se alegrando "contentíssima" com as doenças que a acometiam e prenunciavam a aproximação da "hora de partir desta vida", pois já estava "morta de amores" por Deus (Franco, 1757: 44). Além disso, Thomázia dizia ser repreendida por Deus por certos comportamentos, como se pode constatar nas seguintes passagens: "Vai para onde estavas"; "ali a prendeu o Senhor, como fazia muitas vezes sem a deixar ser senhora de si, e a repreendeu das suas faltas"; "eu não quero que tu faças pecados" (Franco, 1757: 50).

Nas conversas que tinha com Deus, Thomázia desejava a morte com veemência e anunciava ao divino a sua condição de "morta de amor", aproximando-se da "ansiedade" escatológica, tal como proposto por Isabel Morujão (1997: 215) ao comparar "a ânsia ou o desejo do encontro com Deus" ao sentido de ansiedade, especialmente daquele "experimentado no momento da morte". Assim, ao afirmar que "já não vivia, porque estava morta de amores por ele" (Franco, 1757: 44), Thomázia expressava o "desejo da própria morte, como momento supremo pelo qual a alma" se uniria "ao Criador, numa liberdade sem limites" (Morujão, 1997: 234).

Espíritos de freiras também se comunicavam com Thomázia, com o objetivo de alegrá-la, diverti-la ou, simplesmente, fazer-lhe visitas. Na solidão do claustro, Thomázia invocava as freiras mortas, sob a alegação de que ela sentia medo dos vivos, não dos mortos: "Irmãs, vinde estar comigo, que eu das vivas é que tenho medo, que de vós não" (Franco, 1757: 41).

Dona Thomázia e o Convento do Salvador de Lisboa

A fama de santa, tão presente na biografia escrita por João Franco, parece ter se confirmado entre as religiosas do Convento do Salvador de Lisboa com as quais Thomázia conviveu durante anos, fundamentalmente a partir das curas que realizava.

Diante de problemas graves de saúde, recorria-se a ela imediatamente: "Chamem lá Dona Thomázia, a Santa"[27] (Franco, 1757: 18). Entre os muitos remédios que ela "aplicava" às enfermas, estava a invocação de Jesus, pois para as "enfermidades sem remédio" a cura deveria se dar através da fé, do exercício da oração, da realização dos terços do Rosário, do rendimento de súplicas, do acendimento de velas, da prática de promessas, do toque do manto de Nossa Senhora, da crença nos milagres ou do sinal da cruz. Através de suas orações, ela teria curado um enfermo fazendo-o suar bastante, de modo que "ensopou os colchões e em breves dias melhorou" (Franco, 1757: 69). Franco registrou também algumas "receitas" empregadas para promover a cura, tais como o uso de água benta e a aplicação de folhas de alface sobre queimaduras.

A realização de curas ou o emprego de certas práticas curativas por religiosas do século XVIII nem sempre foi bem vista pela Igreja Católica, sendo também motivo de escárnio, como se pode constatar na reação do confessor ao descobrir que Thomázia aplicava folhas de alface em queimaduras: "pôs-se a rir e a serva de Deus desconfiou de o ver rir" (Franco, 1757: 64). O caso de Joana Maria, por exemplo, analisado pela historiadora Célia Borges (2012: 57-58), se aproxima do relatado por João Franco. Joana, que integrava a Ordem Terceira de São Francisco, foi presa pela Inquisição de Coimbra em 1719, sob a acusação de que realizava milagres e curas duvidosas, recorrendo à água, às orações e ao pó produzido com as flores do altar de Santa Ana. Segundo os inquisidores, as prováveis curas resultavam de algum pacto demoníaco firmado por Joana, o que parece confirmar a ideia de que o demônio possuía poderes curativos.

Se, no caso de Thomázia, as curas por ela realizadas serviram como reforço argumentativo para sua elevação espiritual, pode-se também, através delas, identificar quais as enfermidades que acometiam as religiosas do Convento do Salvador de Lisboa em meados do século XVIII. Entre as relacionadas pelo dominicano, aparecem "convulsão na cabeça", "dor de pedra", enfermidade nos olhos, vômitos, "garrotilho" [garganta], dor de estômago [chamada de cardealgia], "febre catarral", dor de cabeça, tosse, febre maligna [terçã], nódoas, herpes e tísica.

Estes relatos também nos revelam o quanto o trato com os enfermos era função indesejada entre as mulheres enclausuradas no convento, apesar de ser tido também como função nobre, como no caso de Santa Catarina de Siena. Poucas aceitavam a função de enfermeira, pois ela envolvia cuidados aos moribundos e despesas que necessariamente deveriam ser por elas

assumidas. Este aspecto pode ser observado na seguinte passagem: "Soror Catharina Ignácia de Jesus, religiosa do mesmo convento de Salvador, serviu um ano o ofício de enfermeira com muita má vontade pelos muitos trabalhos e gastos que tem aquele ofício" (Franco, 1757: 73). Também Lígia Bellini (2006: 105), ao analisar obra *Jardim do ceo,* observou que, apesar de os cuidados prestados às irmãs doentes integrarem a rotina conventual, poucas das mulheres biografadas desempenharam esta função. No Convento do Salvador, Thomázia conviveu e compartilhou suas experiências com inúmeras freiras. Na obra *Vida portentosa* são citados diretamente 18 nomes de religiosas, além de três confessores. Por desconhecermos o número e, especialmente, o nome das demais religiosas que viviam no Convento do Salvador em meados do século XVIII, não temos, infelizmente, como definir o perfil social das enclausuradas. Mas se considerarmos Dona Thomázia e os dados extraídos de outros estudos realizados sobre clausuras femininas, podemos supor que a maioria das mulheres que lá se encontravam pertencia à elite portuguesa.[28]

Entre as por ela referidas, encontramos Soror Maria da Soledade, que ocupava o cargo de governanta do Convento, Soror Anna da Glória, que teria sido cantora-mor, e Soror Catharina Ignácia de Jesus, enfermeira. O relato de Franco refere ainda outras franjas da população que circulava pelos mosteiros de Lisboa, como os médicos cirurgiões, as lavadeiras e as crianças. Estes, certamente, puderam conviver – de forma mais ou menos intensa – com a devota Thomázia, e muito provavelmente foram testemunhas ou legitimadoeas da sua fama de santidade.

Quanto aos confessores que antecederam João Franco – "o que agora lhe escreve a vida" –, que "a governou por alguns vinte anos", Thomázia teve outros que a "apertaram bem" e com os quais conviveu. O primeiro de seus confessores foi um provincial de S. Francisco, função posteriormente assumida pelos frades de S. Domingos, como o padre José do Sacramento e o padre José da Purificação, considerado "poeta", que a teria, certa vez, repreendido em público por ter manifestado o desejo de comer alguma guloseima no domingo.

Para além da reconstituição do perfil e do cotidiano das mulheres enclausuradas, do levantamento das enfermidades que as atingiam e das práticas curativas por elas empregadas no Convento do Salvador de Lisboa, a obra *Vida portentosa* nos permite refletir também sobre o contexto em que foi escrita e sobre as prováveis leituras que seus leitores dela fizeram.

Texto, contexto e leitura

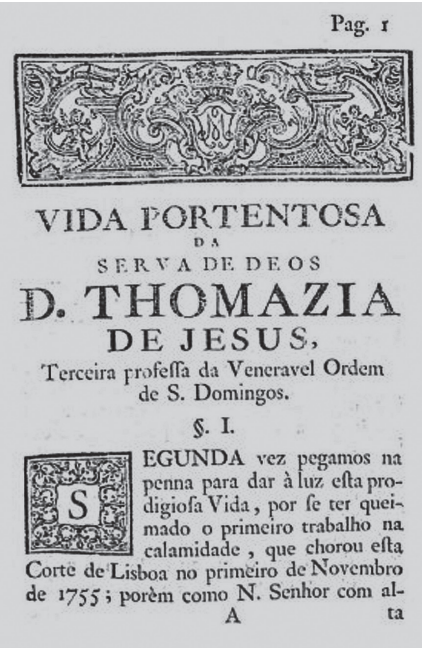
Dona Thomázia levava vida casta, obediente e pobre como a maioria das dedicadas religiosas de seu tempo, sobretudo aquelas que foram consideradas merecedoras de uma biografia. A obra escrita pelo dominicano adquire contornos ainda mais singulares não apenas porque a religiosa biografada morreu no mesmo ano em que Lisboa foi atingida por

um terremoto, mas porque seu biógrafo – e também confessor e diretor espiritual – se viu obrigado a reescrever boa parte do texto, devido justamente à perda dos originais em decorrência do cataclismo. A biografia de Dona Thomázia foi, portanto, fruto de uma reescrita, de uma nova consulta aos documentos que sobreviveram ao abalo sísmico, de uma rememoração do dominicano João Franco.

Abaixo transcrevemos o lamento de Franco – exposto na primeira página da obra – diante da perda dos "papéis originais" e o reconhecimento da graça divina, que teria possibilitado sua reescrita, como se pode constatar na imagem 3.

> Segunda vez pegamos na pena para dar à luz esta prodigiosa Vida, por se ter queimado o primeiro trabalho na calamidade, que chorou esta Corte de Lisboa, no primeiro de Novembro de 1755; porém como N. Senhor com alta providencia conservou até aqui os papeis originais desta sua serva, que ela fez de mão própria por ordem, e obediência aos seus confessores, sendo Deus admirável nos seus servos, e tendo grande gloria de que se saibam as maravilhas, que neles faz, não é justo que roubemos a Deus esta glória, e por isso (ainda que com pouca saúde) tornamos a escrever o mesmo segunda vez (Franco, 1757: 1).

Imagem 3: Primeira página da obra *Vida portentosa*



Pag. 1

VIDA PORTENTOSA
DA
SERVA DE DEOS
D. THOMAZIA
DE JESUS,
Terceira profeſſa da Veneravel Ordem de S. Domingos.

§. I.

SEGUNDA vez pegamos na penna para dar à luz eſta prodigioſa Vida, por ſe ter queimado o primeiro trabalho na calamidade, que chorou eſta Corte de Lisboa no primeiro de Novembro de 1755; porèm como N. Senhor com alta

A

Fonte: FRANCO, João. Vida portentosa da serva de Deus D. Thomazia de Jesus. Lisboa, na oficina de Miguel Manescal da Costa, impressor do Santo Ofício, 1757.

Como a primeira versão da biografia foi queimada em novembro de 1755 e a licença do Santo Ofício data de julho de 1756, é possível que João Franco tenha reescrito a obra em menos de seis meses, com base nos documentos que sobreviveram ao terremoto.[29] Mas sua licença "para correr" ocorreu nove meses depois, apenas em abril de 1757, após passar pelas aprovações do Ordinário e do Paço, o que nos leva a perceber que entre a escrita e a publicação poder ter transcorrido mais de um ano.

A obra foi dedicada a D. Pedro (1717-1786),[30] infante de Portugal, pelo fidalgo da casa da Majestade e, também, seu "guarda-roupa", Caetano de Andrada Pinto. Na dedicatória, Andrada Pinto – em tom elogioso – afirma que as virtudes de D. Pedro eram similares às que Dona Thomázia possuía, destacando que esta havia realizado rogativas a Deus por sua Alteza, do mesmo modo que observava "piamente a contempla a minha devoção".

Na abertura, a obra traz dois poemas: um soneto, escrito pela Soror Francisca Juliana, uma religiosa do Mosteiro do Salvador que revela a admiração, contemplação e saudades ("dor da ausência") de Dona Thomázia; e outro poema anônimo, de uma "veneradora das suas virtudes", que enfatizava a morte, os mistérios e os milagres, atribuindo à Dona Thomázia a condição de santa.

Vida portentosa é um livro pequeno, tanto por seu formato – 15 cm – quanto por seu número de páginas, apenas 85. Trata-se, portanto, de um pequeno manual, facilmente transportado e manuseado, o que possibilitava uma leitura intensiva por aquele que o possuísse ou a ele tivesse acesso. A Biblioteca Nacional de Portugal conta com seis exemplares desta edição de *Vida portentosa*, informação relevante quando consideramos as possibilidades de sua circulação. Apesar de não termos dados sobre a tiragem desta edição da obra e indícios de sua circulação em Portugal, sabemos, através de informação que consta no volume três do *Diccionario bibliográphico portuguez*, que seu autor, Innocêncio Francisco da Silva, possuía "um bom exemplar, em papel de grande formato" da *Vida portentosa* (1859: 279), o que nos oferece evidências de sua leitura e manuseio.

Na contracapa da obra que consultamos, encontramos a assinatura [a bico de pena] de Soror Margarida Maria de Jesus, do que inferimos que o exemplar tenha pertencido a ela. Já na parte de trás, existe um pequeno pedaço de folha colado que traz uma oração manuscrita, da qual, devido ao estado de conservação, consegue-se identificar somente algumas palavras, tais como Santa Teresa, Santa Luzia, Santa Rosa, Santo Antônio, anjos do céu e uma rogativa a Nossa Senhora "pelas dores de nossa alma". Considerando-se a prática muito comum no período, pode-se supor que Soror Margarida Maria de Jesus tenha compartilhado o livro ou mesmo sua leitura com outras religiosas, como apontam os estudos do historiador norte-americano Robert Darnton (2014), que destacam a intensa circulação não somente de obras religiosas, mas também de poesias na Paris do século XVIII.

Neste mesmo século, houve – como bem assinalou Roger Chartier (2002: 99) – uma significativa transformação na prática e nos modos de ler. Além da leitura intensiva e da retomada constante das poucas obras que circulavam e que eram lidas, ganhou destaque a leitura extensiva, devido à expansão da atividade editorial, ao aumento da alfabetização e ao maior consumo de livros pelos leitores/ouvintes. Do crescimento de publicações observado em Portugal, infere-se que a leitura de manuais de devoção também tenha sido incrementada a partir de meados do século XVIII (Araújo, 1997). Há que se considerar, contudo, que as leituras poderiam vir acompanhadas de experiências de memorizações e declamações e que o conhecimento do conteúdo de obras religiosas, como a *Vida portentosa*, também pode ter sido transmitido oralmente (Darnton, 2014: 145). Desta ampliação do público leitor e/ou ouvinte no Setecentos decorreram diversas apropriações e interpretações dos materiais impressos, com destaque para as obras religiosas, que visavam à orientação das condutas dos fiéis.

Refletindo sobre os efeitos da maior circulação e consumo do livro por parte de grupos populares e, especialmente, das possíveis apropriações, Juan Cubíe (2012 [1768]: 29), em obra publicada em 1768, assim se pronunciou: "hoje em dia todos são críticos e o maior deles costuma ser o mais ignorante", não havendo "um ajudante de cozinha que, sabendo ler, não se meta a criticar quando obras saíam a público". É preciso, no entanto, considerar que não apenas os leitores comuns, tratados como ignorantes e sem erudição por Cubíe, se manifestavam publicamente sobre o que haviam lido ou ouvido. O pensamento crítico iluminista, que incentivava o questionamento e a colocação de teses à prova, promoveu uma ampla manifestação de todos os setores sociais, inclusive daqueles ligados à Igreja.

Os possíveis leitores da obra *Vida portentosa* talvez fossem, em sua maioria, indivíduos religiosos do sexo feminino, reclusas ou recolhidas em conventos, mas não podemos desconsiderar as mulheres leigas letradas ou simples ouvintes que integravam a sociedade lisboeta. Vale destacar que, apesar da impossibilidade de avaliarmos a efetiva recepção desta biografia escrita por João Franco, existe já uma consagrada produção historiográfica que aponta para a prática da leitura e audição de livros religiosos nos conventos portugueses.[31] É preciso, também, considerar que o dominicano João Franco era reconhecido em Lisboa pelo sucesso editorial de suas obras e sermões, logo não seria descabido supor o efetivo uso, manuseio e leitura da *Vida portentosa* por parte dos fiéis, especialmente mulheres.

Como já observado, a obra que narrou a vida de Dona Thomázia foi, de fato, dedicada às leitoras católicas, que deveriam orientar suas vidas a partir de sua conduta exemplar e virtuosa. Como uma leiga recolhida em convento, Dona Thomázia foi apresentada como um arquétipo ideal de conduta cristã, de prática da caridade, de tempo dedicado às devoções e às orações, de prática frequente da confissão e de obediência ao confessor.

Portanto, por mais que sejam – e realmente são – múltiplas as possibilidades de leitura e interpretação de um texto, bem como sua provável sujeição ao tempo e ao esquecimento (Certeau, 1994: 270), a narrativa de João Franco propunha uma leitura possível, a partir do sentido que seu próprio autor atribuía ao texto. Se o entendimento de cada leitor é dinâmico, distinto e provisório – e não dispomos aqui de quaisquer evidências práticas dos modos como se realizaram as leituras de *Vida portentosa* –, é também certo que o público leitor destinatário – pelo contexto ou pelo interesse sócio-religioso – compartilhava com João Franco as prerrogativas de virtude e santidade pregadas por ele e pela Igreja Católica no Antigo Regime.

Considerações finais

Foi na condição de confessor da leiga devota Dona Thomázia, tida como modelo de conduta virtuosa a ser seguido, que João Franco – como tantos outros religiosos do período moderno – se dedicou à escrita de sua biografia. Ela talvez não tenha alcançado grande fama de santidade entre os portugueses católicos durante sua vida e após a morte, mas, segundo o "testemunho" de João Franco, era reconhecida como tal no Convento do Salvador, em Lisboa. A narrativa edificante da "vida" de Dona Thomázia por João Franco não pode, contudo, deixar de ser também compreendida como uma autopromoção e divulgação de seu trabalho como confessor, com destaque para o conhecimento que tinha da vida de seus confessados e para o acolhimento e a condução bem sucedida que praticava – como orientador espiritual – nas coisas da fé.

Se, por um lado, no século XVIII reconhecia-se que as mulheres eram mais inclinadas à piedade, atribuindo-se a elas o epíteto de sexo devoto (Cubíe, 2012 [1768]: 40), por outro, a valorização de certo comportamento devoto e moral feminino, como se observa na obra *Vida portentosa* do dominicano Franco, significava o afastamento da consagrada visão misógina e detratora, que questionava as capacidades físicas e intelectuais femininas (Silva, 2011: 35).

A santidade de Thomázia teria, contudo, outro elemento que viria reforçá-la, pois João Franco atribuirá à "alta providência" a preservação dos "papeis originais" – nos quais se basearia para escrever a biografia – em meio ao terremoto de 1755, que tantos prejuízos e mortes havia causado aos lisboetas. Na percepção do dominicano, sua conservação deveria ser interpretada como um sinal divino da necessidade de divulgação da mensagem evangélica através dos registros da vida exemplar daquela mulher devota.

De acordo com Franco, à devoção e à extrema religiosidade de Dona Thomázia somavam-se a conduta virtuosa, as experiências místicas e o cuidado e a cura de enfermos, apontando para sua santidade e vida exemplar que deveria ser imitada por outras religiosas. Tal

como na biografia da religiosa Paula Jerônima, analisada por Leila Algranti (2004: 68-69), na obra do dominicano João Franco o destaque estava na reafirmação do modo de vida de Dona Thomázia, dos seus valores cristãos e do cultivo da fé no divino. Além de participar do coro, rezar constantemente, recolher-se a uma cela separada, atender as enfermas, aconselhar e desenganar as recolhidas, confessar-se frequentemente e falar muito pouco, ela havia optado por alimentar-se uma única vez por dia, dormir no chão, trocar de roupa raramente e cumprir rigorosamente as penitências, queimando-se com frequência.

Thomázia morreu aos 78 anos, já bastante idosa, se considerarmos a expectativa de vida da época. Nos anos finais de sua vida, padeceu de inúmeras moléstias e dores, ficando "em artigos de morte" pelo considerável tempo de nove semanas e dois dias. Tal resistência foi atribuída muito mais aos mistérios da fé do que aos efeitos dos remédios recomendados por seu médico Antonio Isidoro da Nóbrega, que cuidou de sua saúde até os últimos instantes (Franco, 1757: 77).

O momento de sua morte foi relatado de acordo com o modelo edificante comum em relatos de passamentos de leigos ou religiosos portadores de santidade. E para conferir veridicidade ao relato, Franco recorreu aos médicos e cirurgiões que a teriam examinado, para ressaltar que "nada era natural", nem a flexibilidade do corpo morto, o calor que o mesmo conservava e o cheiro agradável da roupa. Segundo os laudos médicos, Thomázia não teria apresentado os "olhos vidrados", como era de esperar no instante da morte; pelo contrário, seus olhos pareciam estar animados, seu sangue parecia correr ainda pelas veias e sua carne apresentava-se muito flexível.[32]

Inúmeros foram os "prodígios" a ela atribuídos após a morte, especialmente aqueles relacionados à cura de enfermidades, dores e moléstias, mas também favores e auxílios aos vivos. Para que as graças fossem alcançadas, muitos fiéis recorriam aos seus objetos pessoais – tomados como relíquias –, tais como o véu e/ou a capa com o qual costumava comungar, ao consumo de um copo de água oferecido à cova da "serva de Deus" ou, então, ao choro constante e às orações diante da sepultura.

Desejosa de se unir ao divino, "morta de amor" por Deus, Thomázia entregou "a alma ao seu Criador na segunda-feira depois da Dominga da Santíssima Trindade pelas cinco horas da manhã do dia 26 de maio de 1755" (Franco, 1757: 79). É plausível supor que a leitura da obra sobre a vida portentosa desta mulher, cuja conduta exemplar lhe havia assegurado os "frutos do céu", tenha servido de consolo a uma parcela da população lisboeta, para a qual o terremoto de novembro de 1755 foi uma manifestação da fúria divina. Pode-se, ainda, supor que a morte de Thomázia, ocorrida seis meses antes do cataclismo, tenha contribuído para reforçar ainda mais sua fama de santidade junto aos leitores da obra de Franco, pois sobre ela não teriam recaído os castigos aplicados aos pecadores lisboetas.

Não se deve, por fim, desconhecer que este gênero de literatura alcançava indistintamente homens e mulheres, que, em busca de orientação religiosa ou lazer, devem ter lido – ou ouvido – o relato edificante que seu confessor, o padre dominicano João Franco, realizou – motivado pela milagrosa preservação dos documentos pessoais de Thomázia após o desastroso terremoto de 1755 – sobre a *Vida portentosa* de Dona Thomázia de Jesus. A vida desta mulher devota foi tomada por Franco como modelo de conduta virtuosa, sendo apenas uma entre as tantas outras que mereceram a atenção do clero regular ou secular, que a elas recorreram para exaltar as virtudes esperadas dos fieis católicos entre o século XVII e o XVIII.

Notas

1 Agradecemos aos pareceristas de *Estudos Históricos* pelas pertinentes recomendações e apreciações críticas, as quais contribuíram significativamente para o aprimoramento do texto e para a qualificação de boa parte dos principais argumentos deste artigo.

2 BNP, Biblioteca Nacional de Portugal, FRANCO, João. *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomazia de Jesus*, terceira professa da Venerável Ordem de S. Domingos, que habitou muitos anos no Convento de Salvador desta Cidade de Lisboa, onde faleceu no dia 26 de maio do ano de 1755, escrita pelo seu confessor o padre Fr. João Franco, da Sagrada Ordem dos Pregadores, Mestre em Santa Teologia, Consultor do S. Ofício, e Prior atual do Convento de S. Domingos de Lisboa, e dedicado ao sereníssimo senhor D. Pedro, infante de Portugal, por Caetano de Andrada Pinto, fidalgo da Casa de S. Majestade, e seu Guarda-roupa. Lisboa, na oficina de Miguel Manescal da Costa, impressor do Santo Ofício, 1757.

3 Sobre esta fonte já realizamos outras análises. Ver Fleck e Dillmann (2012, 2013).

4 Embora a fonte aqui analisada possa ser definida como uma biografia, e a descrição dos aspectos biográficos seja relevante para os propósitos deste artigo, não tivemos a pretensão de realizar um estudo baseado nos pressupostos teórico-metodológicos das biografias históricas, uma vez que não estamos interessados em biografar ou identificar a trajetória de vida de Thomázia. Apenas utilizamos a biografia para investigar os discursos de vida virtuosa e santificada.

5 É importante destacar que biografias com as de Dona Thomázia revelam "famas de santidade", e não a "santidade legitimada" que possibilitava o direito ao culto cristão-católico; do mesmo modo, as biografias parecem não questionar os decretos do papa Urbano VIII, como aquele promulgado em 1628, que, segundo o historiador José Pedro Paiva, "vedava a possibilidade de proceder à canonização ou beatificação de alguém antes de passarem 50 anos sobre a sua morte" (Disponível em http://www.snpcultura.org/novo_numero_lusitania_sacra_dedicado_santidade.html. Acesso em 28/11/2014). Ascender à santidade, portanto, desde o século XVII, na dinâmica católica, tornava-se prática controlada. Já a historiadora Célia Borges (2013: 2), apoiada em André Vauchez, nos informa que entre 1625 e 1634 o papa Urbano VIII controlava os pedidos de santificação através da exigência de que o "postulante à santidade (...) não tivesse sido objeto de culto".

6 A obra *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis (1380-1471), já expressara muito bem essa busca pela interioridade proposta pela *Devotio moderna* e a orientação quanto à necessidade de purificar a alma através das orações, numa clara alusão ao pensamento de Santo Agostinho, que previa o cultivo do espaço interior, resguardado para a busca por Deus (Teixeira, 2011: 14).

7 O culto público era o critério básico para o reconhecimento da santidade. "À medida que a 'fé popular', e em particular a 'fé feminina', se purificavam de tendências heterodoxas através de uma multiplicidade de ações reformadoras, mais a elaboração de modos de santidade se tornava eficaz". Portanto, no período moderno, os modelos de santidade feminina e as virtudes excepcionais foram se tornando uma questão eclesiástica importante e reconhecidamente legítima para combater a "heresia" do protestantismo (Kessel, 1991: 196-197).

8 O interesse social e "literário" a respeito da vida feminina atravessou séculos, tendo sido bastante comum a divulgação de biografias laudatórias de mulheres, como era o caso da obra *Libro de las claras e virtuosas mujeres*, escrito por D. Álvaro de Lima e publicado em 1446 com um catálogo de mulheres célebres, nobres e ilustres nas ciências, artes, militares e – destacamos – santas (Cubié, 2012: 16). Ainda sobre a educação e as atitudes femininas, especialmente aquelas que realçavam a humildade, a castidade, a obediência, a fidelidade, a submissão, a vergonha e a devoção, ver Fernandes (1995).

9 A historiadora Célia Borges (2012: 55) lembrou que desde a Idade Média, na Península Ibérica, diversas mulheres se destacaram por seus dons proféticos e místicos, com ênfase na mediação entre o humano e o divino.

10 Para o caso brasileiro, veja-se Leila Algranti (2004: 65) e Martins (2013), especialmente a respeito da obra do Arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vida, *Vida e morte da madre soror Victória da Encarnação (1661-1715)*.

11 É importante aqui destacar a diferenciação entre ambos. De acordo com o historiador Evergton Sales (2006: 114), "Diretor espiritual ou diretor de consciência é o padre que todo fiel tem o direito de escolher como guia de sua alma. Embora o diretor espiritual possa ser também confessor, é importante notar que se trata de duas funções distintas".

12 A autora divide a sua lista – na qual se encontra também *Vida portentosa* – entre biografias manuscritas e impressas. Citamos aqui algumas impressas: *Breve relação da vida e morte prodigiosa da Madre Soror Maria Joana*, Lisboa, Oficina de Manuel Coelho Amado, 1754; *Vida de Soror Inês de Jesus, religiosa conversa no Convento da Anunciada desta cidade de Lisboa Ocidental* [...], Lisboa, Nova Oficina de Maurício Vicente de Almeida, 1731; *Desposórios do espírito celebrado entre o divino amante e sua amada esposa a venerável Madre Soror Mariana do Rosário*, religiosa de véu branco no Convento do Salvador da cidade de Évora [...], por Fr. António de Almada, Eremita de Sto Agostinho, Lisboa, Manuel Lopes Ferreira, 1694; *Fragmentos da Prodigiosa Vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesus Cristo, a venerável Madre Mariana da Purificação*, ordenados e expendidos por Fr. Caetano do Vencimento, Lisboa, António da Silva, 1747; *Vida e obras da serva de Deus a Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus, religiosa carmelita descalça do Convento de Santa Teresa do lugar de Carnide*, Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1783; *Vida da insigne mestra de espírito, a virtuosa Madre Maria Perpétua da Luz*, religiosa carmelita calçada do convento da Esperança de Beja, por Fr. José Pereira de Santa Ana, cronista da mesma Ordem, Lisboa, Herdeiros de António Pedroso Galrão, 1742; *Vida e milagres da venerável Madre Soror Francisca da Conceição, religiosa exemplaríssima no Mosteiro de Santa Clara da Vila de Trancoso*, pelo Padre Simão Cardoso Pacheco, do hábito de S. Pedro, Lisboa, Oficina de António Pedroso Galrão, 1738; *História da vida admirável (…) da venerável Madre Soror Brízida de Santo António, (…) abadessa do muito religioso Convento de Santa Brízida das Madres Inglesas*, por Fr. Agostinho de Santa Maria, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1701; *História da vida e morte da Madre Soror Vitória da Encarnação, religiosa professa no Convento de Santa Clara do Desterro da cidade da Baía*, pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, Roma, Estamparia de João Francisco Chracas, 1720; *Vida, virtudes e falecimento da venerável Madre Soror Joana Luísa do Carmelo, religiosa da Ordem Terceira de S. Francisco no Real Mosteiro de Santa Ana de Lisboa*, fielmente escrita pelo seu Confessor. Fr. António do Sacramento, Lisboa, Oficina Herdeiros de António Pedroso Galrão, 1751.

13 A leitura de obras do gênero biográfico religioso foi prática comum nos ambientes conventuais, tendo contribuído sem dúvida para a reconstituição da "cultura religiosa do período", do "cotidiano conventual"

e das "condições de vida das mulheres" (Algranti, 2004: 62). Esclarecemos que, embora a fonte possa ser reveladora destes aspectos, não constituiu objetivo deste artigo analisar a "cultura religiosa" e os aspectos do "cotidiano" conventual.

14 Isabel Braga (2010: 306-307) analisou justamente os comportamentos desviantes e bastante comuns nos conventos portugueses da arquidiocese de Braga, tais como "disputas nas eleições para abadessa, lutas pelas celas das religiosas que faleciam, cobrança de propinas às noviças quando professavam, violação da clausura, brigas provocadas por ciúmes, insultos, agressões físicas, posse de animais dentro do convento, realização de comédias e autos em ocasiões festivas, descuidos com os hábitos, uso de cosméticos e até práticas homossexuais".

15 Classificada por Paula Almeida Mendes (2013: 44) como vida de mulheres "ilustres em virtude", a obra *Vida portentosa* de João Franco aparece como a única, desta categoria, identificada pelas autoras como sendo de autoria de um membro da Ordem Terceira de São Domingos.

16 Sobre construção de "auto-imagem", ver Algranti (2004: 116). Ligia Bellini (2006: 88) destacou que mulheres residentes em conventos tinham "melhores possibilidades de deixar registros escritos de suas ideias e experiências". Como tais instituições estavam acostumadas com a escrita feminina, tendiam a preservar seus textos. Os escritos de Dona Thomázia foram preservados pelo Convento do Salvador, de Lisboa, mesmo depois do terremoto de 1755, ano de sua morte.

17 Thomázia era uma mulher laica, no sentido de não eclesiástica. Elisja Kessel (1991: 198) usou o termo "semi-religiosa" para se referir a mulheres consagradas a Deus que não pertenciam ao clero, mas também não pertenciam ao mundo. Geralmente, mulheres como Thomázia, que, após a morte do marido, levavam uma vida semi-religiosa.

18 Leila Algranti (2004: 87) destacou que Lisboa, na primeira metade do século XVIII, possuía 18 conventos para mulheres. Era muito comum que no decorrer da vida muitas mulheres mudassem de ordem ou convento (Bellini, 2006: 94). Estes conventos converteram-se, ao longo do período moderno, em 'institutos de perfeição' moral (Kessel, 1991: 206).

19 O historiador William de Souza Martins (2011) identificou na obra *Armas da castidade*, do padre Manoel Bernardes, a representação do matrimônio como um cativeiro, que desde o período medieval foi concebido como "um remédio para a concupiscência carnal", de modo que a inferioridade desse sacramento estaria ligada à "representação negativa das influências femininas".

20 A vida monástica apresentava-se às mulheres, segundo Ligia Bellini (2006: 87), como possibilidade de se libertar das funções do casamento e da "representação negativa da sua sexualidade", já que poderiam dedicar-se "a escrever textos religiosos" e "traduzir obras do latim para o vernáculo". Além disso, parece ter sido bastante comum o fato de mulheres de famílias nobres se dedicarem à vida conventual após terem ficado viúvas, inclusive com filhas presentes também nos conventos, de modo que estes se tornavam "uma espécie de substituto para o antigo núcleo familiar leigo" (Bellini, 2006: 94). O mesmo ocorreu com Thomázia e suas filhas. Em outras palavras, o convento apareceu para Thomázia como espaço de "retiro espiritual durante o casamento" e refúgio "definitivo na viuvez" (Braga, 2010: 306).

21 A virtude do silêncio parece ter sido muito valorizada pela parcela católica da sociedade portuguesa setecentista, pois, como destacaram Maria Lobo de Araújo e Carla Manuela Machado (2014: 04), "o silêncio, que constituía uma das maiores virtudes, nem sempre era guardado". As autoras citam o exemplo de Maria de Jesus que, no final do século XVII, na Misericórdia de Braga, "inquietava de tal forma as suas companheiras que não as deixava ouvir a 'palavra de Deus' na igreja, nem rezar no oratório do recolhimento, por estar junto dele a trabalhar 'na sua costura'". O próprio João Franco, autor da biografia de Thomázia, destacava em outra obra de sua autoria *(Mestre da virtude*, 1745), este "gênio" feminino não como regra, mas como potenciais caracte-

rísticas das mulheres: elas seriam faladoras, coléricas, azedas. Por outro lado, Cubíe (2012 [1768]:17) arrolava qualidades e virtudes femininas, entre as quais estavam a constância, a capacidade de sigilo e a menor inclinação para a ira e a inveja. A virtude do silêncio, em especial do silêncio monástico, é muito anterior ao século XVIII e "acompanhava a mulher na vida de clausura", segundo Isabel Morujão (2011: 37). De acordo com esta pesquisadora, o silêncio era "eficaz para a oração, a intimidade com Deus e a caminhada na vida espiritual. Os manuais de perfeição religiosa, as regras monásticas, os tratados de moral, a sermonária e alguns escritores de um modo geral sublinhavam essa virtude no feminino, constituída pela escassez de palavras" (Morujão, 2011: 37).

22 Reflexões sobre a gula e a temperança estão presentes em Santo Agostinho, nas suas *Confissões*. Este Doutor da Igreja assinalava no final do século IV: "Sustento uma guerra quotidiana com jejuns, reduzindo o corpo à escravidão". E destacava que o motivo do comer e do beber residia na saúde, motivo pelo qual os alimentos deviam ser consumidos apenas como remédio. O prazer da alimentação juntava-se a esta necessidade como um companheiro perigoso, sendo necessário combater esta "delícia" (2011: 243-244).

23 Na análise das biografias de *Jardim do Ceo*, Bellini (2006: 104) notou as comuns "referências às disciplinas de ferro, aos cilícios de ferro pelo corpo, ao uso de roupas de tecido áspero e de uma tábua como cama". Entre os casos extremos destacou o de Isabel Maria da Co*nceição, que "rasgou duas vezes o peito com um canivete", e o de Maria J*osefa de Jesus, que "cobria a pele com urtigas e se deitava no chão à porta do coro, para que as demais pisassem nela".

24 Este aspecto também foi realçado por Algranti (2004: 116) ao destacar a humildade da beata Jacinta, sendo o destaque dado à humildade uma "característica da literatura devocional". Jacinta "chamava-se de 'besta', 'ser indigno e incapaz'".

25 Na interpretação de Lígia Bellini (2006: 101), "é mais provável que os poderes eclesiásticos de fato compartilhassem a crença na veracidade dos fenômenos e os tivessem como expressões de santidade, conquanto se tratasse de uma santidade mais cotidiana, que não gerava preocupações relativas à prática de formas de heterodoxia ou, num outro extremo, à necessidade de reconhecimento oficial e canonização".

26 Outras acusações poderiam ser dirigidas ao Santo Ofício, como ocorreu com a religiosa Jacinta de São José em 1753, quando Dom Antônio do Desterro acusou-a de "falta de humildade, desobediência ao prelado e vaidade" (Algranti, 2004: 78). Já outras foram processadas pela Inquisição "por fingirem êxtases, visões e revelação" (Bellini, 2006: 103).

27 O desempenho destas práticas solidárias no sentido de curar enfermos também foi verificado na biografia de Madre Vitória da Encarnação, quando o biógrafo (Arcebispo Monteiro da Vide) destacou a relação da beata com duas escravas doentes. William Martins (2013: 216) anotou: "Em razão das ameaças de contágio, as religiosas solicitaram que as duas fossem expulsas da clausura. Madre Vitória, discordando da iniciativa, respondeu-lhes: 'deixassem estar as negrinhas na sua Cela, que Ela as curaria'".

28 Ver exemplo em Bellini (2006: 90-91), que também buscou destacar indicações de posição social e financeira de mulheres enclausuradas.

29 O terremoto de 1º de novembro de 1755 destruiu casas, palácios, ruas, igrejas, conventos, tribunais, livrarias, entre outras construções de Lisboa. A estimativa do número de mortos ficou em torno de dez mil pessoas. Como o terremoto ocorreu no dia de todos os santos, um dia especialmente religioso para grande parte da população que rezava e acendia velas, os efeitos dos incêndios foram ainda maiores. O discurso religioso sobre as causas do terremoto apontaram argumentos de origem e intervenção divina, como uma punição de Deus e um efeito de sua ira diante dos vícios dos habitantes da cidade (Ferro, 2009: 31-43).

30 O infante D. Pedro "era filho de D. João V e de D. Maria Ana de Áustria" e "casou com a rainha D. Maria I, sua sobrinha" (Santos, 2013: 169).

31 Isabel Morujão (2013: 82-99) analisou práticas e hábitos de leitura, audição (oralidade) e escrita de livros entre religiosas eruditas que, nas bibliotecas dos conventos portugueses, se reuniam e partilhavam leituras, escritas e ideias intra e extraconventuais.

32 Em sentido semelhante, as narrativas biográficas da religiosa Jacinta, analisadas por Leila Algranti (2004: 119), destacam que seu corpo "'conservou a cor e o calor naturais' até baixar à sepultura", sendo, portanto, uma morte edificante e com "odor de santidade".

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. *Confissões*. Trad. J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura*: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821). São Paulo: Hucitec, 2004.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Pobres, honradas e virtuosas*: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850). Barcelos: Editora do Minho, 2000.

_____ & MACHADO, Carla Manuela Sousa. "Janeleiras" e "faladoras": o quotidiano das mulheres no recolhimento de Santo António de Braga (séculos XVII e XVIII), ANAIS DO XVI ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO: Saberes e práticas científicas, 28 de julho a 1 de agosto de 2014, p. 1-9.

BELLINI, Lígia. "Penas, e glorias, pezar, e prazer": espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antiga Regime. In: _____ & SOUZA, Evergton Sales (orgs). *Formas de crer*: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Ed. UFBA, 2006, p.81-105.

BORGES, Célia Maia. As beatas e os inquisidores: representação do diabo para os agentes do Santo Ofício. In: SIMÕES, Bárbara & DAIBERT JR, Robert (org). *Escrituras de Deus e do Diabo*: ensaios de religião, história e literatura. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2012, p. 53-72.

_____. Os eremitas no Brasil-Colônia: Frei Pedro Palácios e a projeção de um modelo de santidade. XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, ANPUH, Natal/RN, julho 2013, p. 1-11.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Vaidades nos Conventos femininos ou das dificuldades em deixar a vida mundana (séculos XVII-XVIII), *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 10, tomo I, 2010, p. 305-322.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. As artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. *Do palco à página*: publicar teatro e ler romances na época moderna, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

CUBÍE, Juan Bautista. Em defesa das mulheres das calúnias dos homens: com um catálogo das espanholas que mais se destacaram nas Ciências e nas Armas. Trad. Dafne Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012 [1768].

DARNTON, Robert. *Poesia e polícia*: redes de comunicação na Paris do século XVIII. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, cartas e guias*: casamento e espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, FLUP, 1995.

FERRO, Carolina Chaves. *Terremoto em Lisboa, tremor na Bahia:* um protesto contra o donativo para a reconstrução de Lisboa (1755-1757). Dissertação (mestrado em História), UFF, Niterói, 2009.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. "*Moviome a escribir este libro, el deseo de reunir en un cuerpo, lo que no he podido hallar en libro alguno"*: reflexões sobre evidências de circulação e de apropriação de saberes e práticas científicas na obra de Materia Medica Missioneira de Pedro de Montenegro (1710). In: ALVIM, Márica

Helena (org.). *Conhecimento, cultura e circulação de ideias na América Colonial Luso-hispânica.* Santo André: Universidade Federal do ABC, 2014, p. 21-50.

_____ & DILLMANN, Mauro. "A Vossa graça nos nossos sentimentos": a devoção à Virgem como garantia da salvação das almas em um manual de devoção do século XVIII. *Revista Brasileira de História*, v.32, n.63, jan.-jun. 2012, p.83-118.

_____ & _____. Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII, *Topoi, Revista de História,* v. 14, n. 27, 2013, p. 285-317.

FRANCO, João. *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomazia de Jesus, terceira professa da Venerável Ordem de S. Domingos.* Lisboa, na oficina de Miguel Manescal da Costa, impressor do Santo Ofício, 1757.

JAPIASSU, Hilton & MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia.* 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

JULIA, Dominique. Leituras e Contra-Reforma. In: CHARTIER, Roger & CAVALLO, Guglielmo. *História da leitura no mundo ocidental.* São Paulo: Ática, 1999, p. 79-116.

KESSEL, Elisja Schulte van. Virgens e mães entre o céu e a terra. As cristãs no início da Idade Moderna. In: *História das Mulheres no Ocidente*, do Renascimento à Idade Moderna v. 3. Porto: Afrontamento, 1991, p. 181-227.

MANGANARO, Patrizia. Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia. In: Memorandum, 6, 3-24. Disponível em: http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos06/manganaro01.htm. Acesso em: 2 jan. 2010

MARTINS, William de Souza. Representações femininas na obra do padre Manuel Bernardes (1644-1710), *Lócus:* Revista de História, Juiz de Fora, v.17, n.2, 2011, p. 35-55.

_____. Um espelho possível de santidade na Bahia colonial: madre Vitória da Encarnação (1661-1715), *Revista Brasileira de História,* São Paulo, v. 33, n. 66, 2013, p. 209-227.

MORUJÃO, Isabel. Poesia e santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do séc. XVIII, *Via Spiritus,* n. 3, 1996, p. 235-261.

_____. Incidências de 'esperança mística' num solilóquio de sóror violante do céu 'para a agonia da morte', Os 'últimos fins' na cultura Ibérica (XV-XVIII), *Revista Fac. Letras – Línguas e Literaturas*, VIII, Porto, 1997, p. 205-235.

_____. Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa, *Via Spiritus,* 15, 2008, p. 163-194.

_____. Entre a voz e o silêncio: literatura e espiritualidade nos mosteiros femininos, *Rever,* ano 11, n. 1, jan. jun. 2011, p. 35-54.

_____. *Por trás da grade:* poesia conventual feminina em Portugal (sécs. XVI-XVIII). Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2013.

SALES SOUZA, Evergton . Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências. CEM Cultura, Espaço & Memória, v. 3, 2012, p. 45-62.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis (org.). *Formas de crer:* ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Edufba, 2006, p. 81-106.

SANTOS, Zulmira; MENDES, Paula Almeida; NEMÉSIO, Inês. *Fontes para o estudo da santidade em Portugal na Época Moderna.* Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal, 2013.

SILVA, Innocêncio. *Dicionario bibliographico portuguez*. Estudos de Innocencio Francisco da Silva aplicáveis a Portugal e ao Brasil. Lisboa: Imprensa Nacional, Tomo III, 1859.

TEIXEIRA, Faustino. Apresentação. In: KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*: com reflexões e oração de São Francisco de Sales. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

Os apóstolos dos sertões brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX

The apostles of Brazilian backlands: an analysis of the method and the results of the Italian Capuchin religious missions in the XIXth century

Alexandre de Oliveira Karsburg

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100004

Alexandre de Oliveira Karsburg é doutor em História Social pela UFRJ, bolsista de pós-doutorado da FAPERGS/CAPES e professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) (alexkarsburg@yahoo.co.br).

Artigo recebido em 29 de dezembro de 2014 e aprovado para publicação em 7 de abril de 2015.

Resumo

O método missionário utilizado pelos frades capuchinhos em território brasileiro no século XIX baseava-se em dois pressupostos principais: itinerância e pregação. Foram ouvidos por milhares de pessoas, de norte a sul do Brasil, buscando incutir culpa e mudança urgente nos comportamentos antes que o juiz do final dos tempos chegasse. A segunda vinda de Cristo era anunciada para breve, cabendo ao fiel seguir os ensinamentos dos frades para que pudessem alcançar a "salvação da alma". Este artigo tem por objetivo, portanto, analisar as práticas religiosas dos frades e o primeiro desdobramento surgido entre os povos atingidos pelas pregações. Estimuladas a praticar atos penitenciais, pessoas reuniram-se em comunidades procurando preservar o que os agentes do Evangelho haviam ensinado. Adaptando o discurso dos missionários, leigos criaram "fraternidades", prescindindo da intermediação do Estado e da Igreja, e tornando-se suspeitos para as autoridades por se organizarem fora do controle institucional.

Palavras-chave: Missão religiosa; capuchinhos italianos; século XIX; Estado; Igreja; religiosidade.

Abstract

The missionary method used by Capuchin friars in Brazil in the XIXth century was based on two main assumptions: itinerancy and preaching. They preached to thousands of people, from north to south of Brazil, trying to instill guilt and urgent change in behavior before doomsday came. The second coming of Christ was announced to happen soon, and the believers should follow the lessons of the friars in order to achieve "salvation of the soul." This article aims therefore to analyze the religious practices of the friars and the first consequences emerged among people affected by their preaching. Encouraged to practice penitential acts, people gathered in communities trying to preserve what the agents of the Gospel had taught. Adapting the speech of the missionaries, laymen created "fraternities", dispensing with the intermediation of the State and the Church, and became suspicious to the authorities for organizing themselves outside the institutional control.

Keywords: religious mission; Italian capuchins; XIXth century; State; Church; religiousness.

Résumé

La méthode missionnaire utilisée par les capucins au Brésil au XIXe siècle reposait sur deux principes de base: l'itinérance et la prédication. Ils se sont fait entendre par des milliers de personnes du nord au sud du Brésil, dans le but d'inculquer la culpabilité et le changement urgent dans le comportement avant que le juge dernier n'arrive. La seconde venue du Christ ne devrait pas tarder, et les fidèles devraient suivre les enseignements des frères pour obtenir le "salut de l'âme." Cet article vise donc à analyser les pratiques religieuses des frères et leur première conséquence parmi les personnes touchées par la prédication. Encouragés à pratiquer des actes de pénitence, les gens se sont rassemblés dans des communautés qui cherchaient à préserver ce que les agents de l'Évangile avaient enseigné. En adaptant le discours des missionnaires, des laïcs ont créé des «fraternités», indépendamment de l'intermédiation de l'État et l'Église, et sont devenus suspects aux autorités du fait de fuir du contrôle institutionnel.

Mots-clés: mission religieuse; capucins italiens; XIXe siècle; État; Église; piété.

O Império dos capuchinhos

A presença de missionários religiosos a serviço do Império brasileiro foi uma constante no território nacional por quase todo o século XIX, tendo alcançado o auge entre 1840 e 1860. O principal grupo de missionários a atuar no Brasil imperial foi sem dúvida o dos capuchinhos italianos, o que fez com que o período fosse chamado de "o século dos capuchinhos".[1] Sua vinda esteve condicionada ao interesse do governo brasileiro em integrar o índio à vida social e econômica do país. Em linhas gerais, o governo investia em missionários estrangeiros para que atraíssem os índios às aldeias a fim de catequizá-los e inseri-los no circuito de produção econômica. Era necessário mostrar-lhes as vantagens de viver aldeados. De acordo com Kaori Kodama (2009: 244), "embora a presença de um catequista fosse considerada necessária para as aldeias, divergia-se sobre quais seriam os mais aptos para a tarefa, se párocos nacionais ou estrangeiros".[2] No Segundo Reinado abriram-se as portas para os capuchinhos italianos, que, considerados os sucessores dos jesuítas na evangelização dos indígenas, vieram para o Brasil por "chamado explícito do governo" para trabalhar em missão oficial (Kodama, 2009: 125).

As atividades principais dos capuchinhos durante o período imperial eram evangelizar os índios e fazer missões populares com o objetivo maior de colaborar com o governo na pacificação dos tumultos políticos da época (Azzi, 1975b: 127). Muitos deles foram efetivamente missionários entre os índios; outros ficaram a serviço dos bispos que os enviavam às paróquias no intuito de realizar "Santas Missões"; houve ainda os que se tornaram missionários itinerantes junto às populações do interior, trabalhando inclusive como agentes do governo "especializados na neutralização de revoltas populares agrárias" (Palácios, 2012: 198).[3]

A ordem dos frades menores capuchinhos (O.F.M. Cap.) teve origem no século XVI, na Itália, fundada por Mateus de Bascio. Ela surgiu por iniciativa de integrantes da ordem franciscana, na verdade uma dissidência que procurou retomar a espiritualidade original de Francisco de Assis e seus primeiros companheiros quando formavam um pequeno grupo de irmãos leigos que obtiveram permissão do papa Inocêncio III para viver como eremitas, peregrinos, e mendigar seu sustento nas cidades do norte italiano do século XIII (Le Goff, 2010; Frugoni, 2011). Três séculos depois, ao buscar no ramo espiritual dos primeiros franciscanos diretrizes de comportamento, os capuchinhos deram ênfase à pobreza evangélica, à oração, à solidão e ao

silêncio, mas conciliando essa existência com o trabalho pastoral nas comunidades (D'Alatri, 1998: 143). No século XIX, os capuchinhos se tornaram uma das ordens religiosas ligadas à Sagrada Congregação da *Propaganda Fide*, órgão do Vaticano especialmente voltado para o treinamento de missionários que os preparava para atuar como catequistas em diversos países do mundo, em todos os continentes.[4] Inspirados no santo fundador Francisco – que alternava "ação urbana e retiro eremítico", e o "apostolado no meio dos homens com a regeneração na e pela solidão" (Le Goff, 2010: 37) – e a serviço da Santa Sé, os capuchinhos chegaram ao Brasil imbuídos de verdadeiro espírito missionário e voltados para a "reconquista das almas perdidas do Novo Mundo". Se a regra original capuchinha os orientava a consagrar a maior parte do tempo à meditação, e se somente quando "empurrados pelo espírito impetuoso deviam descer da montanha para falar ao povo" (Chatêlier, 1995: 22), no Brasil alguns frades se lançaram à estrada, tornando-se peregrinos missionários em busca das "almas perdidas".

Da parte do governo brasileiro, havia a preocupação de identificar se entre os religiosos havia algum com ideias políticas divergentes das instituições do Império – unitário, monárquico e calcado na escravidão[5] –, pois era de conhecimento das autoridades que o número de refugiados italianos vinha crescendo em função das guerras na península. Era fundamental, então, investigar se por baixo da batina não se escondiam homens com intentos "revolucionários" orientados pela ideia de República. Muitos capuchinhos eram originários do Piemonte, Reino da Sardenha, berço dos principais líderes que vinham tentando unificar a Itália à custa de guerras contra Roma.[6] A averiguação dos frades recém-chegados era para evitar a entrada de religiosos republicanos, certamente o temor maior de um país monárquico que, além de estar cercado de pequenas repúblicas, pouco tempo antes havia enfrentado, em seu próprio território, uma sedição republicana.[7]

O método apostólico dos capuchinhos

Uma das formas encontradas pelos capuchinhos para reavivar a fé nas pessoas e guiá-las na "sã moral" era exortá-las a participar de obras como a ereção de cruzeiros, a reforma ou construção de cemitérios, capelas e igrejas. Incentivar e estar à frente dessas operações fazia parte do método dos frades italianos, tendo sido essas verdadeiras marcas de sua presença no Brasil o que orientou, não muitos anos depois, as ações de missionários como o padre Ibiapina e beatos como Antônio Conselheiro.[8] Encontrando receptividade nas autoridades locais, os religiosos passavam então a animar o povo com "palavras ardentes e rudes", eloquência "arrebatadora e feroz queimando como brasa", algo que, segundo Câmara Cascudo, era típico dos capuchinhos (*apud* Azzi, 2001: 48). Vistos como homens "de ver-

dadeira fé, inteligência, sincera adesão à glória de Nosso Senhor, de moralidade e exemplo de santidade",[9] os religiosos exerciam um apelo junto às pessoas que surtia efeito imediato. Em pouco tempo, onde nada havia ou o que existia estava em ruínas, erguiam-se igrejas, capelas, muros de cemitérios ou cruzeiros que se tornavam objeto de veneração. Por essa capacidade de mobilização e ordenação social, os capuchinhos foram recebidos com grande simpatia pelas lideranças das vilas. Muitas vezes as autoridades locais pediam aos bispos que os frades se tornassem vigários das vilas.

Os artifícios utilizados pelos capuchinhos para reavivar a fé ou conclamar o povo a auxiliar em obras eram geralmente bem aceitos pelas autoridades locais. Contudo, havia quem desconfiasse da metodologia empregada por eles, como o pároco da freguesia de Rio Claro, José Antônio da Silva Chaves, que também era secretário da diocese fluminense. Esse padre fez duras críticas aos capuchinhos. Em carta de 18 de outubro de 1846 ao bispo fluminense dom Manoel do Monte, o padre Chaves declarou que eles estavam em missão religiosa no interior da província do Rio de Janeiro, "onde têm feito grande colheita de dinheiro por todos os meios os mais vis". Segundo ele, os frades "agora andam com uma tropa de bestas carregadas, pregando contra a escravatura no Brasil e dizendo que os *pretos estão forros*, como pregaram aqui em Rio Claro. Ao mesmo tempo, pedem e têm chamado escravos para os servirem". O padre até poderia simpatizar com essa posição dos missionários que se mostravam contrários à escravidão, porém não os perdoava por quererem firmar seu crédito sobre o descrédito do clero nacional, "inculcando virtudes próprias e insinuando ao povo rude que a Missa e os demais Sacramentos nenhum valor têm [se] celebrados por Ministros em pecado mortal".[10]

De acordo com Marta Amoroso (2006: 224), os capuchinhos italianos condenavam qualquer forma de trabalho escravo, mensagem que a missão veiculava na Europa como forma de defender a autonomia do projeto missionário em relação à política do governo imperial brasileiro. Nas publicações divulgadas em países europeus, os frades registravam seu desconforto com a oficialidade do regime escravocrata que imperava no Brasil (Amoroso, 2006: 513). Essa indisposição de missionários para com a escravidão na verdade já existia entre jesuítas como Antônio Vieira, que chegou a ser expulso do Brasil em 1661 por pregar um mundo para os indígenas livre do mundo colonial (Serafim Leite *apud* Hoornaert, 2008: 90).

Sentindo-se ofendido pelos discursos, o padre Chaves saiu em defesa do grupo dos párocos contra-atacando os frades com o recurso em que estes eram mestres: a pregação. Dirigiu-se ao povo argumentando que "o valor dos Sacramentos não dependia das virtudes ou merecimentos dos Sacerdotes, que estes não eram senão instrumentos de que Deus se servia para fazê-los e ministrá-los". Suas prédicas, contudo, não surtiram efeito, pois os fiéis não

mais participavam das missas e vinham se negando a batizar os filhos na igreja, preferindo antes fazê-lo com os capuchinhos. O padre afirmou que não estranhava esse procedimento, pois sabia que o povo gostava de novidades e, por isso, deixou-se envolver pelas "Missões e [pelo] aspecto das barbas grandes dos Missionários", correndo ao encontro deles e os chamando de "Padres Santos". O fascínio que a população sentia por aqueles "apóstolos do Evangelho" minava o poder do pároco, por isso as queixas.

Ao vislumbrar religiosos como os italianos, o povo rendeu-lhes veneração por associá-los aos profetas bíblicos, principalmente pelas barbas longas – "símbolo profético e sinal da renúncia a toda vaidade" –, mas também pela coragem de enfrentar as asperezas do sertão vestindo sandálias e hábito rústico, levando existência de total despojamento e desconforto (Azzi, 2001: 48). A vida apostólica e a perfeição evangélica transformaram os capuchinhos em legítimos seguidores de Cristo. Vistos muitas vezes em oposição aos párocos, os frades se transmutaram em "santos" capazes de atender aos anseios e expectativas da população, que, entusiasmada com essa angélica presença, abandonava seus afazeres para segui-los com o objetivo de aprender maneiras de levar uma vida santa e salvar a alma. Prolongando o tempo ao lado dos missionários, os devotos poderiam, ainda, testemunhar a realização de milagres, pois acreditavam que a santidade poderia se manifestar nesses autênticos representantes de Deus.

Conforme o padre José Antônio da Silva Chaves, os capuchinhos perceberam a influência que exerciam sobre as pessoas e aproveitaram-na em seu próprio interesse; tão logo conseguiam o que queriam, porém, davam fim às suas pregações e iam embora, deixando o povo "em maiores erros, crimes e ignorância". Tentando conter o "fanatismo religioso", o padre diz ter rebatido algumas expressões mal ditas pelos capuchinhos – como "os pretos estão forros" – e procurado instruir o povo para que não tomasse as palavras dos frades em seu sentido literal. Talvez tenha esclarecido aos negros que as promessas feitas pelos missionários se referiam à liberdade da alma e não se ligavam à condição do cativeiro. Seja como for, o sacerdote estava contrariado e concluiu: "não posso esperar que homens com semelhante espírito tenham cá vindo para fazer bem algum ao povo, [pois] só procuram o seu interesse para voltarem com o que pilham do nosso País". Após este desabafo, pedia desculpas ao bispo fluminense por estar usando "destas expressões e ser um pouco franco no meu juízo", mas tudo o que afirmava vinha de seu testemunho e do que ouvira de "pessoas instruídas e muito religiosas" igualmente desconfiadas das intenções dos capuchinhos e preocupadas com o resultado de suas missões entre o povo.[11]

As "Santas Missões", segundo Cândido da Costa e Silva (1982: 37), possuíam forte apelo dramático, gerando emoções, decisões intempestivas e comportamentos imprevisíveis. O anúncio de que frades se aproximavam para dar início à missão era "uma boa nova que corre

célere de boca em boca por léguas em torno". A missão durava, em média, de cinco a dez dias, e sua dinâmica envolvia a todos pelas atividades propostas pelos religiosos. Ainda de madrugada, o missionário despertava o povo circulando pelas ruas entoando benditos – orações de benção – a caminho da igreja. Uma vez reunidos no templo, fazia-se a prática, também chamada de catecismo ou instrução, onde se falava sobre os sacramentos; na celebração da missa o povo cantava ofícios a Nossa Senhora. Findo o ritual, e para preencher o tempo restante, realizavam-se atividades distintas, como o atendimento às mulheres em confissão, batismos, crismas, casamentos e catequese das crianças. No turno da tarde havia cursos para os homens e, a seguir, a principal pregação do dia, em que os missionários proferiam discursos sobre os mandamentos e sobre os "Novíssimos do Homem" (Silva, 1982: 39-40). Nesse instante, os frades utilizavam recursos variados para chamar a atenção, ameaçando, inclusive, lançar o crucifixo no chão fazendo menção de pisá-lo. E entre brados de arrependimento e choros dos espectadores, os capuchinhos davam fim à pregação naquele dia. Durante as primeiras horas da noite recebiam os homens para a confissão e para a crisma.

As pessoas se viam absorvidas pela missão que se iniciava no romper do dia e entrava, muitas vezes, noite adentro. Envolvidas pelos atos religiosos, eram também exortadas a prestar serviços úteis à comunidade, como limpeza de estradas, abertura de cacimbas d'água, reforma de cemitérios e capelas e construção de cruzeiros. Todas essas tarefas eram realizadas com "motivação penitencial, expiatória, sendo o trabalho visualizado como pena, exercício de virtude" para afastar o ócio, o principal "inimigo da alma" (Silva, 1982: 40). O esforço e o suor eram oferecidos a Deus para abater na conta dos pecados. Os missionários procuravam deixar em atividade a numerosa população para assim evitar desordens que naturalmente surgiam em tão grandes aglomerações.

Em relação à temática das missões, predominavam os quatro pontos dos "Novíssimos do Homem": a morte, o juízo, o inferno e o paraíso – "morte certa, hora incerta; inferno ou céu para sempre; juízo rigoroso".[12] Em torno disso os missionários assentavam suas pregações, fazendo "convite à conversão provada na penitência" com o fim de dar ao povo a oportunidade de alcançar a salvação da alma. Fiéis seguidores dos frades mendicantes medievais, maximamente do ramo espiritual dos franciscanos, os capuchinhos italianos do século XIX "ergueram suas vozes como intérpretes do caos, do incompreensível", lançando as palavras em nome de Deus e procurando "dissolver as contradições da vida, através da eloquência a um só tempo agressiva, chã e patética. Visavam despertar a sensibilidade dos ouvintes e apontar a podridão do túmulo, a angústia do juízo e a possibilidade do inferno" (Silva, 1982: 42). Com discursos dessa natureza, entende-se assim a atitude das pessoas que lançavam ao fogo pertences

vistos como sinal evidente do pecado, pois ligados ao luxo, à ostentação e à vaidade. Temiam o momento de enfrentar o juízo final e ser condenadas às chamas do inferno.

O apostolado dos frades tinha por característica o modelo itinerante de missão, ou seja, como missionários peregrinos os frades pregavam durante certo tempo e depois iam embora, "não olhando para trás" (Fragoso, 2008: 231). O método era visto como adequado para atingir o maior número de pessoas, que geralmente se encontravam espalhadas pelos sertões[13] e não tinham o hábito de participar de celebrações religiosas. Porém, finda a ação missionária e com os frades seguindo adiante, os devotos, de tal modo excitados pela pregação dos religiosos, lançavam-se a práticas que amalgamavam elementos de sua própria cultura com o que haviam interpretado dos ensinamentos dos religiosos. O resultado dessa "adaptação criativa" foi o surgimento de movimentos populares espontâneos de vivência do sagrado, formas originais de religiosidade que geralmente causavam preocupações aos párocos e às autoridades pela autonomia desenvolvida (Hoornaert, 2008: 80). Como afirmou o padre Chaves, após a passagem dos capuchinhos pela freguesia de Rio Claro o povo ficou "em maiores erros, crimes e ignorância", restando a ele tentar orientar e refrear as primeiras manifestações religiosas surgidas entre os fiéis.

A "sociedade dos penitentes"

As pregações dos missionários repercutiram de modo distinto entre os espectadores, havendo quem reagisse se lançando aos rigores da vida penitencial imitando o estilo dos frades. Geralmente longe da ingerência do clero e agregando elementos da cultura popular à religião, indivíduos se tornaram uma ameaça à segurança pública e privada, como ocorreu no interior cearense em 1845,[14] depois da passagem de um capuchinho. Procurando viver segundo os preceitos aprendidos com o missionário, um grupo de homens criou a "sociedade dos penitentes e defensores da Cruz" e passou a peregrinar pelo interior da província. O caso ganhou repercussão e exigiu das autoridades locais e depois provinciais medidas enérgicas para interromper a ação daquela "confraria" que estava coagindo os moradores a aderir à sua "seita" sob o argumento de que os pecadores, caso não se convertessem, teriam sua almas consumidas pelo fogo do inferno.

Por ser inusitado, o episódio mereceu constar no relatório de 1846 do ministro da Justiça José Joaquim Fernandes Torres: na "comarca do Crato, na província do Ceará, apareceram reunidos em sociedade indivíduos denominando-se penitentes, ou defensores da Cruz, que, mal compreendendo o verdadeiro sentido da palavra Divina, anunciada pelo Frei Caetano [de Messina], entenderam que a religião católica impõe a obrigação de orar continuamente e de

praticar a mais austera penitência". Apresentaram-se armados e em grande número, cercando as casas de particulares e "obrigando os moradores a sustentá-los e a observar os seus preceitos religiosos", sendo necessário, então, "dissolver tal sociedade, o que facilmente se conseguiu mediante os esforços de alguns homens cordatos e as frequentes prédicas dos párocos das respectivas freguesias".[15] Nessas situações, quando a ordem pública estava ameaçada, exigia-se o trabalho conjunto dos poderes civis e eclesiásticos,[16] com os primeiros utilizando a força das armas e os segundos orientando pela ação das palavras. De norte a sul do Brasil, a partir da década de 1840 foram vários os casos de grupos se reunindo tentando reproduzir o que os missionários haviam ensinado. Um dos casos mais célebres ocorreu no Rio Grande do Sul em 1848, e envolveu um eremita italiano chamado João Maria de Agostini, que reuniu em torno de si milhares de fiéis que acreditavam ser ele um enviado de Deus na terra (Karsburg, 2012; 2014). Esse italiano daria origem ao santo popular denominado "Monge João Maria", cultuado até os dias de hoje nos três estados do sul do Brasil e também em São Paulo, principalmente na região de Sorocaba.

Entre os milhares de católicos atingidos pelas "pregações de choque" dos religiosos, "nas quais ameaça e superculpabilização ocupavam um lugar preponderante" (Delumeau, 2003: 302),[17] a natureza do despertar religioso nem sempre resultava em algo benéfico à sociedade, ao Estado e à Igreja. Em países europeus do início do século XIX, os frades tentavam contrabalançar os sermões, ora apresentando-os com "doçura", ora com "severidade". No Brasil a prática era ao contrário, pois, devido à leitura que fizeram da moral do povo – que só pode ter saído do "inferno", segundo declarou frei Gregório de Bene[18] –, a iminência do juízo final foi a tática deliberada para suscitar nas consciências o sentimento do pecado, podendo este ser expiado pela penitência e a oração. Apesar do teor "apavorante" das pregações, ou por causa disso, os missionários deixaram impressões positivas por onde passavam, provocando o despertar religioso nas populações que os veneravam como "homens santos".

Devido à característica da religiosidade brasileira, que prescindia do clero para a vivência do sagrado, a atitude dos indivíduos que fundaram a "sociedade dos penitentes e defensores da Cruz" nos sertões cearenses em 1845 é bom exemplo para demonstrar os limites das "santas missões" operadas pelos capuchinhos italianos. Em casos como esse, os fiéis ultrapassaram o que lhes fora informado, causando preocupação às autoridades pelo comportamento autônomo e agressivo. Uma vez encerrada a ação missionária, o povo aceitava as tradições ensinadas pelos pregadores, agregando-as à sua experiência empírica do sagrado, criando assim uma forma original de vivência do Evangelho. Imitando os frades, acreditavam poder alcançar a perfeição moral e, consequentemente, a salvação da alma.

Considerações finais

Nas duas últimas décadas, o campo historiográfico avançou a respeito das interpretações sobre o período e sobre as práticas missionárias dos capuchinhos. Partindo dos registros dos próprios frades e de estudos de caso como o utilizado neste artigo, foi possível reavaliar posições universalistas que a historiografia moderna construiu sobre o método franciscano (e capuchinho) de missão. As dimensões discursiva e pragmática foram incorporadas à análise visando uma aproximação das categorias missionárias, o que verdadeiramente consolidou certos aspectos da nova geração de estudos, como por exemplo a absoluta submissão dos capuchinhos como funcionários assalariados aos programas oficiais e a ausência de projetos autônomos das missões dos frades italianos, o que levou muitas vezes seus protagonistas a atuar de forma bastante controversa.[19]

Os missionários continuaram a agir nos quatro cantos do Brasil durante o restante do século XIX, o que fez surgirem outras sociedades autônomas e inúmeros indivíduos que procuraram seguir o estilo de vida e a aparência destes "santos peregrinos", configurando-se, então, movimentos perigosos para a ordem social e religiosa pretendidas. Talvez os frades não tivessem planejado prestar esse desserviço às autoridades brasileiras, mas um dado é certo: eles não aceitavam estar sujeitos às ordens do poder secular, o que ocasionou não poucos conflitos entre eles e os representantes do Estado Imperial. Esse comportamento controverso e arredio dos missionários era perigoso para as pretensões do Estado que visava criar súditos fiéis. No entanto, naquele momento (meados do século XIX), poucos perceberam o que a médio e longo prazo se confirmaria: os frades italianos, acreditando prestar serviço a Deus colocando a salvação ao alcance das pessoas comuns, foram uma das matrizes das diversas manifestações religiosas populares consideradas heterodoxas que o Brasil conheceu nos séculos XIX e XX. A "sociedade dos penitentes" no Ceará, em 1845, foi o primeiro indício de um comportamento que ganharia espaço no interior brasileiro nas décadas seguintes, de que o Arraial de Canudos (1893-1897), no interior da Bahia, e as "cidades santas" durante o Movimento do Contestado (1912-1916), no planalto catarinense, são nossos exemplos mais conhecidos.

Notas

1 Embora usassem longas barbas, os capuchinhos italianos não devem ser confundidos com os missionários franceses ou os capuchos portugueses, ambos chamados de "barbadinhos". Trata-se de um equívoco apontado pela literatura especializada, como já expôs o historiador franciscano Francisco Leite de Faria (1954, 1982).

2 Para detalhes desta divergência entre os políticos da época do Império, ver Kodama (2009: 243-260).

3 As Santas Missões e o programa de "Catequese e Civilização" do Império seguiram uma cartografia bastante objetiva, que incidiu sobre as aldeias e a territorialidade indígenas, identificadas no período como uma das fronteiras a serem conquistadas pelo Império (Carneiro da Cunha, 1992; Amoroso, 2014). Por outro lado, os frades também atuaram em territórios marcados por movimentos sociais, mas, segundo Palácios (2012), sem muito sucesso.

4 A *Propaganda Fide* era uma tentativa da Santa Sé de desfazer o domínio absoluto que o padroado exercia sobre as missões em países como o Brasil, instruindo os missionários a agir em obediência e fidelidade aos interesses de Roma. Acreditando na supremacia da religião sobre a política, os capuchinhos podem ser considerados, de certo modo, ultramontanos. Segundo Guilherme Pereira das Neves (2009: 415), a postura "dita ultramontana" se traduzia numa série de medidas ou de atos que buscavam reafirmar, no fundo, o primado da religião sobre a política. Por isso os capuchinhos podem ser considerados ultramontanos, não somente porque defendiam o primado político da Santa Sé sobre as nascentes nações, mas porque acreditavam que era a religião que levava a Deus e à salvação da alma.

5 O Estado Imperial brasileiro foi construído e consolidado com base no centralismo, no monarquismo e no escravismo, segundo se pode aferir a partir dos estudos de Mattos (1990), Carvalho (1996) e Ferreira (2006).

6 De acordo com uma lista de seis frades italianos que chegaram ao Brasil em 30 de novembro de 1847, a metade era do Piemonte (Arquivo Nacional – AN, Série Justiça, IJ1-998, 1846-1852).

7 Refiro-me à Revolução Farroupilha (1835-1845) no Rio Grande do Sul.

8 É o que se pode intuir a partir das fontes que apresentarei adiante e de estudos como os de Della Cava (1976), Souza (2007) e Carvalho (2008).

9 Declaração dos vereadores da vila de Itapemirim a respeito do frei Paulo Antônio de Casas-Novas, no abaixo-assinado de 9 de julho de 1845 enviado ao bispo diocesano (Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ, CO-35, Correspondências Diversas, 1845-55).

10 Documento do cônego José Antônio da Silva Chaves, secretário do bispado e pároco da freguesia de Rio Claro, ao bispo dom Manoel do Monte, 18 de outubro de 1846 (ACMRJ, CO-23 – 1826 a 1889).

11 A forte reação do padre Chaves vincula-se ao contexto de contra-ataque do clero secular, nacionalista e de "tendência regalista", segundo Riolando Azzi (1975: 137), à presença cada vez mais constante dos religiosos estrangeiros no Brasil daquela época. Assim como ele, padres de São Paulo também escreviam a respeito dos privilégios concedidos aos frades, mostrando todo o seu descontentamento com a situação.

12 Compêndio da Doutrina Cristã criado no Concílio de Trento no século XVI e ainda utilizado pelos padres missionários no século XIX (Silva, 1982: 41). No Brasil, foi inserido em 1707 nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia para servir de guia aos pregadores de então.

13 Utilizo o termo sertão tal como o entendiam as autoridades, os viajantes e os missionários do século XIX, ou seja, como sinônimo de território pouco habitado, desconhecido, geralmente hostil pela presença de indígenas, de geografia que variava entre florestas, matas ou desertos. Contudo, o termo é mais complexo que isso, pois ocupou lugar de destaque no imaginário popular entre os séculos XVI e XVIII e na literatura brasileira desde o século XIX. Entendido ora como fronteira, temerária e alvissareira, ora como local de sacrifício dos desbravadores destemidos, foi um lugar "mítico, ignoto e hostil" (Malheiros, 2008: 69). Sobre as diferentes significações do termo, consultar Amado (1995), Mader (1995) e Lima (1999).

14 Sobre a "sociedade dos penitentes", o governo da província do Ceará fez um primeiro comunicado ao ministro da Justiça em junho de 1845. Em 17 de julho, afirmou que o chefe de polícia fora até a região dos fatos

para perseguir com rigor os criminosos. Prometeu o presidente da província que em breve enviaria relatório circunstanciado, acrescentando: "não pouparei meios para conservar esta província em perfeita paz" (Ofício do presidente da província do Ceará, Ignácio Corrêa de Vasconcelos, ao ministro da Justiça, 17 de julho de 1845. AN, Série Justiça, IJ1-262).

15 Biblioteca Nacional – BN, Setor de Periódicos, Relatório do ministério da Justiça – RMJ, 1846, p. 16.

16 Em 17 de outubro de 1845, o ministro da Justiça comunicou ao bispo de Pernambuco, Antônio Paulino Limpo de Alves, os "excelentes serviços prestados pelos párocos da província do Ceará contra o fanatismo da dita Sociedade dos Penitentes" (AN, Série Justiça, I*J1-8* f. 31).

17 Jean Delumeau cita estudos sobre a ação dos missionários na Europa da Restauração, de 1815 a 1830, confirmando que as pregações eram voltadas mais para o "temor do que para o amor" (2003: 302-307).

18 Declaração feita pelo frade em carta destinada ao bispo dom Manoel do Monte em 1 de maio de 1845 (ACMRJ, CO 02, Correspondências Recebidas (1825-1910), Primeiro Maço 1829-1894).

19 Entre as pesquisas que contribuíram para essa "guinada" com relação às análises que partiram das inscrições e performances capuchinhas relativas às santas missões e ao programa de catequese e civilização dos índios, destacam-se as de Carneiro da Cunha (1992), Daher (2002), Amoroso (1998 e 2014), Santos (2012) e Palacios (2012).

Referências bibliográficas

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 145-151. Disponível em: http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/169.pdf.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 13, n. 37, jun. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 mar. 2011.

_____. *Catequese e evasão: etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895).* Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo, 1998b.

_____. A primeira missa: memória e xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82). In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 209-233.

_____. *Terra de índio. Imagens em aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014, vol. 1.

AZZI, Riolando. Os Capuchinhos e o movimento brasileiro de reforma católica do século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 137, mar. 1975, p. 123-139.

_____. *A Sé primacial de Salvador. Período imperial e republicano*, vol. II. Salvador/ Petrópolis: UCSAL/ Editora Vozes, 2001.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). Política indigenista no século XIX. In: *História dos índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992, p. 133-154.

CARVALHO, Ernando Luiz G. de. *A missão Ibiapina*. Passo Fundo: Gráfica Editora Berthier, 2008.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro das Sombras: a política imperial.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Relume-Dumará, 1996.

CHÂTELIER, Louis. *A Religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno. Séc. XVI - XIX.* Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

D'ALATRI, Mariano. *Os capuchinhos das Marcas – Uma história franciscana.* Porto Alegre: EST Edições, 1998.

DAHER, Andrea. *Les singularités de la France equinoxiale. Histoire de la mission des pères capucins au Maragnan (1612-1615).* Paris: Honoré Champion, 2002, vol. 1.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro.* Trad. Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18).* 2 vol. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003.

FARIA, Francisco Leite de. *Os barbadinhos franceses e a Restauração pernambucana.* Coimbra: Coimbra Editora, 1954.

_____. *Os capuchinhos em Portugal e no Ultramar português.* Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1982.

FERREIRA, Gabriela Nunes. *O Rio da Prata e a consolidação do Estado Imperial.* São Paulo: Hucitec, 2006.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875). In: BEOZZO, José Oscar (org.). *História da Igreja no Brasil. Segunda época. A Igreja no Brasil no século XIX.* Tomo II/2, 2ª ed. Petrópolis: Paulinas / Vozes, 1985.

FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis.* Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época – Período Colonial.* 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 21-152.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *O eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano pela América do século XIX.* Tese de doutorado, PPGHIS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

_____. *O eremita das Américas: a odisseia de um peregrino italiano no século XIX.* Santa Maria: Editora da UFSM, 2014.

KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860.* Rio de Janeiro: Fiocruz/ São Paulo: EDUSP, 2009.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis.* Trad. Marcos de Castro. 9ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional.* Rio de Janeiro: Revam/IUPERJ-UCAM, 1999.

MADER, Maria Eloisa Noronha de Sá. *O vazio: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII.* Dissertação de mestrado. PUC, Rio de Janeiro, 1995.

MALHEIROS, Márcia. *Homens da fronteira: índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX).* Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

MATTOS, Ilmar R. de. *O tempo saquarema: a formação do Estado Imperial.* 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

NEVES, Guilherme Pereira das. A religião do Império e a Igreja. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs.). *O Brasil Imperial*, vol. I: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 377-428.

PALACIOS, Guillermo. Política externa, tensões agrárias e práxis missionária: os capuchinhos italianos e as relações entre o Brasil e o Vaticano no início do Segundo Reinado. *Revista de História*, São Paulo, n. 167, jul./dez. 2012, p. 193-222.

POMPA, Cristina. Leituras do 'fanatismo religioso' no sertão brasileiro. *Novos Estudos. CEBRAP*, São Paulo, v. 69, 2004, p. 71-88.

SANTOS, Fabrício Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800).* Tese de doutorado em História, Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.

SOUZA, Otilia Aparecida Silva. As marcas da alma: reflexões acerca de um grupo de penitentes do Cariri cearense. *Anais do I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões*, João Pessoa, 16 a 18 de julho de 2007.

Cultura confessional e luta por direitos no mundo do trabalho: Belo Horizonte, 1909-1921

Confessional culture and struggle for rights in the world of labor: Belo Horizonte, Brazil, 1909-1921

Deivison Amaral

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100005

Deivison Amaral é doutor em história pela Unicamp (deivisonamaral@gmail.com). A presente pesquisa recebeu auxílio da FAPESP e da CAPES.

Este artigo foi recebido em 29 de dezembro de 2014 e aprovado para publicação em 7 de abril de 2015.

Resumo

Este artigo analisa a luta por direitos de trabalhadores de Belo Horizonte que no início do século XX compartilharam uma cultura militante católica que influenciou sua forma de agir. A cultura confessional conformou estratégias de luta que eram favoráveis aos trabalhadores – a despeito das teses sobre cooptação –, buscavam difundir argumentos religiosos para justificar direitos e, ainda, garantir leis de proteção ao trabalhador. A análise da luta por direitos em Belo Horizonte mostra que os católicos inverteram a lógica de reivindicação das correntes revolucionárias – a ameaça da desordem social – e utilizaram sua representatividade e capacidade de manter a ordem social como principais instrumentos.

Palavras-chave: cultura confessional; luta por direitos; religião.

Abstract

The article analyses the struggle for rights led in the early XXth century by workers of Belo Horizonte (Brazil) which shared a catholic militant culture. The confessional culture produced struggle strategies that were favourable to the workers – in spite of the theories of co-optation – and tried to spread religious arguments in order to justify rights and ensure protection laws. The analysis of the struggle led in Belo Horizonte shows that the catholics inverted the logic of revolutionary claiming – the threat of social disorder – and used their representativeness and ability to maintain social order as a main instrument.

Keywords: confessional culture; struggle for rights; religion.

Résumé

Cet article analyse la lutte pour les droits des ouvriers de Belo Horizonte (Brésil) qui au début du XXème siècle ont partagé une culture militante catholique qui a influencé leur façon d'agir. La culture confessionnelle a produit des stratégies de lutte qui étaient favorables aux ouvriers – malgré les thèses sur la cooptation – et qui cherchaient à diffuser des arguments religieux pour justifier leurs droits et assurer l'adoption de lois de protection du travail. L'analyse de la lutte pour les droits menée à Belo Horizonte montre que les catholiques ont inversé la logique d'action des révolutionnaires – c'est-à-dire la menace du désordre social – et ont utilisé leur représentatitivité et la capacité d'assurer l'ordre social comme instruments de combat.

Mots-clés: culture confessionnelle; lutte pour les droits; religion.

Cultura confessional

O que significa a atribuição de uma identidade cristã em organizações de trabalhadores?

À primeira vista, uma forma de identificar organizações cristãs no meio operário é a referência religiosa em nomes, estatutos ou programas. Embora as formas mais comuns de identificação das associações sejam a referência ao ofício e à localidade, levantamentos recentes apresentam diversas organizações de trabalhadores em que há uma referência explícita a uma identificação cristã no nome, no programa ou nos estatutos.[1] No caso brasileiro, a presença de princípios cristãos em estatutos de organizações de trabalhadores não foi incomum. Esse foi o caso, por exemplo, da União Operária Beneficente de Diamantina, organização mutualista fundada em 1891 que apresentava em seus estatutos o lema "Deus, honra e trabalho", também estampado em estandartes e na própria fachada da sede social.[2] Era comum, além disso, encontrar referências a São José, considerado pelos católicos o protetor dos trabalhadores.[3]

A frequente alusão a símbolos cristãos não garante, entretanto, que as organizações atuassem no que se pode chamar de movimento operário cristão. Nem mesmo a exclusividade de membros cristãos garantiria tal status, uma vez que é preciso considerar a forma de ação dessas organizações. O que definiria, então, uma associação cristã de trabalhadores? Jan de Maeyer (2005: 81-105), ao analisar a identidade cristã na organização dos trabalhadores europeus, aponta a necessidade de atentar para uma cultura confessional, expressa em práticas e valores comuns e observada na experiência. A análise das trajetórias e da experiência do trabalhador[4] torna-se então mais profícua e permite perceber, dentro da cultura operária, especificidades da cultura de trabalhadores cristãos, ou de trabalhadores que compartilham a cultura militante católica.[5]

A cultura militante é um elemento que confere identidade ao trabalhador organizado, e no caso da cultura militante católica o que a torna específica é a centralidade do aspecto confessional na conformação de seu agir, seja nas relações cotidianas, seja na luta por direitos. Reconhecendo a complexidade das correntes ideológicas que constituíram o universo dos trabalhadores brasileiros na Primeira República, procurei entender como se conformou a cultura militante católica em Belo Horizonte, e para isso procurei observar como os elementos confessionais se relacionavam com o mundo do trabalho. O caso da capital mineira é exemplo

privilegiado para a percepção desses elementos confessionais no mundo do trabalho, pois a cidade, fundada em 1897, viu florescer um movimento associativo de trabalhadores em que o catolicismo alcançou primazia em relação às outras correntes e, mais que isso, exerceu a função de organizador social, incentivando a fundação de sindicatos que na década de 1920 atuaram conjuntamente, como uma rede de organizações católicas. Embora não seja possível neste artigo dar conta da presença do catolicismo entre os trabalhadores da cidade na longa duração, é preciso destacar que a cultura militante católica alcançou a supremacia em relação às outras correntes pelo menos até a década de 1930, quando o contexto político do país e a própria orientação da Igreja mudaram a relação de forças entre os trabalhadores e suas organizações na capital mineira.[6] Cabe também lembrar que esse movimento, surgido na primeira década do século XX em Belo Horizonte, foi influenciado pela doutrina social da Igreja e, no contexto específico do Brasil, pela ação restauradora do catolicismo levada a cabo pelos bispos.

A cultura confessional que conformou o tipo de associativismo experimentado em Belo Horizonte foi vista por parte da historiografia como responsável por um suposto insucesso da ação sindical na cidade. Os poucos estudos que analisaram a ação dos católicos em Belo Horizonte atribuem à Confederação Católica do Trabalho – organização congregadora de todas as outras – a culpa por um sindicalismo considerado pouco autônomo e arrefecido. Os estudos de Faria e Grossi (1982) e Dutra (1988) – destaque-se, pioneiros em analisar a questão – classificam o movimento reivindicatório dos trabalhadores em Belo Horizonte como "dócil e dentro da ordem" (1988: 172), até mesmo por sua proximidade com o poder público.[7] Trata-se de uma historiografia que assumiu o discurso da produção militante e atribuiu peso excessivo ao anarquismo. Essa historiografia, ao apontar o sindicalismo revolucionário como o verdadeiro sindicalismo, acabou por ignorar o reformismo ou, quando muito, por lhe reservar análises pejorativas e pouco empíricas.[8] Nesse tipo de produção historiográfica, o catolicismo é frequentemente associado ao conservadorismo, enquanto o anarquismo e o comunismo são identificados como modernos, sobretudo por rejeitarem os valores do capitalismo liberal e buscarem superá-lo pela revolução.

A perspectiva que adoto não se alinha a essa tipologia interpretativa e busca observar na experiência daqueles trabalhadores influenciados pela cultura confessional aspectos menos pejorativos. Trata-se, portanto, de atribuir um protagonismo ao catolicismo militante e aos trabalhadores que se filiaram a sindicatos católicos, com vista a entender sua estratégia de ação e, sobretudo, mostrar a especificidade da cultura militante católica.

A doutrina social da Igreja foi elaborada no curso do século XIX pela ação de intelectuais católicos que refletiam sobre formas de combater os males do sistema capitalista industrial

e, ainda, por uma autocrítica da própria cúpula de Roma em relação à forma de enfrentamento do capitalismo. A pedra angular dessa doutrina foi, sem dúvida, a encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, sobre a condição dos operários, quando pela primeira vez a Igreja abandonou a justificativa exclusivamente relacionada ao abandono da fé, assumiu uma questão moderna e propôs formas práticas de enfrentá-la.[9]

Em resumo, a encíclica reforçava o direito à propriedade privada e a necessidade de harmonia entre as classes sociais, apontando a ação católica como uma prática regeneradora dos malefícios do liberalismo moderno. Condenava as ideias socialistas e anarquistas, pois julgava serem essas ideologias desordeiras e agressoras do direito de propriedade do indivíduo. O documento discutia temas que, para a Igreja, eram fundamentais para a resolução da questão social, como o corporativismo, a harmonia e a cooperação entre as classes, a propriedade privada, o papel do Estado na sociedade moderna; por último, fazia a crítica do socialismo, que perpassava todos os temas anteriores. O Papa Leão XIII tentou com a *Rerum Novarum* lançar um projeto de transformação social que se legitimasse perante a sociedade como a verdadeira modernidade. O que é mais importante para a argumentação aqui desenvolvida é a defesa veemente do associativismo como forma de proteção dos trabalhadores, o que implicou o surgimento entre eles de um catolicismo militante, sempre em disputa com as estratégias revolucionárias.

No Brasil, o impacto da doutrina social iniciada com a *Rerum Novarum* não tardou a aparecer. Em contraste com o panorama europeu, onde já havia movimentos de trabalhadores cristãos organizados antes de 1891, o surgimento de movimentos sociais católicos brasileiros deu-se em decorrência da doutrina social da Igreja.[10] Desde fins do século XIX, havia entre os clérigos brasileiros uma preocupação com a perda da influência política da Igreja após o advento da República e, sobretudo, com o distanciamento dos fiéis. Nesse contexto, os bispos e a militância leiga começaram um projeto político-pastoral conhecido como Restauração Católica que objetivava reconquistar o poder político da Igreja por meio da expansão territorial da sua influência (entre 1890 e 1930 foram criadas 56 novas dioceses) e da reaproximação dos fiéis. Nesse projeto, ganhou centralidade a formação de militantes que difundissem o catolicismo pelo país e, sobretudo, que incentivassem o associativismo baseado na doutrina social de Leão XIII. Essa militância leiga não era formada exclusivamente por trabalhadores que partilhavam uma cultura confessional, pois dela também participavam membros da elite política e patrões que podiam ter interesses próprios, muito embora a ênfase fosse dada àqueles envolvidos diretamente com a questão social. Esse contexto viu se fortalecer o catolicismo militante, formado principalmente por leigos, que impactou a organização de trabalhadores, principalmente em Belo Horizonte.

A cultura confessional de trabalhadores, no Brasil, foi conformada nesse contexto em que a Igreja buscava expansão e investiu na formação de leigos militantes. E foi a manifestação dessa cultura confessional que marcou a especificidade dos trabalhadores adeptos da cultura militante católica. Essa especificidade era expressa principalmente pelas estratégias de ação escolhidas, que, em constante embate contra as correntes revolucionárias,[11] colocavam a moral católica como elemento essencial na luta por direitos para os trabalhadores.

O catolicismo militante e a organização dos trabalhadores em Belo Horizonte

É sabido que alguns estados e cidades brasileiras viram o catolicismo militante formar associações de trabalhadores ainda durante a Primeira República. São Paulo, Ceará, Pernambuco e Minas Gerais foram estados nos quais o movimento associativo católico foi mais ativo, chegando em determinados momentos a ter representação majoritária nas capitais dos dois últimos. Em São Paulo, o Centro dos Operários Católicos fundado em 1899, transformado em Centro Operário Católico Metropolitano em 1907, tinha ramificações pelos bairros da capital e em algumas cidades do interior do estado (Batalha, 2000: 28). No Ceará, o Círculo de Trabalhadores e Operários Católicos São José, fundado em Fortaleza em 1915, realizava atividades voltadas para a educação e o lazer dos trabalhadores, além de ter como finalidade expandir o circulismo no estado (Lima, 2009). Em Pernambuco, a Corporação Operária de Camaragibe e a Federação Operária Cristã foram organizações fortes, lideradas pelo industrial católico Carlos Alberto de Menezes. Em Minas Gerais, uma rede de associações católicas foi criada a partir de 1909 e atingiu o ápice com a fundação da Confederação Católica do Trabalho em Belo Horizonte em 1919. O catolicismo militante, contudo, não era exclusivamente voltado para os problemas dos trabalhadores. Embora o trabalhador tenha ocupado espaço de destaque nas preocupações dos militantes católicos, sobretudo pela centralidade do trabalho na questão social tal como elaborada pela Igreja, esses militantes preocupavam-se também com atividades caritativas, com o fortalecimento da religião em si e com a expansão da moral cristã na sociedade.[12] Em decorrência, também havia associações pias, exclusivamente voltadas para questões religiosas ou para a formação de jovens cristãos, que se ocupavam de ações de assistência social.

Em todo o processo de gestação e implementação do projeto de restauração do catolicismo brasileiro, a consequência mais importante a se destacar dessa guinada da Igreja para Roma foi o surgimento do catolicismo militante. O processo de romanização criou uma nova conformação de ação eclesiástica dentro da hierarquia da Igreja, mas também fez sur-

girem movimentos leigos guiados pelo catolicismo em várias esferas da sociedade, incluindo a organização dos trabalhadores, campo que preocupava a Igreja desde o século XIX. Nesse processo de restauração, a Igreja "elabor[ou]-se na compreensão militante de si mesma" (Silva, 2008: 541). As motivações e o percurso dessa compreensão militante no Brasil, bem como a conformação dos movimentos sociais e organizações resultantes desse catolicismo militante podem ser mais bem entendidos quando se lança o olhar sobre as manifestações do catolicismo nos primeiros anos do século XX. Nesse sentido, os congressos católicos e o movimento leigo organizado ao redor desses eventos fornecem elementos para compreender a conformação do catolicismo militante.

Na primeira década do século XX, em 1900 e 1908, os católicos brasileiros organizaram dois grandes congressos nacionais, respectivamente em Salvador e no Rio de Janeiro, que foram inspiradores para a ação social católica das décadas seguintes. Além desses, outros congressos regionais ou locais aconteceram em várias regiões do país, como o Congresso Católico de Pernambuco, em Recife, em 1902; o Congresso Católico de Niterói, em 1909; o Congresso Católico de Petrópolis, em 1909; o Congresso Católico Mineiro, em Juiz de Fora, em 1910, e em Belo Horizonte, em 1911, 1914 e 1918; o Congresso Católico Baiano, em Salvador, 1910. Esses eventos foram organizados por lideranças católicas leigas que, mesmo ao agir em consonância com os interesses da Igreja, não estavam subordinadas a ela. As teses finais dos dois congressos nacionais traziam vários itens relacionados à questão operária e à necessidade de incentivar o associativismo confessional entre os trabalhadores, para defender seus direitos, mas também para evitar que as culturas militantes que adotavam a ação revolucionária, como o anarquismo, ganhassem espaço.[13]

O 1º Congresso Católico Brasileiro realizou-se em 1900, em Salvador, promovido pelo Apostolado da Oração.[14] É sintomático que o primeiro discurso, pronunciado por Carlos Alberto de Menezes, presidente do congresso, tratasse da questão operária e demonstrasse preocupação com a penetração de ideologias revolucionárias no meio operário.

> O operário brasileiro não foi ainda trabalhado, pervertido, como o Europeu. […] Mas se a questão não existe, existirá dentro em pouco; o terrível vírus nos é trazido por muitos veículos. O nosso dever é preveni-la, é aplicar ao nosso organismo social, ainda isento, a vacina que o torne imune. E essa vacina, nós a temos mais segura e mais eficaz que as culturas de Jenner e Pasteur. Quem nos fornece-a é a Santa Igreja [...] (Menezes, 1986: 35)

Durante o 2º Congresso Católico Brasileiro, realizado em 1908 no Rio de Janeiro, o Arcebispo Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti anunciou que o objetivo principal dos congressistas deveria ser conceber formas de levar a doutrina católica a todas as camadas

da sociedade. O programa do congresso continha temas como educação, imprensa, associações religiosas e profissionais, sindicatos, cooperativas e bancos populares, além de discussões doutrinárias. A maioria dos discursos, entretanto, apontava para a necessidade de concentrar a ação dos católicos no associativismo e na formação de militantes católicos prontos para disseminar o catolicismo social e criar as bases para a restauração da sociedade brasileira.[15]

Toda a mobilização em torno dos congressos católicos teve implicações diretas na formação de lideranças e no surgimento de organizações católicas. Essa agitação, que envolvia a cúpula da Igreja, mas também muito leigos, resultou no surgimento de um catolicismo militante bastante atuante. A principal decisão do 2º Congresso, contudo, foi a criação da União Popular do Brasil, que deveria ser a principal organização católica e expandir o catolicismo militante por todo o país.

A União Popular do Brasil, sediada no Rio de Janeiro e fundada oficialmente em maio de 1908, era inspirada no modelo da congênere *Volksverein*[16] alemã. Incumbida de conduzir a militância católica em todo o país, foi apresentada como uma associação que "não era propriamente religiosa, nem uma sociedade beneficente, nem uma associação puramente econômico-social que se limita a fundar caixas de socorro, sindicatos, etc.", mas uma "instituição de caráter geral cujo fim é promover, por todos os meios legítimos, a ação social católica".[17] Seus estatutos previam a criação de centros em todos os estados brasileiros e diretórios em todas as dioceses.[18]

Durante o 1º Congresso Católico Mineiro, realizado em Juiz de Fora, entre 1 e 6 de janeiro de 1910, a União Popular passou a ocupar papel central na organização da militância católica mineira. Sob a presidência de Joaquim Furtado de Menezes,[19] o Congresso contou com 301 associações religiosas, representadas por 125 congressistas. Os principais temas discutidos foram propaganda e imprensa; mocidade católica; religião e os pobres; educação e instrução religiosa. Entre as conclusões do Congresso, figurou a decisão de solicitar ao episcopado mineiro o empenho na criação de diretórios da União Popular em suas dioceses. A entidade foi caracterizada como "a mais perfeita organização dos católicos"[20] pelos congressistas, que também decidiram pela transformação da União Popular de Belo Horizonte em Centro da União Popular em Minas Gerais, com a incumbência de organizar os futuros congressos católicos, incentivar a criação de associações congêneres e coordenar a ação dos diretórios regionais.

Em novembro de 1910, uma reunião do Centro da União Popular em Minas Gerais ofereceu evidências da capilaridade das organizações católicas no estado. Realizada em Belo Horizonte, a reunião listou 24 organizações católicas mineiras associadas, além de outros 23 delegados em outros municípios, incumbidos de formar diretórios locais.[21] Isso dá a dimensão do acolhimento do projeto da União Popular em Minas Gerais já no primeiro ano de existência.

Os congressos constituíram espaço seminal de debate de ideias e de formação de militantes católicos. A preocupação com a propaganda católica, a instrução religiosa, a associação da militância em organizações de ação social e, sobretudo, com a questão social e as condições de vida e trabalho direcionaram a discussão e a ação para a questão operária. As resoluções do 2º Congresso Católico Mineiro, realizado em 1911 em Belo Horizonte, e promovido pelo Centro da União Popular em Minas Gerais, contêm um capítulo específico sobre a questão operária, que sintetiza as preocupações dos militantes católicos e traduz o próprio pensamento social católico que balizou a doutrina social da Igreja. Os congressistas definiram a ênfase na propaganda junto a operários, por meio da imprensa, panfletos e conferências, dos princípios expressos na encíclica *Rerum Novarum*, e destacaram vários pontos: a importância de combater as ideias socialistas; de defender, entre proprietários e industriais, o salário justo; de estimular a criação de escolas profissionais e noturnas para operários; de pressionar as autoridades para que se criassem boas condições para o consumo de gêneros pelos mais pobres, bem como mutualidades de consumo; de lutar de forma incisiva pela criação de programas que, por meio de leis ou de cooperativas de construção, facilitassem a resolução da questão da habitação operária.[22]

A capilaridade alcançada pelo catolicismo militante em Minas Gerais fez surgir um movimento sólido, que formou militantes leigos que não desprezavam o aspecto confessional de sua cultura associativa. Os debates realizados nos congressos católicos mostraram que a questão operária tinha centralidade e amadureceram a necessidade de incentivar o associativismo de trabalhadores nas bases da doutrina social da Igreja. A fundação da Confederação Católica do Trabalho (CCT) em Belo Horizonte em 1919 significou o ápice dessa articulação do catolicismo militante em torno da questão social.

A CCT não era um sindicato típico. Na verdade, a organização foi constituída para congregar em torno de si sindicatos e associações católicas de trabalhadores que aceitassem agir de acordo com seu programa. A CCT foi uma grande organizadora social, na medida em que direcionou as forças sindicais de Belo Horizonte para uma ação conjunta e, mais que isso, incentivou a criação de vários sindicatos na cidade durante a década de 1920. Embora classificada como confederação, a entidade era uma associação intersindical, profissionalmente indiferenciada, com atuação direta limitada ao espaço da cidade. A grande estrutura formada desde o início fez da CCT uma organização sólida, que influenciava inclusive organizações não congregadas.

Em seus estatutos, a CCT definia que "toda a ação operária deve obedecer aos princípios traçados na encíclica *Rerum Novarum* e em outros documentos pontifícios",[23] o que demonstra sua vinculação ideológica à doutrina social da Igreja. Essa vinculação pode ser facil-

mente percebida pela análise das campanhas por direitos, sempre conduzidas com a premissa de manter a ordem social, e pelo recurso às elites políticas para garantir conquistas. Como já destacado, a perspectiva de análise deste trabalho não condena *a priori* a ação reformista e marcada pela moral cristã conduzida pelos católicos. Ao contrário, o objetivo é entender a estratégia de ação desse grupo e mostrar a especificidade da cultura militante católica. Com esse objetivo, cabe analisar como a CCT conduziu em Belo Horizonte, na década de 1920, a luta por direitos para os trabalhadores. Isso permite entender como a cultura confessional moldou o agir dos trabalhadores.

Luta por direitos: o descanso dominical

A análise da cultura militante católica presente entre os trabalhadores de Belo Horizonte mostra que militantes católicos esforçaram-se para capitanear os trabalhadores, atrair seus anseios e alimentar, por meio do apelo à moral cristã, uma forma de agir consoante à doutrina social da Igreja. Esse agir fortalecia o projeto da Igreja, que, sempre próxima desses trabalhadores, queria criar um exército de fiéis aptos a defender os valores cristãos na sociedade e, consequentemente, a alinhar sua ação sindical ao *modus operandi* defendido pelo catolicismo. A ação incisiva da militância católica leiga desde os primeiros anos de existência de Belo Horizonte criou as bases para o tipo de militância sindical que se conformaria na década de 1920. Com corações e mentes captados pelo catolicismo militante, reforçou-se um agir sindical que não abdicava do aspecto confessional. Não por acaso, as lutas por direitos empreendidas pelos trabalhadores de Belo Horizonte eram sempre permeadas por valores morais cristãos, que justificavam não só a estratégia sindical adotada, mas também o benefício almejado em si.

Sob a liderança da CCT, as organizações de trabalhadores da capital mineira promoveram diversas campanhas por direitos trabalhistas. Sempre determinadas pelas diretrizes da harmonia e da cooperação entre as classes, as campanhas visavam a conseguir acordos entre trabalhadores e patrões e, ainda, a converter tais benefícios em leis. Nesse aspecto, o recurso aos poderes públicos era recorrente. Entre as campanhas dirigidas pela CCT, podemos citar as que tiveram como temas a preocupação com acidentes de trabalho, o direito de associação, o abastecimento de água nos bairros operários, a realização de feiras livres para o abastecimento de gêneros de primeira necessidade, entre outras. No entanto, as campanhas que mais ocuparam as pautas de reivindicação da militância católica durante a década de 1920, auge da atuação dos sindicatos católicos, foram as relativas à jornada de trabalho e ao salário justo, às habitações operárias e ao descanso dominical. Esses três temas não eram problemas en-

frentados na época exclusivamente por trabalhadores na capital mineira, mas coincidiam com as pautas de outras cidades brasileiras, como São Paulo e Rio de Janeiro (Hardman e Leonardi, 1991; Fausto, 1986). As três campanhas foram bastante documentadas para o caso de Belo Horizonte e lograram êxito ao ter as demandas convertidas em leis municipais, embora isso não tenha significado a resolução dos problemas.

Durante a década de 1920, os trabalhadores organizados em torno da militância católica em Belo Horizonte alcançaram uma supremacia sem precedentes em outras cidades brasileiras, se consideradas as disputas por espaço comumente vistas entre as diferentes culturas militantes. A preponderância da estratégia de ação sindical adotada pelo catolicismo, que fazia uso do recurso aos poderes públicos para conquistar benefícios para os trabalhadores, gerou interpretações historiográficas que basearam sua argumentação em uma pretensa ideia de cooptação ou de pouca combatividade.[24] Quero aqui seguir outro caminho para compreender a estratégia de ação da cultura militante católica voltada para atender às demandas materiais dos trabalhadores. Se não é possível negar que a defesa de uma sociedade harmônica pela militância católica era profícua para os representantes da elite política, decerto não se pode transformar isso em assertiva em favor da tese de cooptação dos trabalhadores. Isso significaria retirar do trabalhador um papel ativo e atribuir-lhe uma função secundária em sua própria história, interpretação que não será aqui considerada. É nesse sentido que almejamos compreender a forma de agir da militância católica e avaliar em que medida as campanhas empreendidas eram ou não a favor das demandas dos trabalhadores belo-horizontinos.

A análise da campanha que se segue quer mostrar como as organizações católicas conquistaram esse apoio, bem como os instrumentos usados para barganhar benefícios e, sempre que possível, garanti-los em leis municipais. Isso pode ser percebido, por exemplo, ao acompanharmos os debates no Conselho Deliberativo municipal, nos quais argumentos confessionais foram utilizados para justificar a aprovação de determinadas leis. O exemplo mais claro desse tipo de argumentação encontra-se na campanha pelo descanso hebdomadário em Belo Horizonte, tido sempre como descanso dominical.

A luta pelo direito ao descanso semanal foi conduzida pela CCT, durante a década de 1920, de duas formas. A primeira, por meio de campanhas e denúncias publicadas em seu semanário. A segunda, por meio de ações reivindicativas diretas expressas em requerimentos e petições encaminhadas ao poder público, sobretudo ao Conselho Deliberativo, e pela negociação direta com os patrões, com a finalidade de convencê-los da necessidade do descanso dominical para os trabalhadores. As campanhas junto aos conselheiros municipais foram as mais comuns e profícuas, já que a estratégia sempre foi garantir direitos em leis municipais. A análise dos textos publicados no órgão de imprensa operário e dos anais do Legislativo

municipal mostra como a argumentação da militância católica em relação ao descanso foi apropriada pelos conselheiros, e permite entender como se deu a conversão dessa demanda em lei. Para fiscalizar os locais de trabalho e apurar denúncias, a CCT criou a Comissão de Repouso Dominical e Dias Santos, que também fazia campanhas junto aos comerciantes para que estes não exigissem que seus empregados comparecessem ao trabalho em dias santos.

É preciso destacar que a luta por direitos da CCT era sempre perpassada por aspectos confessionais e que, consequentemente, não se lutava pelo descanso hebdomadário em seu sentido estrito. Inspirados no capítulo Gênesis da Bíblia sagrada, a exemplo do que era dito sobre a criação da Terra e dos seres vivos por Deus, o sétimo dia deveria ser reservado ao descanso santificado. A luta era pelo descanso dominical para que os trabalhadores pudessem reservar tal dia para repousar o corpo e a alma, para a oração e a liturgia religiosa e, ainda, para suas famílias. Ao justificar o descanso, as razões ligadas à fé e à religiosidade antecediam as condições de trabalho, bem-estar físico e mental dos trabalhadores.

> O descanso dominical é uma lei universal. Em todos os países respeita-se o domingo e esse respeito é tanto maior quanto mais culta é a nação. O domingo é o dia de Deus, pois concedeu ao homem seis dias para os seus interesses, reserva este para Si. O homem, labutando a semana inteira, deve reservar um dia para, de modo especial, honrar Aquele que o criou e lhe concede todas as cousas.
>
> O domingo é o dia da alma. Durante seis dias o homem luta para conquistar principalmente o bem-estar material, a manutenção do corpo. No domingo, deve cessar essa luta pelo interesse corporal, para se lembrar que tem uma alma imortal e que essa alma precisa igualmente de cuidados, mais necessários quiçá que ao próprio corpo.
>
> O domingo é do dia do corpo. Sim, durante a semana, o operário flagelou os seus membros na roda viva de um trabalho duro, ao sol, à chuva, no seio da terra, dentro de oficinas mal arejadas e com pouca luz, dentro de um ruído ensurdecedor! No sétimo dia, é indispensável que os membros tão maltratados durante a semana repousem para não perderem suas forças mais rapidamente do que por natureza! Mas há homens que não se incomodam com Deus, nem com a alma, nem com o próprio corpo! Querem somente dinheiro e mais dinheiro![25]

A estratégia inicial da CCT foi tentar pressionar o Legislativo municipal a aprovar leis específicas para cada categoria profissional. Os padeiros, carteiros e açougueiros foram categorias que tentaram, sob a liderança da CCT, conquistar o direito ao descanso dominical entre 1919 e 1921. O desafio de convencer os legisladores da importância do descanso dominical converteu-se na principal estratégia de luta da organização católica. Tratava-se de mostrar ao

legislador que a força de representatividade do sindicalismo católico entre os trabalhadores de Belo Horizonte era relevante e que a demanda deveria ser vista com seriedade.

Durante as discussões sobre o descanso dos padeiros, é possível perceber a argumentação dos conselheiros municipais que, em certa medida, começava a se alinhar com aquilo que defendia a militância católica. O relatório da Comissão de Legislação do Conselho Deliberativo adotava tom de preocupação com a questão operária, sobretudo com a suposta ameaça das estratégias revolucionárias. Embora a proximidade entre conselheiros e sindicatos católicos não seja explícita, adotava-se o mesmo discurso de profilaxia social da militância católica ao anunciar a finalidade de evitar o "maximalismo", tal como fora repetidas vezes enunciado pela CCT.

> Considerando que o trabalho deve ser um meio de ganhar a subsistência e não um destruidor do organismo, provocando a morte por inanição e fadiga;
>
> Considerando que aos legisladores cumpre voltar suas vistas sobre a organização proletária, estudando com carinho um meio de concretizar todas as ideias aventadas, a fim de evitar os horrores do maximalismo que bate à porta, a comissão de parecer requer seja pelo Conselho Deliberativo homologado o acordo já havido entre empregados padeiros e proprietários de padarias da Capital [...].[26]

O projeto nº 10, aprovado em 1º de outubro de 1919, instituía o descanso dominical para os padeiros da cidade, além de definir multa para os donos de estabelecimentos que não cumprissem a determinação.[27] Durante o mês de outubro de 1919, também foi aprovado projeto semelhante que estabelecia o descanso dominical para os empregados de estabelecimentos farmacêuticos. Nos anos seguintes, vários outros projetos do mesmo tipo foram propostos pela militância católica e analisados pelos legisladores.[28] O prefeito Afonso Vaz de Melo, contudo, vetou todas as leis sob a justificativa de que era necessário definir quais serviços essenciais deveriam ser mantidos aos domingos.

Até então, a estratégia da CCT fora incentivar negociações entre sindicatos e patrões e tentar efetivar alguns desses acordos em leis municipais para cada ofício. Essa estratégia, contudo, esbarrava na natureza de cada categoria, como no caso dos carteiros, para os quais o descanso foi negado várias vezes em decorrência da entrega de telegramas aos domingos.[29] É importante destacar que as campanhas para conquistar o descanso dominical para cada categoria de forma isolada eram sempre direcionadas para a garantia do direito em lei, e por isso a aproximação com o Conselho Deliberativo de Belo Horizonte era necessária. Os sindicatos e a própria CCT estavam constantemente em contato com conselheiros e enviavam por escrito

seus argumentos ao órgão legislativo. Tais requerimentos seguiam a argumentação religiosa, pela qual o domingo era o dia sagrado dedicado à alma e devotado às famílias, e alegavam ainda que o tempo dedicado ao descanso do corpo e ao lazer seria útil para a o aumento da produtividade do trabalhador.

O malogro das campanhas por categoria profissional foi ensejo para um novo direcionamento, a partir de 1921, quando a CCT se reuniu com seus sindicatos filiados e com organizações de trabalhadores não filiadas – a Associação Beneficente Tipográfica, a União dos Empregados do Comércio, a União dos Operários em Calçados, o Centro dos *Chauffeurs* – para uma ação em conjunto com vista a resolver, de forma definitiva, o problema do descanso dominical.[30] As organizações passaram a requerer junto ao Conselho Deliberativo uma lei que regulamentasse o descanso dominical para todos os trabalhadores.

Em março de 1921, a CCT endereçou aos conselheiros municipais um requerimento contendo a súmula de um projeto de lei, em que se pedia a limitação do trabalho aos domingos ao estritamente necessário. No ofício, transcrito no semanário *O Operário*, a CCT anunciava que representava 20 categorias profissionais já organizadas em sindicatos e todos os demais trabalhadores da cidade, ainda não organizados. O documento reunia toda a argumentação da militância católica em prol do descanso aos domingos e ressaltava a necessidade de uma lei geral, que regulasse o trabalho dos ofícios indispensáveis e o proibisse para os restantes. O descanso era defendido pelos critérios religioso, baseados no Gênesis; era higiênico, por evitar que a debilidade do corpo cansado levasse doenças aos locais do trabalho; era econômico, uma vez que o trabalhador descansado produziria mais e melhor; e era social, visto que a concessão do descanso aos trabalhadores evitaria a desordem social que poderia ser causada por aqueles que não obtivessem o benefício reivindicado.[31] Ademais, a CCT também publicou um apelo aos patrões, nos mesmos termos do requerimento enviado ao Conselho Deliberativo, no qual criticava de forma incisiva a "hipocrisia vergonhosa" daqueles que forçavam seus empregados a trabalharem aos domingos e convocava os patrões católicos a "disputarem a honra de ser os primeiros a dar espontaneamente o exemplo de sinceridade e de justiça social."[32]

O ponto de destaque da argumentação dos católicos era, por certo, a apresentação da noção de que, para a manutenção da ordem social, seria indispensável o atendimento das demandas dos trabalhadores. A ascendência da CCT entre as organizações católicas na cidade e seu potencial para direcionar as ações dos trabalhadores era apresentado como fator importante de barganha para conquistar direitos. O sindicalismo católico invertia a lógica da ação reivindicatória das correntes revolucionárias, que tentavam impor sua força pela ameaça da desordem social ou por eventuais prejuízos causados por movimentos grevistas. Ao contrário, os sindicatos católicos ofereciam a garantia da ordem social, que seria assegurada por

um trabalhador cristão de corpo saudável e descansado e, ainda, com a alma pacificada pelo tempo dominical dedicado à Igreja e à família. Este instrumento de pressão social foi válido nesta e em outras campanhas reivindicatórias conduzidas pelos católicos e tinha certamente apelo junto às elites dirigentes, às quais não interessavam agitações sociais. Essa estratégia ganhou centralidade na ação da militância católica e, se avaliada na perspectiva da doutrina da Igreja, podia ser facilmente associada às noções de harmonia e justiça sociais. Da perspectiva do trabalhador em luta por direitos, contudo, essa estratégia reivindicatória podia ser valiosa justamente por encontrar apoio na própria classe dirigente. A recusa da classe política em atender às demandas era o principal impedimento à conquista do direito e, portanto, seu convencimento mostrava-se como elemento de eficácia que atraía o trabalhador às fileiras do sindicalismo católico. Essa é a compreensão que quero defender para o caso dos trabalhadores belo-horizontinos que se filiaram aos sindicatos católicos.

A pressão exercida pela CCT e pelos outros sindicatos e associações da cidade junto ao Conselho Deliberativo logrou êxito na medida em que os conselheiros parecem ter se comprometido não apenas com a regulamentação do descanso dos trabalhadores, mas também com a própria argumentação que o definia aos domingos. O conselheiro Noraldino Lima, ao discursar a seus colegas, destacou a insistência das organizações de trabalhadores em cobrar a regulamentação do descanso:

> Têm chegado a este Conselho inúmeras reclamações de todos os sindicatos, associações leigas, ligas religiosas, agremiações partidárias e outras congêneres existentes na capital, pedindo com insistência a decretação de uma lei que venha a atender a essa velha aspiração das classes proletárias em torno de um assunto que anda a pedir, realmente, a atenção dos poderes públicos.
>
> O descanso dominical é de ordem econômica, religiosa e social: econômica, porque sabido é que todo indivíduo que descansa um dia na semana adquire novas energias, readquire outras forças para melhor empreender a jornada de seis dias úteis. […]
>
> Religiosa, porque desde o Gênesis encontramos esse decreto eterno de que o homem deverá descansar um dia na semana para melhor atender aos seus deveres durante os dias restantes: o próprio Criador descansou ao termo da obra que empreendera no "fiat-lux";
>
> Social, finalmente, porque nada mais equitativo do que o operário que trabalha seis dias consecutivos ter também a sua clareira na vida, a sua brecha para o descanso, para a família e para o lar;[33]

Ao incluir a dimensão religiosa em sua defesa do descanso dominical, Noraldino Lima demonstra que as campanhas da militância católica tiveram alcance no órgão deliberativo municipal. O argumento apresentado é consentâneo àqueles publicados pela CCT em seu ór-

gão de imprensa durante os anos de 1919, 1920 e 1921, o que demonstra que o discurso dos sindicatos católicos reverberou entre os legisladores municipais. A evocada dimensão social da justificativa citada pelo conselheiro para a interrupção do trabalho aos domingos, que em um argumento não confessional poderia ser motivada pela necessidade de lazer, é utilizada em defesa do cuidado com a família e o lar. Essa argumentação em defesa do descanso é, portanto, confessional em duas das três dimensões. Destaque-se que Noraldino Lima foi um conselheiro bastante próximo dos trabalhadores, com intervenções constantes em defesa de leis trabalhistas, e frequentemente era convidado a participar de assembleias do Conselho Supremo da CCT. Não por acaso, o discurso do conselheiro era tão afinado com aquele publicado pela organização católica em seu semanário operário.

É evidente que pode haver uma ambiguidade na interpretação do uso do discurso dos sindicatos católicos pelo legislador que defendia a aprovação da lei. O discurso do conselheiro municipal, nesse caso, situa-se na fronteira entre a apropriação da doutrina social da Igreja por um representante da elite política – que também pode ser visto como um militante leigo católico – e o reconhecimento da demanda dos trabalhadores elaborada com base em uma cultura confessional que conformou a argumentação que sustentava o benefício almejado. Quero destacar, contudo, que simplesmente assumir que a defesa do benefício pelo legislador com argumentos confessionais é uma estratégia de dominação ou de busca de controle social dos trabalhadores, sem considerar que as organizações de trabalhadores se empenharam em pressionar as elites políticas para conquistar direitos, significaria ignorar o potencial de luta e pressão social exercido pelos militantes organizados, negando-lhes o protagonismo em sua própria história. Por isso, prefiro crer na ambiguidade da relação, o que é comum quando se considera a tensão social entre trabalhadores, patrões e poder público, sem negar entretanto que a pressão exercida pelas organizações de trabalhadores teve papel preponderante na decisão do legislador de defender a aprovação da lei e conceder o benefício do descanso dominical.

O projeto de lei nº 24, de autoria de Noraldino Lima, que regulamentava o descanso dominical para os trabalhadores da capital mineira, foi apresentado ainda em 1921 sem, contudo, ser aprovado naquela reunião legislativa. Somente na segunda sessão ordinária de 1922, reapresentado na ocasião pelo conselheiro Lauro Jacques, o projeto foi aprovado e convertido na Lei nº 227, de 14 de outubro daquele ano. A norma estabelecia o descanso dominical obrigatório para os trabalhadores de Belo Horizonte, com algumas exceções. Deveriam manter a atividade e dar folga ao trabalhador em outro dia: o serviço doméstico indispensável, o transporte de passageiros, as casas de diversão, a limpeza pública, o serviço farmacêutico, o serviço hospitalar e o serviço de restaurantes e lanchonetes. Já as padarias, feiras de horti-

cultura e casas de carnes deveriam funcionar apenas até às 12 horas. A venda e a distribuição de jornais e revistas eram permitidas, embora o funcionamento de oficinas tipográficas fosse proibido aos domingos.[34] Na prática, a lei só era abrangente para os trabalhadores em fábricas e oficinas e para o comércio não alimentício. No contexto da Primeira República, contudo, garantir o benefício em lei da municipalidade foi uma vitória para os trabalhadores. A lei, embora previsse multa aos empregadores que não a cumprissem, não previa a garantia de que o descanso fosse remunerado ou algum tipo de proteção a trabalhadores que exercessem funções de produção de itens por quantidade para calcular o salário. Esse fator poderia torná-la ineficaz caso não fosse combinada com o controle da jornada de trabalho, outra demanda que ocupou os sindicatos no mesmo período.

As campanhas pelo descanso aos domingos para os trabalhadores de Belo Horizonte foram conduzidas pela CCT desde sua fundação, em 1919. As primeiras tentativas, que objetivavam conquistar o descanso para cada categoria individualmente, malograram mesmo quando já havia acordo entre sindicato e trabalhadores, como no caso dos padeiros. Todas as campanhas, inclusive aquela que culminou na Lei nº 227, traduzem a forma de agir da militância católica, que negociava com patrões e poder público, ao mesmo tempo em que apresentava em seus jornais a argumentação que sustentava do descanso aos domingos. Essa argumentação era principalmente confessional, pois defendia o repouso para a dedicação à alma e à fé, sem contudo deixar de defender o descanso para o corpo e o lazer do trabalhador. Destaco que esse aspecto confessional, muitas vezes mandatário na argumentação em favor do benefício que se almejava, não diminuía a efetividade da conquista de um dia de descanso para os trabalhadores de Belo Horizonte. A sustentação confessional do descanso parece ter convencido os representantes do Legislativo municipal, que justificaram a lei nos mesmos termos em que a CCT o fazia.

Considerações finais

O agir da CCT na condução da campanha pelo descanso dominical mostra o que era, na prática, a ação sindical católica. Era uma ação reformista em todos os seus aspectos. A greve não foi um recurso utilizado e sequer cogitado mesmo em uma campanha que durou mais de três anos. Ao contrário, a militância católica oferecia abertamente sua influência sobre os trabalhadores como garantia da ordem social. A ação se dava diretamente junto a políticos, que se tornavam figuras muito próximas das organizações católicas de trabalhadores. Por fim, contudo, o que se almejava de fato era a garantia do benefício em uma lei. Embora não haja espaço aqui para dissertar sobre as outras campanhas, é possível afirmar que a condução

foi similar em todos os casos, sobretudo no das habitações populares e da regulação de um salário justo. A primeira obteve mais êxito que a segunda no que se refere à conversão de benefícios em leis municipais, mas ambas tiveram campanhas conduzidas nos mesmo termos.

A religião foi, no caso de Belo Horizonte, fundamento para a luta dos trabalhadores. As campanhas conduzidas pela militância católica carregaram a peculiaridade de sempre serem constituídas de elementos confessionais, seja na forma de agir, ao preferir a ordem e a reivindicação direta aos poderes públicos, seja na argumentação baseada na moral cristã para justificar os direitos almejados. Essa forma de agir não preteriu a intensa luta pela organização de sindicatos sólidos para representar os trabalhadores.

A cultura confessional compartilhada por trabalhadores que se associavam nas fileiras dos sindicatos católicos converteu-se em uma estratégia reivindicatória que utilizava lógica inversa àquela das correntes revolucionárias; ou seja, além de não ser ameaçada em troca de algum benefício, a ordem era oferecida como barganha por direitos. Se essa inversão pode ser vista sob a lógica dominante que defende que poder público e Igreja cooptaram esses trabalhadores, prefiro crer – e acredito ter apresentado elementos para isso – que o catolicismo militante conseguiu construir organizações sólidas justamente por apresentar uma estratégia que conquistou os corações e mentes dos trabalhadores e, principalmente, logrou êxito em conquistar alguns direitos em um contexto em que não havia leis universalizadas de proteção ao trabalho.

Notas

1 Um exemplo de levantamento recente é o dicionário de organizações operárias e militantes da cidade do Rio de Janeiro publicado por Batalha (2009).

2 Estatuto da União Operária Beneficente de Diamantina, 1893.

3 Alguns exemplos encontrados em Minas Gerais: Associação Operária Beneficente São José, Clube Operário São José, União Operária Católica São José e União Operária São José. Todas existiam nas primeiras décadas do século XX.

4 A referência aos trabalhos de E. P. Thompson é direta.

5 A conceituação de cultura militante e de sua relação com a cultura associativa dos trabalhadores baseia-se em Batalha (2004).

6 A supremacia do catolicismo como organizador social pode ser melhor entendida a partir do estudo de Eliana Dutra (1988) e também de minha tese de doutoramento.

7 Merece menção o estudo de Michel Le Ven sobre a relação entre a classe trabalhadora e o poder público, que não faz o mesmo tipo de crítica valorativa às organizações católicas, sobretudo por esclarecer a respeito da política e da ocupação espacial da cidade, além de mostrar que os imigrantes se ocuparam principalmente com atividades rurais na zona suburbana. Cf. Le Ven (1977).

8 Essa linha de análise historiográfica encontra crítica mais incisiva em Batalha (1990: 117-127).

9 O contexto de produção da encíclica foi marcado por um embate entre pensadores católicos e contrarrevolucionários e também no interior da própria Igreja. Cf. Lex Heerma van Voss (2005), especialmente a introdução, e Furlong (1994).

10 Para o caso europeu, ver Pasture (1999).

11 A constante oposição entre católicos e revolucionários não será analisada neste artigo. Cabe contudo destacar que os católicos colocavam-se em campo diametralmente oposto àquele ocupado pelos anarquistas ou comunistas e argumentavam ser inadmissível que um trabalhador católico se filiasse a um sindicato revolucionário sem abrir mão de sua fé. Por isso, apresentavam os sindicatos católicos como os verdadeiros defensores dos trabalhadores cristãos.

12 Sobre a perspectiva caritativa que a doutrina social também incentivou, Marco Antônio de Souza (2004) faz interessante relação entre o discurso social da Igreja e a formação de uma economia da caridade em Belo Horizonte. Tal estratégia sustentou uma prática de assistência social e filantrópica que, para o autor, servia também como forma de controle social de classes pobres e garantia da ordem.

13 Em Belo Horizonte, por exemplo, destacam-se a Liga pela Moralidade, propagandista da moral católica, e a União dos Moços Católicos, fundada em 1915 e que coordenou congêneres em todo o país, chegando a ter 15 mil sócios em 1928.

14 Organização de leigos católicos surgida na França no século XIX e confiada pela Santa Sé aos jesuítas, com o objetivo de formar cristãos católicos.

15 Congresso Católico Brasileiro, 2º, 1908. São Sebastião do Rio de Janeiro. Atas e documentos. Rio de Janeiro: Off. d'O universo, 1910.

16 A Volksverein foi criada em 1890 por Ludwig Windthors (1812-1891) com o objetivo de enfrentar as tendências revolucionárias e defender a ordem social.

17 Discurso do Sr. Dr. José Cândido de Albuquerque Mello de Mattos sobre a "União Popular". Congresso Católico Brasileiro, 2º, op. cit.

18 *A voz do povo*, ano 1, nº 4, Bangu, 29 out. 1911.

19 À época presidente do Conselho Vicentino de Ouro Preto, Furtado de Menezes foi militante católico e político. Foi deputado federal na década de 1930.

20 Anais do Primeiro Congresso Católico Mineiro, 1910, p. 149, *apud* Lima (1929: 90).

21 Municípios que já possuíam diretórios em 1910: Belo Horizonte, Alvinópolis, Vila de Nova Lima, Saúde, Ponte Nova, Rio Branco, São João Nepomuceno, São João Del Rei, Conceição, Nazareth, Santo Antônio do Rio das Mortes, Itambacuri, Mosquito (Tiradentes), Santa Rita do Rio Abaixo, São Miguel do Cajuru, Porto Real, Jequeri, Urucu (Ponte Nova), São Pedro dos Ferros, São Sebastião do Entre Rios, Santo Antônio da Grama, Barra Longa, Santa Cruz do Escalvado, Rio Doce. Ver União Popular em Minas Gerais – Nossas gerências, *União Popular* (órgão oficial do Centro da União Popular e comissão permanente dos congressos católicos no estado de Minas Gerais), Belo Horizonte, 1910, p. 3 (Coleção Linhares – UFMG).

22 *Anais do Segundo Congresso Católico Mineiro*, Belo Horizonte, 1911, p. 34.

23 Confederação Católica do Trabalho, *Estatutos*.

24 Por exemplo, os já citados estudos de Eliana Dutra (1988) e Faria e Grossi (1982).

25 Trabalho aos domingos, *Operário*, ano 1, nº 1, Belo Horizonte, 19 jun. 1920, p. 3.

26 *Anais do Conselho Deliberativo de Belo Horizonte*, 2ª Reunião, set. 1919.

27 Idem.

28 No Conselho Deliberativo, *Diário de Minas*, Belo Horizonte, 28 set. 1919.

29 Descanso burlado, *O Operário*, ano 1, nº 3, Belo Horizonte, 31 jul. 1920, p. 1.

30 *Anais do Conselho Deliberativo de Belo Horizonte*, 1ª Reunião ordinária, 19 mar. 1921.

31 Descanso dominical, *O Operário*, ano 1, nº 20, Belo Horizonte, 24 mar. 1921, p. 2-3.

32 Apelo aos patrões, *O Operário*, ano 1, nº 25, Belo Horizonte, 28 abr. 1921, p. 1.

33 *Anais do Conselho Deliberativo de Belo Horizonte*, 2ª Reunião, set. 1921.

34 Lei Municipal nº 227, de 14 de outubro de 1922.

Referências bibliográficas

AMARAL, Deivison. *Catolicismo e trabalho*: a cultura militante dos trabalhadores de Belo Horizonte (1909-1941). Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2015.

BATALHA, Cláudio. Cultura associativa no Rio de Janeiro da Primeira República. In: _____, SILVA, Fernando T. e FORTES, Alexandre (orgs.). *Culturas de classe*: identidade e diversidade na formação do operariado. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

_____. *Dicionário do movimento operário*: Rio de Janeiro do século XIX aos anos 1920, militantes e organizações. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

_____. *O movimento operário na Primeira República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. Uma outra consciência de classe? O sindicalismo reformista na Primeira República. In: *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Vértice, 1990, p. 117-127.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*: uma crônica do salário. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

COLLIER, Eduardo. *Carlos Alberto de Menezes*: pioneirismo sindical e cristianismo. Recife: Digital Graph, 1996.

CURY, Carlos. *Ideologia e educação brasileira*: católicos e liberais. São Paulo: Cortez, 1978.

DUTRA, Eliana Regina de Freitas. *Caminhos operários nas Minas Gerais*. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____ (org.). *BH*: Horizontes Históricos. Belo Horizonte: C/Arte, 1996.

FARIA, Maria Auxiliadora, GROSSI, Yonne de Souza. A classe operária em Belo Horizonte: 1897-1920. In: *Seminário de Estudos Mineiros*, 5, 1982, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1982, p.165-213.

FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social (1890-1920).* 4ª ed. São Paulo: Difel, 1986.

FURLONG, Paul, CURTIS, David (coaut.). *The church faces the modern world: Rerum novarum and its impact*. [Winteringham, Scunthorpe, S. Humberside?]: Earlsgate, 1994.

HARDMAN, Francisco Foot, LEONARDI, Victor. *História da indústria e do trabalho no Brasil*: das origens aos anos 20. 2a ed. rev. São Paulo: Ática, 1991.

IGREJA CATÓLICA Papa (1878-1903: Leão XIII); LEÃO XIII. *Rerum Novarum*: carta encíclica de sua Santidade o Papa Leão XIII sobre a condição dos operários. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html. Acesso em 25/02/2014

LE VEN, Michel Marie. *As classes sociais e o poder político na formação espacial de Belo Horizonte (1893-1914)*. Dissertação (mestrado em Ciências Políticas) – Universidade Federal de Minas Gerais, 1977.

LIMA, Ana Cristina P. "*Obreiros Pacíficos*": o círculo de operários e trabalhadores católicos São José (Fortaleza, 1915-1930). Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

MAEYER, Jan de. The formation of a christian worker's culture in pillarized societies: Belgium, Germany and the Netherlands, c. 185-1950. In: VAN VOSS, Lex Heerma; PASTURE, Patrick; MAEYER, Jan De (ed.). *Between cross and class*: comparative histories of Christian labour in Europe 1840-2000. Amsterdam: Peter Lang, 2005, p. 81-102.

MARIA, Júlio. *A Igreja e a República*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1981.

MARQUES, Rita de Cássia. *Da romanização à terceira via*: a Igreja no Brasil de 1889 a 1945. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, 1995.

MENEZES, Carlos Alberto de, AZEVEDO, Ferdinand. *Ação Social Católica no Brasil*: corporativismo e sindicalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

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

PASTURE, Patrick. *Histoire du syndicalisme chrétien international*: la difficile recherche d'une troisième voie. Paris: L'Harmattan, 1999.

SILVA, Wellington Teodoro da. Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro. *História Revista*, Goiânia, v. 13, nº 2, p. 541-563, jul./dez. 2008.

SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos Operários*: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

SOUZA, Marco Antônio de. *A economia da caridade:* estratégias assistenciais e filantropia em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Newton Paiva, 2004.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VAN VOSS, Lex Heerma; PASTURE, Patrick; MAEYER, Jan De (ed.). *Between cross and class*: comparative histories of Christian labour in Europe 1840-2000. Amsterdam: Peter Lang, 2005.

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

Macumba surrealista: observações de Benjamin Péret em terreiros cariocas nos anos 1930[1]

Surrealist macumba: Benjamin Péret's observations in Afro-Brazilian religions' places of worship in the 1930's

Emerson Giumbelli

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100006

Emerson Giumbelli é professor associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ligado ao Departamento de Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (emerson.giumbelli@yahoo.com.br).

Artigo recebido em 30 de janeiro e aprovado para publicação em 7 de abril de 2015.

Resumo

Benjamin Péret, poeta surrealista francês, viveu no Brasil entre 1929 e 1931, período no qual observou rituais em terreiros afro-brasileiros e compôs relatos registrados em uma série de artigos ("Candomblé e macumba") publicados em um jornal paulistano. O texto oferece uma análise desse conjunto de artigos, recorrendo a outras referências de e sobre Péret. Privilegia dois conjuntos de questões. Primeiro, como as observações do poeta francês dialogam com as etnografias contemporâneas sobre grupos e rituais de origem africana. Segundo, os diálogos que se estabelecem entre o olhar de Péret e preocupações de parcela do modernismo brasileiro. As transformações pelas quais passam as religiões afro-brasileiras podem ser vistas como processos que colocam em jogo questões semelhantes ao projeto modernista de "descoberta do Brasil". O relato de Péret, com suas marcas surrealistas, é ao mesmo tempo testemunha e produto dessa busca.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras, espiritismo, surrealismo, modernismo.

Abstract

Benjamin Péret, a French surrealist poet who lived in Brazil between 1929 and 1931, observed in this period Afro-Brazilian rituals and wrote a series of articles ("Candomblé and macumba") that were published in a São Paulo newspaper. This text presents an analysis of this set of articles by using other references by and about Peret. It approaches two sets of questions. First, how the French poet's observations dialogued with contemporary ethnographies of Afro-Brazilian groups. Second, the dialogues established between Péret's perspective and the concerns of a parcel of Brazilian modernism. The transformations which Afro-Brazilian religions undergo may be seen as processes that raise issues similar to the modernist project of "discovery of Brazil". The report of Peret with his surrealist traces is both a testimony and a product of this search.

Keywords: Afro-Brazilian religions, spiritualism, surrealism, Brazilian modernism.

Résumé

Ayant vécu au Brésil entre 1929 et 1931, le poète surréaliste français Benjamin Péret a observé des rituels religieux afro-brésiliens et a écrit une série d'articles ("Candomblé et Macumba") publiés dans un journal de São Paulo. Ce texte présente une analyse de cette série d'articles en utilisant d'autres références sur et de Péret. Deux cadres de questions sont privilegiés: d'abord, comment les observations du poète français dialoguent avec les ethnographies contemporaines des groupes et des rituels d'origine africaine; ensuite, le dialogue établi entre le regard de Péret et les projets d'une partie du modernisme brésilien. Les transformations subies par les religions afro-brésiliennes peuvent être considérées comme des processus qui mettent en jeu des questions semblables au projet moderniste de "découverte du Brésil". Le rapport de Péret, avec ses traits surréalistes, est à la fois un témoin et un produit de cette recherche.

Mot-clés: religions afro-brésiliennes, spiritisme, surréalisme, modernisme brésilien.

Benjamin Péret (1899-1959), escritor francês, não é muito conhecido no Brasil, sobretudo se o compararmos a André Breton (1896-1966). Mas ambos compartilharam, desde o início dos anos 1920, o compromisso com o movimento surrealista. Assim como Breton, Péret permaneceu ligado ao movimento até o fim da vida, assinando todos os manifestos e declarações. Foi um dos editores da revista *La Révolution Surréaliste* (1924-1929), publicada pelo grupo liderado por Breton, e ao longo da vida e logo após sua morte teve lançados 12 livros de poesia e alguns de prosa, dos quais muitas peças já haviam sido divulgadas em publicações surrealistas. Seus textos, alguns compostos com o método da escrita automática, são povoados de referências e linguagens que encontramos em quadros e filmes surrealistas de outros artistas. Sua literatura é ainda permeada por seu envolvimento em atividades políticas, sobretudo nos anos 1920 e 30: movimentos comunistas, Guerra Civil Espanhola, resistência à Segunda Guerra. O poeta viveu três vezes fora da França: na Espanha, no México e no Brasil (Bédouin, 1973; Ponge, 2006; Palmeira, 2000).

Este texto dedica-se a explorar alguns aspectos de sua passagem pelo Brasil entre 1929 e 1931. Mais precisamente, interessa-me discutir os posicionamentos e relatos expostos pelo surrealista francês em uma série de artigos publicada no jornal paulistano *Diário da Noite*[2] entre novembro de 1930 e janeiro de 1931. Intitulada "Candomblé e macumba", a série teve como objeto as religiões africanas no Brasil e, como base, observações realizadas em terreiros cariocas no segundo semestre de 1930 e leituras de trabalhos científicos e jornalísticos.[3] Procurarei situar os escritos de Péret no quadro de duas problemáticas. Primeiro, as abordagens sobre grupos e práticas existentes no Brasil a que se atribuem origens africanas.[4] Se considerarmos o interesse científico que se forjou em torno desse universo, é com Nina Rodrigues que se costuma iniciar sua história. Nina Rodrigues, no entanto, viveu e escreveu em Salvador na passagem entre os séculos XIX e XX. Para o Rio de Janeiro, os registros pioneiros editados em livro tiveram que esperar os trabalhos de Arthur Ramos, o primeiro deles lançado em 1934 (*O negro brasileiro*). Ainda que publicados em um jornal e elaborados por um literato, os relatos de Péret, como veremos, não estão destituídos de ambições científicas. Apresentados como observações de campo, eles contribuem para o caudal de textos divulgados em jornais – alguns dos quais indicarei adiante – que foram os principais responsáveis pelo trabalho de representação lançado sobre as religiões afro-brasileiras nas primeiras décadas

do século XX no Rio de Janeiro.[5] Eis a pergunta: como Péret observa esses grupos e práticas e como se situam seus escritos em relação a essa tradição de observadores?

O segundo quadro em que se inserem meus comentários sobre os textos de Péret dedica-se a uma questão que pode ser depreendida do primeiro. A observação dos grupos e práticas de origem africana no Brasil fez-se, desde o final do século XIX, tendo como pano de fundo o problema da formação nacional. As crenças e rituais africanos – que assumiram diferentes configurações e designações na América – atraíram a atenção por permitirem levantar a questão do lugar das criações negras no país que, com a República, declarou formalmente a igualdade de todos os seus cidadãos.[6] A construção de uma identidade nacional ganharia um novo capítulo nos anos 1920 com o modernismo artístico, movimento com o qual, como veremos, Péret dialogou em sua passagem pelo Brasil.[7] Para o poeta francês, contudo, "Brasil" não era uma realidade autoevidente e autoexplicativa: era uma realidade que poderia ser melhor compreendida se se atentasse para os seus componentes – caso da África –, se fosse inserida em um quadro mais amplo – a América –, ou ainda se fosse percebida em contraste com seus ideais – a Europa. Tais deslocamentos podem ser associados às concepções surrealistas, em seus diálogos com outras fontes intelectuais. O que desejo mostrar é que, mesmo não sendo uma referência precípua para Péret, as condições e sínteses históricas ocorridas no Brasil teriam um impacto sobre seus relatos. Isso seria possibilitado pelo fato de as elaborações em torno do que constituiu e de como se constituiu o Brasil não terem sido matéria apenas de intelectuais, como os modernistas, mas também de práticas e imaginários religiosos, sobretudo os que envolviam diásporas culturais. Minha sugestão é que tais elaborações podem ser particularmente vislumbradas em um dos rituais observados por Péret. Isso é parte das conclusões deste texto, mas também de seu início, que especula sobre o que teria trazido Péret ao Brasil.

A relação de Péret com modernistas brasileiros já foi tematizada em outros estudos (Ginway, 1992; Palmeira, 2000; Ponge, 2004). Detenho-me neste texto em destacar aspectos, a meu ver compartilhados por parte do modernismo brasileiro e do surrealismo, que propiciavam um encontro entre arte e ciência, literatura e pesquisa. Quanto à relação de Péret com a historiografia acerca das religiões afro-brasileiras, os estudos sobre o autor dedicam menos atenção a essa dimensão (ver observações breves em Ginway, 1992: 549ss; Palmeira, 2000; Moura, 1985 *apud* Puyade, 2005: 18). Ao abordá-la, procuro dar continuidade ao investimento que tenho feito nesse tema (Giumbelli, 1997, 2002, 2011, 2013). Creio que ainda temos muito a avançar na recuperação de materiais que nos deem o devido acesso às condições em torno das quais se processou no sudeste brasileiro a formação das religiões que a literatura agrupa sob a categoria "mediúnicas" (espiritismo, umbanda, candomblé...) e se traçou o destino que tomaram as crenças e práticas de origem africana em sua relação com

outras matrizes culturais. As observações de Benjamin Péret merecem ser agregadas a esses materiais. Os comentários que sobre elas teço neste texto procuram – ao destrinchar pressupostos, caminhos, concepções e argumentos dos artigos do poeta francês – atingir um grau de atenção que considero inédito.

Péret e o Brasil: um poeta que pesquisa

O Brasil não tinha um lugar destacado no mapa surrealista. E isso literalmente, já que em 1929 os surrealistas franceses publicaram um mapa do mundo em que continentes, países e arquipélagos apareciam redesenhados.[8] No centro do mapa estava o Oceano Pacífico, e várias terras adquiriam um tamanho avantajado. À esquerda, a Rússia tomava praticamente todo o espaço, ficando a Europa Ocidental reduzida a alguns traços e pontos. A África, ao contrário do que se podia esperar, conhecendo-se a atração que Breton e outros tinham pela "arte negra", não tinha relevância; ainda assim era nomeada, ao contrário da Europa. À direita do Oceano Pacífico, as Américas, a do Norte desenhada bem maior que a do Sul. O Alasca tinha um tamanho descomunal, parecendo pertencer mais à Polinésia do que ao continente americano. Os Estados Unidos pareciam não existir; abaixo do que seria sua fronteira sul vinha nomeado o México, em letras grandes. Mais ao sul, abaixo de uma linha do Equador que serpenteava, jamais retilínea, pelo mapa, as duas únicas denominações eram as que designavam o Peru e a Terra do Fogo, cujas ilhas tomavam quase a metade do continente. Nesse mapa que singularizava e engrandecia os ideais políticos e o culto do exótico pelos surrealistas, o Brasil não era nomeado. Péret, aliás, parece ter sido o único francês do núcleo duro surrealista a ter visitado as terras tupiniquins (Ponge, 2004).

O que, então, poderia tê-lo trazido até aqui? Se o Brasil não atraía os surrealistas, por outro lado havia brasileiros que estavam interessados no surrealismo e em outros movimentos da vanguarda europeia dos anos 1920. Em Paris, Péret conheceu a brasileira Elsie Houston, com quem viria a se casar em 1928. O evento foi testemunhado por André Breton e por Heitor Villa-Lobos. Elsie, filha de pai estadunidense e mãe brasileira, fizera seus estudos na Europa. Havia se tornado intérprete de composições de Villa-Lobos e uma divulgadora da "canção popular". A exemplo de Villa-Lobos, fazia pesquisas nesse campo, que incluía temas religiosos. Em 1930, já casada com Péret e vivendo no seu país natal, Elsie publicou na França um livro com letras e partituras de 42 "cantos populares do Brasil", entre os quais dois indígenas e dois "temas de makumba". Em fevereiro de 1934, Elsie apresentava-se em concerto em Paris, "Cantos Mágicos e Populares do Brasil", entre os quais figuravam músicas de rituais religiosos afro-brasileiros. A valorização e o registro de ritmos populares era uma das marcas

de parcela do movimento modernista no Brasil, em especial aquele articulado pelo Manifesto Antropofágico (1928). Elsie fazia parte desse círculo, e isso deve ter contado para o interesse que Péret manifestou por "candomblé e macumba"; tal interesse, em contrapartida, parece ter impactado o trabalho artístico de Elsie.[9]

O encontro entre Elsie e Benjamin evoca o tema das relações entre o modernismo brasileiro e o surrealismo francês, que passa por questões estéticas e políticas, reunindo afinidades e dissonâncias (Ponge, 2004; Ginway, 1992; Karepovs, 2010). Péret foi bem recebido pelos entusiastas da Antropofagia, Oswald de Andrade à frente. Entretanto, o mesmo Oswald escrevera, no Manifesto, que no Brasil já se tinha, antes dos franceses, "a língua surrealista".[10] Péret despertou antipatias entre outros modernistas no Brasil, como Mário de Andrade (Ginway, 1992: 545). Em relação ainda a Oswald, o engajamento deste no Partido Comunista Brasileiro contrastou com os rumos políticos de Péret, que se havia filiado ao Partido Comunista na França em 1927, mas seguia a linha dissidente no Brasil, o que o aproximava de Lívio Xavier e de Mário Pedrosa,[11] com quem fundou um grupo trotskista em 1930. A militância política causaria em 1931 sua prisão e sua expulsão do país, logo depois do nascimento do filho com Elsie. Em 1955, Péret voltaria ao Brasil, por ocasião do casamento desse filho, e novamente teria problemas políticos. Pesava ainda sobre ele o decreto de expulsão de 1931, e ele só pôde deixar o país com a sua revogação, depois de uma campanha de amigos e intelectuais. Péret ficou cerca de um ano nessa segunda estada no Brasil (Ponge, 2012).

Voltemos então ao final dos anos 1920, e meu esforço será mostrar como o surrealismo de Péret produziu, em sua incursão pela América, um projeto de conhecimento, havendo aí um ponto de contato com uma característica de parcela do modernismo brasileiro. Por meio de cartas enviadas ainda da França, sabemos que Péret pretendia fazer uma expedição, durante a qual coletaria objetos e cantos populares e indígenas e realizaria dois filmes. Tinha mesmo em mente uma rota para a expedição, que se embrenharia pelo Amazonas até o Peru, passando por Lima e Cuzco, daí entrando novamente no Brasil pelo Centro-Oeste, servindo-se do Araguaia para alcançar o litoral. Péret levantou várias cartas de apresentação, mas teve dificuldades em obter recursos. Em agosto de 1929, seus planos já eram mais modestos: enquanto um postal de Paul Éluard, outro poeta surrealista francês, lhe indagava sobre o Amazonas, Péret vislumbrava um filme sobre os índios que viviam em Minas Gerais, Pará e Goiás. Mesmo assim, o projeto da viagem não se realizou, a não ser em 1955 e 56, quando o poeta foi a Manaus e Belém e a cidades do Nordeste, e também à região do Xingu, onde conheceu várias aldeias, e escreveu a respeito alguns artigos. Provavelmente animado por essa experiência, ele concluiu o que seria a introdução da *Antologia de mitos, lendas e contos populares da América*. O livro foi publicado postumamente, em

1960, mas começou a ser preparado desde 1942, quando Péret vivia no México, já com sua segunda esposa, a artista Remédios Varo (Palmeira, 2000).

Note-se que o interesse de Péret em 1928-9, quando preparava sua planejada expedição, recaía sobre a principal "civilização pré-colombiana" – o que explica sua incursão pelo Peru. Nas viagens de 1955 e 56, eram sobretudo os ameríndios que lhe interessavam, e é fácil constatar que a grande maioria do material compilado em sua *Antologia* provém de registros sobre sociedades indígenas. Isso nos permite concluir que, em Péret, o interesse surrealista pelo exótico correspondia à busca pelo indígena, o primitivo nativo das Américas (Courtot, 1999). Em 1930, vendo se frustrarem seus planos de conhecer esses primitivos, o poeta, que durante sua primeira estada no Brasil ficou apenas entre Rio de Janeiro e São Paulo, voltou-se para as religiões de origem africana. O tema, como veremos, lhe impôs uma abordagem política, que estava relacionada à crítica da religião em chave marxista e freudiana. Com efeito, Péret cultivava um verdadeiro ódio às religiões e à figura de Deus.[12] Isso não o impedia de apreciar aquilo que observava nos terreiros cariocas, pois neles, sobretudo em alguns deles, podia reconhecer o primitivo que tanto buscava. Eis o que ele escreveu na segunda frase da série de artigos "Candomblé e macumba": "Eu as considerarei [as religiões africanas no Brasil], sobretudo sob o ponto de vista poético, pois ao contrário do que se passa com as outras religiões mais evoluídas, delas transborda uma poesia primitiva e selvagem que é quase, para mim, uma revelação" (*Diário da Noite*, 25.11.1930).

O anúncio de "um ponto de vista poético" levanta de imediato a questão da natureza do olhar lançado por Péret aos cultos que conheceu. Na introdução de sua *Antologia* (Péret, 1960), ele contrapõe claramente um critério poético a um critério etnográfico – e isso correspondia a certa recusa a uma perspectiva racionalista, pois o compilador dizia preferir reconhecer o parentesco entre os mitos que recolhera e a obra que praticavam os poetas. No entanto, não é propriamente um texto poético que temos a oportunidade de encontrar nos artigos de 1930-31. Afora algumas passagens, o tom é outro. Podemos dividir os artigos em duas partes. Na primeira delas, o que lemos é uma "descrição minuciosa" (*Diário da Noite*, 25.11.1930) do que Péret presenciou em alguns cultos, com interpolações de referências a autores lidos ou pessoas que funcionaram como intermediárias de contatos. Em foco estão as cerimônias que Péret frequentou, em três ou quatro locais, com seus personagens e operações rituais, com poucos elementos acerca das configurações espaciais e sem preocupações em exaurir a apresentação do que foi visto. Com esse perfil, são, sem dúvida, descrições. Na segunda parte, temos quatro artigos com o mesmo título – "As origens das crenças dos negros brasileiros". Trata-se de um texto único, dividido em várias edições do jornal, no qual o autor adota um tom analítico, desenvolvendo sua interpretação sobre as religiões de origem africana. Na verdade,

esse tom já aparece no primeiro dos artigos, mas é interrompido pelas descrições. Em suma, enquanto a primeira parte corresponde a uma descrição que lembra as enquetes jornalísticas sobre o tema – como a que João do Rio (2006) realizara no início do século –, a segunda parte assume o formato de análise erudita e distanciada. Sugiro que a junção de ambas constitui uma espécie de etnografia.

O texto de Clifford (2011) acerca do surrealismo etnográfico não menciona Péret. Este, contudo, poderia ser apresentado para corroborar a tese do historiador estadunidense, de que o surrealismo produziu um modo de conhecimento objetivo acerca de formas de vida e que isso propiciou diálogos e passagens entre arte e antropologia. Péret parece jamais ter confessado alguma atração pela antropologia, e isso não o impediu de produzir relatos a que podemos conferir estatuto etnográfico. O Brasil não apenas propiciou a ocasião e o campo para o surrealista francês desenvolver esse conhecimento. Os diálogos que Péret travou durante sua estada com alguns modernistas apontam para algo compartilhado: além do interesse pelo "popular" que motivava buscas e viagens, também a possibilidade de trânsito entre distintos gêneros textuais. Afinal, esse trânsito ocorreu igualmente entre autores associados ao modernismo, e talvez Mário de Andrade represente o melhor exemplo, como literato e pesquisador ao mesmo tempo.[13] Saliento, portanto, que os relatos de Péret acerca das religiões afro-brasileiras dialogam com essa característica de parcela do modernismo brasileiro, combinando arte e ciência, poesia e conhecimento.

A dimensão de um projeto de conhecimento não era estranha ao surrealismo. Ao contrário, pode-se sustentar que ela era parte mesmo de sua definição. Afinal, o surrealismo se propunha como uma exploração da realidade. Em 1924, ano do primeiro manifesto do movimento, seus participantes criaram o Bureau de Recherches Surréalistes. A pesquisa sobre aspectos psicológicos abriu caminho para outras incursões, sobre dimensões culturais. É disso que trata o texto de Clifford (2011). No caso de Péret, gostaria de considerar como algo significativo o fato de que esse projeto de conhecimento foi ativado por conta de sua passagem pelo Brasil. E o que ele encontrou no Brasil foram artistas e religiosos que estavam formulando um novo entendimento acerca do que compunha esse pedaço da América. Sem deixar de levar em conta as fontes europeias, estava em jogo "a vontade de criar e identificar uma realidade civilizatória tropical própria" (Subirats, 2001: 58), explorando as potencialidades estéticas e espirituais do ameríndio e do africano. Procurarei mostrar como essas formulações sobre o Brasil impactaram os relatos do surrealista francês enquanto Péret exercitava sua sensibilidade poética a serviço de um projeto de conhecimento. Mas, antes, vejamos no conjunto de textos que constitui o foco deste artigo como ele se relacionava com as abordagens então existentes sobre as religiões afro-brasileiras.

Péret e a etnografia das religiões afro-brasileiras

Péret não disfarça a simpatia por um dos personagens que conheceu, tema de duas das três imagens que ilustram a série de artigos "Candomblé e macumba". Os oficiantes descritos nos artigos são quase sempre identificados por iniciais e nunca há indicação precisa dos locais de culto. Ao revelar esses cultos, Péret não deixava de ocultá-los, explicitando sua divergência quanto à política repressiva contra essas práticas que predominava no período.[14] Tio F é o herói de Péret, alguém que ele reconhece como "poeta". Péret descreve quatro eventos no terreiro desse "babalorixá" e ainda transcreve as duas entrevistas com ele que fecham a primeira parte dos artigos. Péret acompanhou algumas operações rituais de Tio F, como os preparativos para "um jantar de santo", que compreendeu o sacrifício de galinhas; e também, em outra ocasião, parte de uma cerimônia de iniciação, que envolveu novamente mais sacrifícios de aves. O sangue é um elemento recorrente nas descrições, sobretudo quando era manipulado por Tio F. Péret presenciou vários transes ao som de atabaques e se impressionou particularmente com a dança de uma negra: "Mas que dança! Religiosa e erótica ao mesmo tempo... O corpo inteiro se movia. Parecia ao mesmo tempo um gato brincando com um camundongo, uma cobra e uma flama sacudida pelo vento. Quantas pobres coitadas passam anos saracoteando em cursos de danças para figurar como estrelas nos bailados e não chegam nunca a apresentar uma dança tão pura quanto aquela. Foi talvez a única realmente bela que vi em minha vida. Em qualquer palco da Europa esta dançarina inata teria um sucesso triunfal, sem precedentes" (*Diário da Noite*, 28.11.1930).

Transparece nesse trecho o reconhecimento de uma pureza, e também de uma fisicalidade, que podemos associar à busca de Péret pelo primitivo. Tio F pertence, segundo o poeta, à Lei de Nagô, que ele contrapõe à Lei de Angola. Vejamos o que diz em seu primeiro artigo: "Pude examinar de perto dois ritos: o de Nagô e o de Angola. O primeiro era adotado quase exclusivamente por negros puros pertencentes à classe operária (...), enquanto que no segundo aderiam muitos mulatos e crioulos de um plano social mais elevado" (*Diário da Noite*, 25.11.1930). Esse par é retomado por Péret na segunda parte da série de artigos, na qual cita uma série de autores e textos que se preocupou em ler, incluindo Nina Rodrigues. Péret procura apontar as "nações africanas que forneceram maior contingente de escravos ao Brasil", dando destaque à Costa dos Escravos (referidos ao Nagô) e aos povos do Gabão, do Congo e de Angola (*Diário da Noite*, 8.1.1931). Quem representa a Lei de Angola nas observações diretas de Péret é Mãe M. Ele descreve uma festa de Xangô no terreiro dessa mulher, cuja solenidade e rigidez lhe desagradaram. Péret ficou impressionado com a "orquestra" que encontrou naquela festa, sobretudo com o percussionista do atabaque; observou os passos das dançarinas e acompanhou transes de algumas delas. Sua impressão final é significativa:

"Mas nenhuma dessas danças hipnóticas deu ensejo àquelas cenas selvagens e majestosas que presenciei no terreiro de Tio F. Davam a impressão de ser um pálido reflexo daquelas, uma fotografia apagada, guardando apenas, das imagens, o contorno principal. A 'civilização' passara por ali!" (*Diário da Noite*, 16.12.1930).

Vemos assim como é na Lei de Nagô que Péret encontra a pureza e a selvageria que o atraíam. A isso corresponde certa poesia que ele identifica em Tio F, o babalorixá que conversa "em africano" com as divindades incorporadas e cujas palavras em português ganham uma transcrição que capta sua fala "errada". Péret admira o jeito como aprendeu os preceitos de seu culto. Péret conta histórias que sugerem os poderes de Tio F (inclusive da sua imaginação). Péret aprecia o vatapá que Tio F prepara em uma lata de gasolina. Duas fotos o mostram tocando atabaque e agogô, enquanto outra exibe o altar dedicado a Iemanjá em seu terreiro. Péret registra o modo como Tio F trabalha para infundir força em sua inicianda, recorrendo à mediação das plantas e dos animais, que se tornam, graças à culinária e aos sacrifícios, "comida para a cabeça". Péret se encanta com a conclusão que Tio F tira de um mito nagô: "Vosmicê nunca viu o raio entrando na terra, nunca ouviu o barulho da trovoada? Pois é Xangô fugindo na terra e Ogum gritando atrás dele" (*Diário da Noite*, 27.12.1929). Essa forma de relação do humano com a natureza ocorre, segundo comentaristas (por exemplo, Bédouin, 1973), na poesia do próprio Péret.

Nessa mesma entrevista com Tio F, surge um assunto que é desenvolvido nos comentários posteriores de Péret. Trata-se da associação entre as divindades africanas e os santos católicos. Em uma primeira formulação, Péret recorre ao argumento do disfarce: "para evitar a repressão os negros foram deste modo levados a encobrir suas crenças com um ligeiro véu de catolicismo" (*Diário da Noite*, 8.1.1931). Mais adiante, Péret apresenta uma segunda formulação: teria ocorrido uma "troca de ideias selvagens" entre as crenças africanas e católicas. Ou seja, os negros perceberam certa afinidade entre os orixás e os santos, evidenciada pela materialidade que caracteriza a ambos. "Efetivamente, para os negros, os deuses são homens que viveram, amaram e deixaram uma descendência. Seus espíritos, seus 'duplos' ficam errando pelo mundo, mas a palavra espírito não tem para eles, como tem para os civilizados, uma significação imaterial. É uma emanação, com uma vida independente, algo como o ar que se respira" (*Diário da Noite*, 15.1.1931).

Péret vai adiante na sua investigação das palavras, pois apresenta uma discussão sobre a noção de "deus". Segundo ele, é estranha aos africanos a noção de um deus imaterial, invisível, distante. Quando ela se faz presente, é por influência da religião monoteísta, ou vem marcada por uma espécie de atrofia ritual. Daí a frase que introduz a tese da troca de ideias selvagens: "Não é por acaso que se chamam [as divindades africanas] 'santos' e não 'deuses'"

(*Diário da Noite*, 15.1.1931). Note-se uma diferença fundamental: no catolicismo, os santos estão subordinados a um deus; nas religiões africanas, os deuses são santos.

Péret quer com isso apontar distinções entre o que ele mesmo chama de religiões do homem primitivo e de religiões mais evoluídas. Esse é um tema que ressurge na Introdução à *Antologia do amor sublime* (Péret, 1985) e, sobretudo, que atravessa sua Introdução à *Antologia de mitos, lendas e contos* (Péret, 1960). Para Péret, os mitos – principalmente as interpretações cósmicas, as explicações que o primitivo oferece para a origem do mundo e para a sua própria origem e natureza – seriam o primeiro estado da poesia e o eixo em torno do qual ela continua a girar. É na medida em que expressam um pensamento em modo poético que os mitos lhe interessam. Com base nisso, ele formula uma homologia entre o poeta e o feiticeiro: ambos são malditos, um desacreditado por todo tipo de linguagens pobres, outro perseguido pelas religiões instituídas. Ele sugere então uma oposição entre os mitos e os dogmas religiosos: de um lado, a exuberância poética e a busca exaltada do maravilhoso guiada pelo inconsciente e pelo desejo; de outro, os preceitos morais e um mecanismo de compensação, fabricado para consolar os despossuídos e para prometer-lhes no além aquilo de que não desfrutam na terra. Assim, enquanto a religião está relacionada com uma ordem social marcada por desigualdade, os mitos correspondem a uma relativa homogeneidade de condições sociais. Nessas condições é que se realiza, através dos mitos, o ideal anunciado por Lautréamont e abraçado pelos surrealistas: "*La poésie doit être faite par tous, non par un*".[15]

Podemos agora voltar aos artigos de 1930-31 e falar de suas conclusões (*Diário da Noite*, 30.1.1931). Elas assumem um tom político: é preciso ver, diz Péret, nas religiões africanas, tal como se manifestam na sua atualidade, "uma forma elementar de protesto contra a opressão que a sociedade faz pesar sobre seus membros, sobretudo sua classe mais miserável". Em apoio à sua interpretação, Péret cita as revoltas de escravos do início do século XIX na Bahia, notando a presença constante de motivações e elementos religiosos. E insiste que "esse espírito revolucionário das religiões africanas subsiste em nossos dias". O autor reserva um último comentário ao catolicismo, afirmando que a Igreja desempenhou sempre, na política, "um papel ultra-reacionário", mesmo que tenha nascido entre os oprimidos. Isso sugere que, para Péret, o componente teológico ou mitológico é crucial – e somos assim remetidos novamente à diferença que existiria entre uma religião calcada em um deus imaterial e um culto dirigido a divindades materiais, cujo número Tio F afirma ser maior que dois mil...[16]

Tendo exposto a estrutura e os principais traços da descrição e da interpretação de Péret, passo a situar sua etnografia tendo como referências as abordagens contemporâneas acerca das religiões afro-brasileiras. Um primeiro ponto relaciona o surrealista francês com o panorama mais local que caracteriza o Rio de Janeiro. É interessante notar que os autores mencionados

ao longo dos textos, sobretudo aqueles que merecem constar em notas de rodapé, não tratam especificamente da região sudeste brasileira. Para se movimentar entre terreiros cariocas, Péret contou com guias que nos textos são citados com menor formalidade. É o caso de Carlos Alberto Nóbrega da Cunha, jornalista que o poeta descreve como "altamente cotado nos meios macumbeiros" (*Diário da Noite*, 28.11.1930). Foi Nóbrega da Cunha, segundo o próprio Péret no mesmo artigo, que reconheceu nas mãos do francês "o livro de Leal de Souza sobre o espiritismo e a macumba" e indicou um terreiro que é descrito no mesmo livro para ser visitado. Indo até o tal terreiro, Péret e alguns acompanhantes (incluindo o casal Pedrosa) descobrem que o pai de santo havia falecido. Depois desse insucesso, um outro guia, de que falarei adiante, os leva ao terreiro de Tio F. Nóbrega da Cunha e Leal de Souza estiveram entre os intelectuais que se interessaram pelo campo das práticas religiosas de origem africana no Rio de Janeiro. Suas descrições são anteriores àquelas, mais conhecidas, elaboradas por Arthur Ramos, que chegara à capital federal vindo de Salvador. Nóbrega de Cunha e Leal de Souza publicaram originalmente seus relatos em jornais cariocas, dando continuidade ao formato consagrado por João do Rio (2006) para tratar do panorama religioso da então capital brasileira.[17]

Os artigos de Péret dialogam com essas descrições locais e contribuem para percebermos uma característica da situação carioca: enquanto na Bahia o termo candomblé operava como referência para a descrição dos demais cultos, no Rio de Janeiro a categoria macumba cumpria esse papel (Giumbelli, 1997, 2002). Retomemos a discussão que Péret elabora logo em seu primeiro artigo. O que poderia ser tomado como prova de imprecisão é melhor compreendido se levarmos em conta as peculiaridades que afetam a situação no sudeste brasileiro. O texto aventa a hipótese de que macumba seria palavra corrente na Bahia e teria sido transplantada para o Rio de Janeiro juntamente com o candomblé. Ao mesmo tempo, Péret afirma: "Sob o nome makumba (ou macumba) designa-se comumente no Rio o conjunto de ritos de origem africana praticados em vários pontos do território brasileiro" (*Diário da Noite*, 25.11.1930). Ocorre que, nota o poeta, ainda que candomblezeiros e macumbeiros sejam termos utilizados com pouca distinção, "vários adeptos me afirmaram ser o candomblé a expressão mais pura da religião africana. A macumba seria o filho natural, por assim dizer, do primeiro, das crenças indígenas e da simplificação progressiva do rito no meio 'branco' onde se perpetua" (idem). Ou seja, no Rio de Janeiro, o termo que servia como descrição geral do campo estava associado com impureza.

Essa impureza, entretanto, não deve ser confundida com desorganização ou degradação, como parece ocorrer nas interpretações de Arthur Ramos, as quais participam de um longo caudal de escritos que preza a pureza (Cavalcanti, 1986; Dantas 1988). No texto de Péret, o campo de práticas de origem africana guarda uma lógica conferida pela noção de "lei". O

poeta recorre novamente ao auxílio de Nóbrega da Cunha para citar as 12 leis que existiriam no Rio de Janeiro: "a de Nagô, a de Mina, a de Kabinda, a de Umbanda, a de Aruanda, a de Angola, a de Benguela, a de Moçambique, a de Gêgê, a de Mussurumi, a dos Caboclos e a das Almas" (*Diário da Noite*, 8.1.1931). Como já foi mencionado, Péret estrutura sua apresentação tomando como básica a oposição entre "Lei de Angola" e "Lei de Nagô". Mas ele mesmo reconhece que não mais que 8 das 12 "leis" estão recobertas por essa oposição. As demais designam ritos que recebem outras influências, como a do islã e a dos índios com sua "religião própria"; no caso da "lei das Almas", "é uma mistura de crenças espíritas e negras e sua eclosão deve ser recente" (idem). Voltamos, então, a encontrar o tema da mistura. Ao mesmo tempo, tal multiplicidade de "leis" aproxima-se da lógica que vai prevalecer para organizar as entidades na Umbanda. Os artigos de Leal de Souza, em 1932-3, estão entre os primeiros textos preocupados em expor essa lógica, apresentando as "sete linhas de umbanda" (Giumbelli, 2002). Péret, portanto, ao mesmo tempo em que busca certa pureza, apreende na mistura determinadas lógicas que descrevem a configuração dos grupos e práticas de origem africana no Rio de Janeiro e as transformações pelas quais passam.

Em se tratando da pureza, é importante assinalar algumas diferenças no modo como o poeta francês a concebe, quando percebemos que o mesmo tema aparece em outras etnografias e análises das religiões afro-brasileiras. Impossível não reconhecer aqui a discussão sobre a "pureza nagô", paradigma de acordo com o qual o pertencimento à nação ou rito nagô implicaria maior fidelidade às origens africanas no culto aos orixás (Dantas, 1982). Arthur Ramos, por exemplo, foi um dos contemporâneos que ajudaram a consolidar esse paradigma (Cavalcanti, 1986). Como vimos, ao descrever as cerimônias protagonizadas por Tio F, que Péret associa à "Lei de Nagô", o texto reconhece nelas a pureza valorizada pelo poeta. No entanto, Arthur Ramos explica essa pureza com base na superioridade cultural dos povos de origem sudanesa em comparação com os de origem angola. Para Péret, a pureza é admirável exatamente pela ausência de "civilização". Entra aqui em ação o primitivismo surrealista, que preza o rito nagô não exatamente por ser mais fiel às origens africanas, mas porque suas manifestações conseguem manter a poesia – e seu "ponto de vista" – que é pervertida pela "civilização". Assim, o interesse de Péret pelas "origens" funda-se menos em genealogias históricas – mesmo que ele se preocupe em traçá-las – e mais na busca de uma alternativa à civilização europeia.

Exu conversa com Péret: o Brasil em formação

A leitura global dos textos nos permite concluir que Péret valoriza sim o primitivo originário – puro e selvagem, para o poeta –, mas o que ele vislumbra é uma espécie de

ultrapassagem da civilização. O que lhe interessa é imaginar o "homem de amanhã", não apenas admirar o "homem de ontem". Em torno desse tema, Péret cita o mesmo texto de Marx nos artigos da década de 30 e na introdução escrita muitos anos depois para sua *Antologia* americanista. Trata-se do trecho no qual Marx trata do papel da religião na sociedade de classes ("ópio do povo") e da necessária crítica filosófica sobre ela. No texto da introdução, Péret anuncia que a superação da religião, junto com a criação de uma sociedade igualitária, levará à elaboração de novos mitos. "A religião se esvai, mas o mito poético não se torna menos necessário, depurado de seu conteúdo religioso" (Péret, 1960: 26). Em "Candomblé e macumba", Marx se junta a Freud para explicar a sobrevivência das religiões no meio moderno, inclusive as religiões africanas. Assim, apesar da visão positiva sobre estas por parte de Péret, sua profecia prevê também sua superação: "À medida que os negros forem adquirindo consciência de sua situação de oprimidos, essa forma [religiosa] de revolta irá desaparecendo, transformando-se em revolta consciente" (*Diário da Noite*, 30.01.1931). É significativo que, depois de se dedicar à macumba, Péret tenha feito uma pesquisa sobre a Revolta da Chibata, quando o levante liderado por um negro se fez sem a interferência da religião. Em 1956, escreveria um estudo sobre o Quilombo dos Palmares (Ponge, 2006). Talvez a utopia imaginada por Péret exigisse uma abolição total da religião em proveito do mito, coisa que os cultos africanos não respeitavam à risca. É ainda preciso considerar que Péret jamais despreza a inserção das religiões africanas em uma sociedade de classes, o que modifica o seu significado em relação ao lugar que tinham em sociedades mais homogêneas. Seja como for, em 1931 Péret conclui seu texto com um dilema, uma aporia (Ginway, 1992). O elogio do primitivo vem acompanhado da denúncia de sua limitação, como se passado e futuro estivessem cruelmente dissociados, como se a América fosse apenas outro cenário para o embate de forças concebido, por Marx e Freud, a partir da Europa.

É possível, no entanto, vislumbrar outra conclusão, apontando nos artigos do *Diário da Noite* algo que, mesmo que de maneira menos redentora, entrelace mais simetricamente esses tempos e espaços. A chave pode ser encontrada em outros textos do próprio Péret, exatamente na parte da introdução à *Antologia* que foi escrita no Brasil durante sua segunda estada. Nela, o poeta demonstra interesse pelas transformações que percorrem um mesmo conjunto de mitos, que ele propõe que entendamos como "um vai-e-vem intelectual constante entre as camadas superiores e inferiores da população, entre magos e sacerdotes (...)" (Péret, 1960: 37). Ele sugere que isso se evidencia quando se observa a organização social das grandes civilizações pré-colombianas, mas se intensifica após a descoberta da América. O último parágrafo trata especificamente do Brasil, onde ocorreu a associação entre mitos e ritos africanos com elementos católicos, processo que acarreta transformações em todos os elementos

implicados. Vejamos a conclusão de Péret: "Com o tempo, se esse processo prossegue, não há dúvidas de que novos mitos nascerão dessa fermentação à qual estão submetidas as crenças africanas, cristãs, espíritas e talvez mesmo indígenas" (idem: 38).

Isso foi escrito em 1955 ou 56. Voltemos a 1930, especificamente ao sétimo artigo da série "Candomblé e macumba". Ele narra, nas palavras de Péret, "uma sessão espírita meio macumbeira" (*Diário da Noite*, 24.12.1930). Portanto, algo que não se encaixava nem na Lei de Nagô, nem na Lei de Angola; talvez, especula o francês, preenchesse a lei das Almas, com sua "mistura de crenças espíritas e negras", coisa não confirmada pelo oficiante, que se dizia um espírita da "linha de terreiro" – por oposição à "linha de mesa". Eis aí o primeiro ponto: essa mistura é algo desconcertante para Péret. O evento que descreve parece um corpo estranho às suas classificações, ao mesmo tempo em que introduz outras (linha de terreiro / linha de mesa). E, no entanto, ele estava lá, incontornável, talvez porque o oficiante fosse o próprio guia de Péret, ou seja, a pessoa que o conduziu aos terreiros de Tio F e de Mãe M, alguém que ele descreve como "um músico mulato, meu amigo", a quem chama "P".

A sessão ocorreu na casa de P, na região suburbana do Rio de Janeiro. Seu objetivo era livrar uma moça do feitiço preparado por um "apaixonado desprezado". Assim começava: "P e sua mulher estavam sentados, um em frente ao outro, diante de uma mesa onde, ao lado de uma estatueta colorida de São Jorge montado a cavalo, via-se uma vela acesa, um copo cheio de água e um livro que, mais tarde, soube ser um livro de rezas espíritas de Allan Kardec". A mulher recebeu o "Caboco veio", a primeira de várias entidades que transitaram entre ela e o marido. Péret registra que eram "15 protetores, negros, brancos, mulatos, índios e caboclos", o que inspira o subtítulo do artigo: "'Mané Kuru', 'Perekê', Allan Kardec e Cia". Depois de vários protetores manifestados, a mesa foi levada para um canto da sala. P, em transe, muniu-se de um charuto e de uma garrafa de cachaça, com a qual tentava atrair Exu, sob cujas ordens outros espíritos perturbavam a moça – eis a explicação para as perturbações que sofria. P alternava entre o africano e o português no idioma. Depois de muito custo, Exu deu sinais de sua presença, mesmo invisível. O que aconteceu em seguida – em torno de uma oferenda a Exu – vale a longa transcrição:

> Começou então a parte mais importante da cerimônia: o despacho a Exu. Trouxeram farinha de mandioca, azeite de dendê e 20 vinténs que P misturou bem dentro de um alguidar. Apanhou depois um galo preto que estava no chão embrulhado em um jornal e chamou a pessoa para quem era feito o sacrifício. Com grande pavor foi ela obrigada a segurar pernas e asas do galináceo para que P lhe cortasse o pescoço. Enquanto o sangue escorria dentro do alguidar P tratou de convencer Exu a deixar a moça em paz. E mostrando-lhe a comida, o galo e juntando a tudo isso duas notas de dez mil réis, dizia no tom mais convincente:

> – Oh! Exu, c'est pour vous... c'est pour vous...
>
> E com grandes gestos, mostrando a moça, o marido, o despacho, o dinheiro, insistia, dessa vez em africano.
>
> Para ser agradável a Exu nos fez beber a todos um gole de cachaça em sua honra, apresentando-nos cada um por sua vez. Exu ficou assim sabendo que eu ia escrever esses artigos, que era francês, que tinha vindo de vapor para cá e outras coisas. E permitiu que escrevesse os artigos recomendando que não falasse mal dele e ainda mais, que não o esquecesse, e que recorresse a ele quando precisasse. (*Diário da Noite*, 24.12.1930)

Depois disso, P entabulou novo diálogo com Exu e traçou nove pontos riscados (desenhos com função invocatória, reproduzidos em desenho de Péret para o jornal); a pólvora que os contornava foi incinerada. Era a partida de Exu, seguida de alguns procedimentos de purificação e da remessa, pelo marido da moça, do despacho. Esperava-se assim convencer Exu a não mais perturbar a moça que procurara a casa de P.

Péret não emite comentários sobre esse evento. Ele não merece a admiração dedicada a Tio F ou a decepção suscitada por Mãe M. Não notamos, na sua narrativa, as formulações poéticas que surgem a propósito dos rituais e da mitologia nagôs. Minha sugestão é que vejamos a poesia se manifestar de outra maneira, mas ainda em conexão com temas e procedimentos surrealistas. Refiro-me à proliferação de referências e à passagem brusca entre elementos díspares: entidades negras, brancas, mulatas, índias e caboclas; idiomas francês, português e africano; espiritismo e macumba, mesa e terreiro; Exu e Péret. Não haveria nisso – incluindo o modo como "Exu" e "vous" podem rimar – algo parecido com a beleza do "encontro fortuito de uma máquina de costura e um guarda-chuva sobre uma mesa de dissecação"? Essa outra frase de Lautréamont foi também adotada pelos surrealistas para sintetizar suas concepções estéticas (Moraes, 2002). Para eles, a matéria da arte não pode se separar da vida, e o que, em nome daquela, se busca é a perturbação dos sentidos para que dimensões extraordinárias da realidade se tornem acessíveis. A descrição de Péret capta encontros entre elementos disparatados na casa-terreiro de P e não creio que o vínculo de seu autor com o surrealismo seja sem consequências para essa observação.

Note-se logo que é possível reconhecer configurações semelhantes no terreiro de Tio F, como a dançarina que incorpora o que parece ser um preto-velho que fuma charutos e dá conselhos, ou ainda a transformação de Omulu em são Cosme e são Damião, com seu palpite para o jogo do bicho... (*Diário da Noite*, 9.12.1930). Ou seja, Péret, mesmo concordando que a Lei de Nagô é uma "expressão mais pura" de suas origens africanas, não deixa de observar a fermentação por que passam essas concepções. Indagado sobre os "santos" e

suas características, Tio F associa o diabo a Exu (*Diário da Noite*, 27.12.1930), evidenciando a aproximação entre referências cristãs e africanas.[18] Na seção anterior, procurei mostrar como a categoria macumba servia como uma espécie de descritor geral da configuração dos cultos de origem africana no Rio de Janeiro. Um corolário dessa situação é a criação e valorização de operadores que produzem passagens entre arranjos que são ritualmente distintos (como as "leis" observadas por Péret). A figura de P é exatamente uma materialização da existência desses operadores, em sua capacidade de se movimentar no interior do universo com o qual se identifica. Mas nos fixemos ainda em Tio F. Em outro diálogo com Péret, que lhe pergunta o "que pensa do espiritismo", o babalorixá responde: "quem trabalha com espiritismo não tem a força que nóis temo, porque eles trabalham com qualqué espírito que quizé aparecê, e nóis só trabalhamo com os espírito de luiz que tem muinto mais podê que os outro" (*Diário da Noite*, 31.12.1930). Percebe-se como a noção de "espírito" não é descartada pelo representante da Lei de Nagô em favor de outra noção, a de orixá; ao contrário, ela é assumida, o que gera um plano de continuidade entre essa "lei" e o espiritismo de feição kardecista.

A "sessão espírita meio macumbeira" que aconteceu na casa de P é, por definição, um exemplo privilegiado das passagens que poderiam ocorrer em rituais radicados no Rio de Janeiro dos anos 1920 e 30. Destaco o fato de que nela convivem entidades de negros, brancos e índios, em uma antecipação daquilo que alguns anos depois seria institucionalizado com o nome de "espiritismo de umbanda". Uma das diferenças que se estabelecem com essa institucionalização com o kardecismo é a aceitação, na umbanda, de "protetores" que não são médicos, legisladores, padres ou filósofos; são "pretos-velhos" e "caboclos" (Giumbelli, 2013). Péret testemunha na casa de P a expressão de um processo do qual importa reter não apenas a heterogeneidade de elementos com suas várias procedências, mas também o fato de que se trata de uma espécie de reflexão e de elaboração acerca da desigualdade como questão. A umbanda é a afirmação paradoxal do poder de entidades marginais, é a invocação feita aos negros escravizados (pretos-velhos) e aos índios fugidos (caboclos) – ambos figurações do primitivo – para auxiliar na construção da civilização – não qualquer civilização, mas uma capaz de reconhecer a sua incompletude (Giumbelli, 2002). Péret registrou: "Há casos, disse-me P, em que a linha de mesa é impotente; só mesmo meus protetores da linha de terreiro é que poderão conseguir qualquer coisa" (*Diário da Noite*, 24.12.1930). Eis uma demonstração de como a civilidade kardecista reconhecia os poderes de entidades primitivas.

Desigualdade, marginalidade, primitivismo e civilização, na configuração apontada acima, estão necessariamente referidos a realidades históricas e imaginários narrativos que são situados e específicos. O que está em jogo, em outras palavras, são as condições e concepções que, naquele contexto, constituíam o Brasil. A partir do final dos anos 40, intelectuais umban-

distas reivindicariam para a sua religião a qualidade de ser "genuinamente brasileira". Tal afirmação pode conter vários sentidos. Entre eles, destaco aquele que aproxima o processo pelo qual passavam macumbeiros cariocas do projeto formulado pelos intelectuais modernistas, sobretudo os vinculados à Antropofagia, tal como Oswald de Andrade. Era preciso descobrir o Brasil, fazendo o primitivo atuar sobre o civilizado, o americano e o africano interpelar o europeu. Em suma, o que quero sugerir é que o ponto de vista poético de Péret não ocorre apenas onde é mais evidente, gerando, como vimos, um dilema talvez insolúvel. Ele pode ser surpreendido também no relato de encontros (não tão) fortuitos, cujos elementos estão condenados a remeter aos tempos e espaços do trajeto do país que o poeta conheceu, sem eludir os dilemas de sua formação. Se o elogio relativo dirigido sobretudo à Lei de Nagô evoca o olhar europeu de Péret sobre a América, a narrativa desconcertada da "sessão espírita meio macumbeira" pode sugerir, de um modo que articula surrealismo e antropofagia, um Brasil a devorar o francês. Afinal, Péret, ao vir para a América, talvez não tenha senão respondido ao chamado de um Exu macumbeiro.

Notas

1 Este texto retoma a apresentação que fiz no evento "Miradas francesas sobre a umbanda e o candomblé: arte, ciência e religião", realizado no Rio de Janeiro em 17 de junho de 2009. Fernanda Peixoto e Marion Aubrée foram as organizadoras do evento, e sou-lhes grato pelo convite que me fizeram para dele participar. Agradeço ainda as indicações de Fernanda Peixoto e dos pareceristas anônimos de *Estudos Históricos* que ajudaram a compor a versão final deste artigo.

2 O jornal *Diário da Noite* circulou em São Paulo entre as décadas de 1920 e 1980. Em 1925 foi comprado pelos Diários Associados, importante grupo de comunicação de massa. O *Diário da Noite* era conhecido por veicular temáticas e linguagens voltadas para as camadas populares. Sobre o jornal, ver Romero (2011).

3 Os textos foram publicados em 13 edições do jornal. A revista *Religião & Sociedade* os reproduziu "quase na íntegra", introduzidos e apresentados por Elizabeth Ginway (1986). Consultei os recortes do original que estão disponíveis no Arquivo Mário de Andrade do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) da Universidade de São Paulo. Registro meus agradecimentos a Marta Amoroso, colega que me guiou na sede do IEB quando lá estive em 2008.

4 Sobre essa discussão, pode-se consultar, entre outros, Cavalcanti (1986), Dantas (1982) e Silva (1996).

5 Este trabalho de representação não pode ser dissociado da própria constituição dessas religiões. Por ora, prefiro utilizar a expressão mais genérica – "religiões afro-brasileiras"; em seguida, darei atenção às categorias utilizadas por Péret; por fim, procurarei relacionar tais categorias com outras, presentes em relatos de observadores externos e em reivindicações dos próprios religiosos.

6 Referências importantes nesse debate são, entre outras, Correa (2000), Birman (1997), Montero (1999) e Schwarcz (1995). Estes textos tratam do pioneirismo do médico maranhense Nina Rodrigues no registro e análise de grupos religiosos afro-brasileiros e da linhagem de pensadores e de questões que dele descendem.

7 Estou ciente, mesmo sem ser especialista no tema, de que o modernismo no Brasil é um movimento heterogêneo, inclusive com fortes dissonâncias. O mesmo pode ser dito sobre o surrealismo na Europa. No diálogo em que se envolve Péret, são sobretudo os nomes ligados à vertente da Antropofagia que entram em cena.

8 O mapa foi publicado exatamente em 1929 na revista belga *Variétés*. Pode ser visto em: https://mapping-themarvellous.files.wordpress.com/2007/09/i2-world-map.png, acesso em 29/12/2014.

9 Sobre a vida e o trabalho de Elsie Houston, ver http://home.comcast.net/~gullcity/elsiehouston/Houston.html e http://pt.wikipedia.org/wiki/Elsie_Houston, acesso em 29/12/2014. Elsie e Benjamin se separaram ainda nos anos 1930.

10 Manifesto Antropofágico, disponível em http://www.tanto.com.br/manifestoantropofago.htm, acesso em 24/03/2015.

11 Lívio Xavier destacou-se como tradutor; foi ele quem verteu para o português os artigos de Péret sobre "macumba e candomblé". Mário Pedrosa trabalhara como jornalista e se tornaria um importante crítico de arte. Era casado com a irmã de Elsie Houston. Sobre o primeiro, ver https://bibliotecalivioxavier.wordpress.com/about/; sobre o segundo, ver http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa445/mario-pedrosa, acessos em 24/03/2015.

12 Há uma fotografia célebre de Péret, divulgada em várias publicações surrealistas, mostrando "nosso colaborador ... injuriando um padre". A foto pode ser vista em http://susauvieuxmonde.canalblog.com/archives/2010/05/23/17982661.html, acesso em 29/12/2014. Sua intransigência em relação às religiões, sobretudo o catolicismo, foi um dos motivos de críticas por parte de alguns intelectuais brasileiros.

13 Sobre Mário de Andrade, remeto o leitor a um trabalho recente (Jardim, 2015). Ver o estudo de Peixoto (2000) sobre Roger Bastide, sociólogo francês que também transitou entre gêneros textuais e manteve diálogos com parcela do modernismo brasileiro.

14 Significativamente, Péret não utiliza em momento algum nos textos do *Diário da Noite* as expressões "baixo espiritismo" e "falso espiritismo". Essas expressões, respaldadas em reportagens e etnografias, serviram para orientar o trabalho repressivo de autoridades policiais e sanitárias, que atingiu sobretudo práticas e grupos com traços africanos (Giumbelli, 2003).

15 Sobre Lautréamont (1846-1870), pode-se consultar http://pt.wikipedia.org/wiki/Conde_de_Lautr%C3%A9amont, acesso em 29.12.2014. Sobre sua importância para os surrealistas, ver, por exemplo, Moraes (2002).

16 Goldman (2012) desenvolve uma análise acerca do cultivo da multiplicidade no candomblé.

17 Sobre o trajeto de Ramos, ver Corrêa (2000). O livro a que Péret se refere é *No mundo dos espíritos*, que compila a série de reportagens e entrevistas que Leal de Souza realizou em centros espíritas no Rio de Janeiro e arredores para o jornal *A Noite* em 1924. Leal de Souza, que era também um literato, publicaria em 1933 outro livro, *Espiritismo, magia e as sete linhas de umbanda*, já então convertido em um intelectual da religião que se formava (Giumbelli, 2002). Nóbrega da Cunha foi jornalista e dirigiu o jornal carioca *Diário de Notícias*, onde os textos do livro de 1933 foram originalmente publicados. Teve participação importante na IV Conferência Nacional de Educação, realizada em 1931 (Rocha, 2004: 149ss). Péret se refere a um estudo sobre "as religiões africanas no Rio" (*Diário da Noite*, 8.1.1931) publicado na revista *Vanguarda* em 1926 (que jamais consegui consultar); há registros da presença de Nóbrega da Cunha no I Congresso Afro-Brasileiro de Recife em 1934, no qual este apresentou o trabalho "Macumba no Rio de Janeiro". Outro exemplo de relato sobre religiões originalmente publicado em jornais (nesse caso, *Correio da Manhã*) é Magalhães Corrêa (1936).

18 Sobre as diferenças entre o Exu africano e o Exu brasileiro, ver Ortiz (1978). A associação entre Exu e o Diabo é crucial na migração daquele orixá para as Américas. Negociar com as potentes forças de exu – como se vê no ritual na casa de P – é uma das características da umbanda.

Referências bibliográficas

BÉDOUIN, Jean-Louis. *Benjamin Péret*. Paris: Seghers, 1973.

BIRMAN, Patrícia. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, 1997.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 2, p. 84-101, 1986.

CLIFFORD, James. Sobre o surrealismo etnográfico. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

CORREA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2ª ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2000.

COURTOT, Claude. O passageiro do transatlântico (Benjamin Péret e a América). In: PONGE, Robert (org). *Surrealismo e Novo Mundo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

GINWAY, Elilzabeth. Péret no Brasil – suas observações sobre candomblé e macumba. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 2, 1986.

_____. Surrealist Benjamin Péret and Brazilian Modernism. *Hispania*, v. 75, n. 3, p. 543-53, 1992.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e legitimação do espiritismo.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 183-217.

_____. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, 2003.

_____. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. *Esboços* (UFSC), v. 23, p. 107-118, 2011.

_____. Amerindian and priest: an entity in Brazilian Umbanda. In: ESPÍRITO SANTO, Diana e BLANES, Ruy (orgs.). *The social life of spirits*. Chicago: University of Chicago Press, 2013, p. 179-197.

GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 18, n. 2, p.1-20, 2012.

JARDIM, Eduardo. *Eu sou trezentos: Mario de Andrade vida e obra*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro/Biblioteca Nacional, 2015.

KAREPOVS, Dainis. Benjamin Péret: um audacioso indesejado. Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade. ANPUH/SP–UNESP-Franca. 6 a 10 de setembro de 2010.

MAGALHÃES CORREA. *O sertão carioca*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936.

MONTERO, Paula. Dilemas da cultura brasileira nos estudos recentes sobre as religiões. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler nas ciências sociais no Brasil*. São Paulo: ANPOCS, 1999.

MORAES, Eliane Robert. *O corpo impossível*. São Paulo: Iluminuras/Fapesp, 2002.

MOURA, Clóvis. Três vertentes de interesse de um poeta francês sobre o negro brasileiro. Comunicação apresentada na Semana Surrealista organizada pela Aliança Francesa de São Paulo, 1985.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro.* Petrópolis: Vozes, 1978.

PALMEIRA, Maria Rita Sigaud Soares. *Poeta, isto é, revolucionário: itinerários de Benjamin Péret no Brasil (1929-1931)*. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária, 2000.

PEIXOTO, Fernanda A. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide.* São Paulo: Edusp/Fapesp, 2000.

PÉRET, Benjamin. Introduction. In: *Anthologie des mythes, légendes et contes populaires d'Amérique*. Paris: Albin Michel, 1960.

_____. O núcleo do cometa. In: *Amor sublime: ensaio e poesia*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PONGE, Robert. Notas sobre a recepção e presença do surrealismo no Brasil nos anos 1920-1950. *Alea. Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 53-65, 2004.

_____. Desse pão, eu não como: trajetória no Brasil, na França e alhures de Benjamin Péret, militante-e-poeta permanente. *Revista História & Luta de Classes*, v. 1, p. 29-43, 2006.

_____. Imagens do Brasil, nos anos de 1955-1956, na visão do poeta surrealista e viajante francês Benjamin Péret. *Estudos Ibero-Americanos* (PUCRS. Impresso), v. 38, p. S173-S185, 2012.

PUYADE, Jean. Benjamin Péret: um surrealista no Brasil (1929-1931). *oolhodahistoria*, n. 8, 2005.

RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

ROCHA, Marlos B. M. *Matrizes da modernidade republicana: cultura política e pensamento educacional no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2004.

ROMERO, Mariza. *Inúteis e perigosos no Diário da Noite, São Paulo, 1950-1960*. São Paulo: Editora da PUC-SP, 2011.

SCHWARCZ, Lilia K. M. *Espetáculo das raças*. 2a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2006.

SUBIRATS, Eduardo. *A penúltima visão do paraíso*. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

www.cpdoc.fgv.br

PORTAL CPDOC

No portal do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getulio Vargas você poderá obter informações sobre:

- A Escola de Ciências Sociais da Fundação Getulio Vargas;
- 1 milhão de documentos provenientes de arquivos pessoais de políticos e homens públicos brasileiros;
- 35 mil fotografias documentais da história do Brasil a partir do início do século XX;
- entrevistas realizadas pelo programa de história oral do CPDOC;
- verbetes do Dicionário histórico-biográfico brasileiro;
- artigos publicados na revista Estudos Históricos;
- informativos eletrônicos, abordando história, ciências sociais e arquivologia;
- trabalhos publicados pelos pesquisadores do CPDOC.

***Conheça também, na página* Navegando na História,**
"A Era Vargas I" – painel histórico do período de 1920 a 1945 com mais de 200 textos temáticos e biográficos e 300 fotografias.

Praia de Botafogo, 190 – 14º andar
22253-900 – Rio de Janeiro – RJ
Tel.: 21 3799-5676, 3799-5677
e-mail: cpdoc@fgv.br

FGV CPDOC
ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Disputando a moral pública: a Ação Católica durante o primeiro governo Perón (Tucumán-Argentina, 1946-1955)

Disputing public moral: the Catholic Action during Perón's first term (Tucumán-Argentina, 1946-1955)

Lucia Santos Lepera

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100007

Lucia Santos Lepera é doutora em História pela Universidad Nacional de Tucumán, na Argentina, e bolsista de pós-doutorado do CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) (luciasantoslepera@gmail.com).

Artigo recebido em 10 de dezembro de 2014 e aprovado para publicação em 7 de abril de 2015.

Tradução de Dora Rocha.

Resumo

O artigo se propõe analisar o modo como a Ação Católica de Tucumán (ACT) disputou a moral pública no quadro da chegada do peronismo ao poder em 1946. Sustenta que, a partir do imperativo de moralização social, os setores católicos exerceram influência sobre as agências estatais e desafiaram a autoridade policial. No final dos anos peronistas, operaram-se sensíveis transformações nos sentidos da moralização que o laicato estava procurando transmitir, bem como nos modos da sua ação. Avança-se assim para o estudo das mudanças que converteram o discurso moral católico em um desafio político contra o governo.

Palavras-chave: Ação Católica; moral pública; peronismo; Tucumán.

Abstract

The article intends to analyze the way Tucumán's Catholic Action (ACT) has disputed the public moral when Perón began his first term in Argentina government in 1946. It sustains that, facing the imperative of social morality, the catholic sectors influenced state agencies and defied police authority. Towards the end of peronists years, sensitive transformations were operated in the senses of moralization that the laity was trying to impart as well as in the ways of doing it. Finally the text points the changes that converted the catholic moral discourse in a political challenge against the government.

Keywords: Catholic Action, public moral, peronismo, Tucumán.

Résumé

L'article se propose d'analyser la manière dont l'Action Catholique Tucumana (ACT) a disputé la moralité publique dans le cadre de l'arrivée au pouvoir du péronisme en 1946. Il affirme que, à partir de l'impératif de moralisation sociale, les secteurs catholiques ont exercé influence sur les agences de l'État et ont défié l'autorité policière. Vers la fin des années *peronistes*, des sensibles transformations se sont opérées dans les sens de la moralisation que le laïcat cherchait à dispenser ainsi que dans les modes de le faire. Le texte se tourne ensuite à l'étude des changements qui ont fait du discours moral catholique une contestation politique du gouvernement.

Mots-clés: Action catholique, morale publique, peronismo, Tucumán.

Durante o primeiro governo Perón (1946-1955) inaugurou-se uma fase de profundas transformações políticas, econômicas e sociais cujos desdobramentos marcaram a história contemporânea argentina. O movimento político liderado por Juan Domingo Perón erigiu-se no símbolo da classe operária e de vastos setores populares, atores que, a partir da conquista de direitos sociais, vivenciaram nesse processo uma "revanche" diante da marginalização experimentada em governos anteriores (James, 1999: 19-65). Assim, a alteração das hierarquias sociais, que implicou por sua vez a perturbação de uma ordem moral, se converteu num dos traços constitutivos do processo político iniciado em 1946.

O peronismo implicou uma "agitação" da moralidade popular, à qual ele imprimiu uma nova relevância (Acha, 2013: 33). Como foi assinalado em pesquisas anteriores sobre essa etapa (Adamovsky, 2009), os traços "plebeus" do peronismo e a atitude desafiadora de seus seguidores diante das normas de respeitabilidade e decência puseram em questão os critérios culturais, sociais e morais até então predominantes. Essa espécie de revanche da cultura plebeia impactou a sociabilidade urbana, provocando a reação de setores do laicato católico contrários aos ditos processos de transformações. Este artigo trata dos modos como a Ação Católica – principal associação laica da Igreja – procurou disputar a moral pública, considerando seus vínculos flutuantes com o governo peronista.

A trajetória da Ação Católica Argentina (ACA) durante o primeiro governo Perón chamou a atenção da historiografia em virtude do papel de destaque que os quadros da associação assumiram no golpe de Estado de 1955. Sua abordagem fez parte de pesquisas mais amplas sobre a relação da Igreja católica com o governo, as quais buscaram decifrar a virada de uma vinculação estreita para um enfrentamento aberto entre as duas instituições (Caimari, 1995; Bianchi, 2001; Di Stefano y Zanatta, 2000: 435-460). Desse modo, a análise do laicato católico durante os últimos anos peronistas tornou-se fundamental para dar conta do processo que pôs fim ao governo de Perón e que teve a Igreja como um ator central.

Em grandes linhas, a história da ACA foi representada como tendo tido um período ascendente e entusiasta que abarcou os anos 1930 (desde sua fundação em 1931),[1] seguido de uma fase de crise e ruptura no início dos anos 1940, e de um novo passo no sentido de reconquistar espaços sociais nos alvores da década de 1950 (Acha, 2010: 7-42). Os estudos coincidiram em assinalar uma reativação da militância laica por volta de 1952, impulso que

buscava promover o ativismo militante de anos anteriores e que se articulou em torno de dois eixos. De um lado, a organização da classe média a partir da criação do grupo de Profissionais e Estudantes Católicos (APAC), iniciativa que adquiriu um tom desafiador frente ao governo peronista, replicando o perfil crescentemente oposicionista que assumiram esses setores. De outro lado, esse *renascimento* se nutriu das crescentes impugnações morais ao governo, tópico de forte influência nas fileiras católicas e que ativou a mobilização de militantes da ACA (Caimari, 1995; Acha, 2007; Adamovsky, 2009). Esse processo, analisado principalmente na cidade de Buenos Aires e na província de Córdoba (Tcach, 1991), outorgou à ACA grande visibilidade pública e uma inesperada capacidade de mobilização, convertendo-a num ator capaz de concitar amplas adesões políticas e sociais com o fim de exercer oposição ao peronismo.[2]

Em virtude dessas considerações, este artigo se propõe analisar a Ação Católica de Tucumán (ACT) e a reação moral que caracterizou suas fileiras no marco da chegada do peronismo ao poder em 1946. Ele sustenta que, durante os primeiros anos de governo, a associação católica buscou se articular com o Estado com o objetivo de disputar a moral pública. Nesse contexto, a direção da ACT estabeleceu uma vinculação com as agências estatais, em especial com a polícia da província de Tucumán e com a Comissão de Moralidade da Prefeitura da capital da província, San Miguel de Tucumán. Não obstante, se a moral pública foi uma das premissas através das quais os setores católicos exerceram influência nas agências estatais, ela também se converteu num problema que se colocou, pouco a pouco, como um dos limites mais claros do apoio ao governo. Desse modo, o trabalho avança na análise dos signos que revelaram as mudanças nos sentidos da moralização que buscava impor o laicato, assim como nos modos de projetá-la.

Em segundo lugar, a investigação se pergunta se a "ofensiva" católica que se cristalizou por volta da década de 1950 teve dinâmicas similares às analisadas na província de Córdoba e na capital do país. Sustenta-se que, para além do ímpeto que impregnou o discurso moral católico, este não teve seu correlato numa "ofensiva" da associação contra o governo peronista. Esta afirmação permite repensar as mudanças por que passou a Ação Católica e as respostas que a associação ensaiou diante das tentativas nacionais de reativar o movimento e imprimir um tom mais ofensivo à sua militância.

A busca de articulação com as agências estatais

Desde sua fundação em 1932 o objetivo da ACT consistiu na *catolicização* de todos os âmbitos da sociedade. Esse objetivo condensou diferentes formulações, entre as quais se destacou a custódia da moral pública.[3] Nesse sentido, a *catolicização* foi entendida do pon-

to de vista de uma moralização baseada na difusão de um comportamento ético atravessado por una forte marca de classe. Os dirigentes da associação, representantes dos setores urbanos da classe média e (principalmente) alta, buscaram erigir-se em guardiães dos costumes da sociedade provincial, objetivo que os levou a exercer pressão para impor a moral católica no tocante à moda feminina, aos espetáculos públicos e aos conteúdos de revistas e periódicos.

Tais imperativos morais adquiriram novas enunciações no contexto da irrupção do peronismo no cenário de Tucumán. Esse processo revelou com eloquência as arestas disruptivas que o novo movimento político comportou ao impulsionar a organização dos trabalhadores da indústria do açúcar na FOTIA (Federação Operária de Trabalhadores da Indústria Açucareira), sindicato que se converteu num pilar de sustentação chave do peronismo em Tucumán e erigiu a província num dos bastiões desse movimento no interior do país (Rubinstein, 2006).[4] Desse modo, ao conquistar novos espaços de poder (conquista expressa na ocupação de cargos legislativos, na adjudicação do controle do Partido Peronista e nas numerosas paralisações que realizaram para tornar efetivas suas reivindicações trabalhistas), os setores operários adquiriram uma centralidade e um protagonismo sem precedentes na história provincial. Esse avanço de setores largamente marginalizados dos espaços políticos e sociais também se refletiu em questões menos tangíveis como foi a dignidade e a autoestima dos trabalhadores, e a reivindicação da moral popular.

A maior circulação da música popular nos espaços de recreação e sociabilidade urbana, o espírito festivo dos atos peronistas, a ocupação irreverente das ruas centrais por aqueles que haviam permanecido apartados desse mundo reservado aos notáveis, constituíram aspectos disruptivos que se converteram em gestos políticos. Tal como foi analisado por Ezequiel Adamovsky, foram mostras de uma espécie de "revanche da cultura plebeia" (2009: 265-276). Como veremos, a reação moral que caracterizou as fileiras do laicato se desenvolveu no marco desse conjunto de mudanças potencializadas pela chegada do peronismo ao poder em 1946. A ação moralizadora da ACT converteu a associação num ator, mais do que disputou a moral pública, e com esse fim buscou se articular ao Estado.

A ACT divulgou suas ações moralizadoras a partir de um órgão especializado: o Secretariado de Moralidade. Seus integrantes foram apontados como os responsáveis pelo estudo e solução dos problemas vinculados à dignificação e recristianização da família e daqueles relativos à defesa da moralidade pública, baseada numa noção de decência e decoro social. A chave para projetar tais imperativos foi a vinculação traçada com as agências estatais, em especial com a polícia da província e a Comissão de Moralidade da Prefeitura da Capital. O Secretariado de Moralidade atuou em estreita colaboração com essa entidade, através da qual canalizou muitos de seus projetos. A ACT interpelou o Estado conseguindo, desse modo, alguns resultados favoráveis que impregnaram suas fileiras de otimismo e ativaram sua militância.

A partir das gestões realizadas pelo bispo de Tucumán Agustín Barrere, e pelos membros da Junta Diocesana (JD) da ACT, o diretor do Secretariado de Moralidade da ACT foi aceito como membro integrante da Comissão de Moralidade da Prefeitura da Capital. O principal objetivo seria "facilitar a classificação de filmes" que integravam os programas dos cinemas: dessa forma, a direção laica poderia influir para que tal classificação respeitasse o ponto de vista da moral católica.[5] Por outro lado, a ação conjunta com a Comissão oficial de Moralidade levou a ACT a concretizar uma de suas demandas mais ruidosas: a censura dos espetáculos públicos do Parque 9 de Julho.

O Parque, principal espaço verde da cidade de San Miguel de Tucumán, representava no imaginário dos militantes católicos o espaço urbano de maior corrupção moral, onde se reuniam prostitutas, se escondiam "delinquentes", os casais jovens fugiam do olhar dos pais, e onde se gerava todo tipo de atividade "imoral". Se em anos anteriores esse tipo de preocupação afetava na realidade as zonas periféricas da cidade e os bairros suburbanos, desde meados da década de 1940 esses "males" pareciam ter invadido o próprio coração da capital, o que despertou maior consternação entre o laicato.

Em consequência da pressão exercida pela direção da ACT, em 1947 o intendente da capital, por meio de um decreto, facultou aos integrantes da Comissão de Moralidade atuar nessa jurisdição. Ou seja, a nova disposição outorgou à comissão poder para desempenhar funções de "controle" e "denúncia" dos espetáculos e reuniões públicas que não se ajustassem a "normas de moral e bons costumes" (*La Gaceta*, Tucumán, 7 de fevereiro de 1947, p. 7). Isso significava que a comissão ficava autorizada a solicitar a intervenção do "Poder Executivo em caso de necessidade de sanções". A implementação da nova medida teve arestas muito particulares dado que, na prática, as denúncias dos eventos que brigavam com a moral foram feitas pela ACT. A associação católica exerceu a função de polícia através de um "corpo de ação" formado por um núcleo de jovens que faziam circular as denúncias até a Comissão oficial de Moralidade, solicitando as sanções e censuras pertinentes. Esse singular "corpo de ação" católico, cujo funcionamento dependia do Secretariado de Moralidade da ACT, foi constituído não só para controlar a moral pública na jurisdição do Parque 9 de Julho, mas também estava encarregado de comunicar toda entrada de menores nos cinemas, denunciar "vitrines imorais", avisos em bondes e ônibus etc.[6]

Desse modo, a ACT não só disputava a moral pública, mas desafiava a instituição que tradicionalmente havia concentrado o poder de controle sobre a ordem social: a polícia. O tão ambicionado papel de *guardiães* da moral pública parecia viável a partir da articulação com as agências estatais, onde seus membros encontraram, ainda que parcialmente, receptividade às suas principais demandas. Convencidos desse papel, os militantes católicos não só recor-

reram em várias oportunidades à Comissão de Moralidade oficial, como também apelaram diretamente às autoridades policiais, municipais e provinciais buscando sua intervenção com o objetivo de proibir peças de teatro, sessões de cinema, desfiles de moda, bailes etc.[7] Por exemplo, com base na premissa da "defesa da moral", a ACT recorreu à polícia da província para propor a suspensão de bailes de natal e solicitar a regulamentação dos festejos de carnaval, pedido que foi "bem recebido".[8]

A partir da defesa de um sentido da moral – vinculado ao ideal de decência, de hierarquia familiar e decoro social –, a associação católica reagia diante de um tipo de sociabilidade que adquiriu maior visibilidade com o peronismo. Não foi uma resposta isolada, mas sim algo que integrou o que Adamovsky chamou de uma "reação hierarquizadora" que caracterizou os setores médios e altos urbanos, cujo mal estar, em grande medida, se vinculava à "debilitação das normas culturais e das hierarquias e preeminências sociais habituais" (2009: 276).

Por seu lado, o governo peronista expôs suas ambivalências frente às demandas católicas de moralidade. Se, por um lado, se mostrou permeável e cedeu espaços frente a tais demandas, por outro lado impulsionou expressões e condutas sociais que se opunham ao imperativo católico de "moralização". Vejamos, por exemplo, o modo como se promoveram concepções em torno do esporte e da saúde que entraram em tensão com a moral católica que os quadros laicos buscavam impor. As tensões implícitas nessa relação afloraram em torno das atividades fomentadas pelo Departamento de Educação Física da Universidade Nacional de Tucumán (UNT), criado em 1946 de acordo com os parâmetros de difusão do esporte que o governo peronista impulsionou. Num primeiro momento, o bispo diocesano Agustín Barrere reconheceu sua fundação com elogios às autoridades universitárias que inauguravam "um centro de educação integral nas atividades desportivas" (*Trópico*, Tucumán, 30 de Janeiro de 1947, p. 5). Sem dúvida, em pouco tempo as atividades promovidas pelo Departamento acarretaram críticas dos católicos militantes, que denunciaram a instalação de uma piscina para natação de caráter misto e solicitaram – junto às autoridades universitárias e provinciais – a suspensão dos desfiles de banhistas cuja "indumentária imoral" resultava alarmante.[9]

Nesse sentido, a moral delineada pela ACT postulava "valores" católicos tributários de um ideário que, não sem certas doses de falsidade, reproduzia as preocupações das classes médias e altas urbanas. Nessa perspectiva, o laicato católico reivindicou o "dever" de intervir em "defesa da moral", fundamento que o levou a interpelar os poderes públicos e, em caso de não obter resultados satisfatórios, a não hesitar em lamentar a possibilidade de valer-se de "seus próprios meios".[10]

Com efeito, a ACT havia dado uma mostra do que implicava mobilizar seus quadros e valer-se "de seus próprios meios" quando enfrentou no final de 1948 o projeto de lei de

"Profilaxia Social", que incluía a legalização dos prostíbulos por razões de higiene. Nessa oportunidade, a ACT organizou uma campanha maciça de repúdio, conjuntura em que logrou articular seus distintos ramos em torno de uma questão moral inquietante para a Igreja. Os setores católicos levantaram a voz pedindo o cumprimento sem modificações da lei 12.331 (que fora sancionada em 1936 e proibia o estabelecimento de casas para o exercício da prostituição), opondo-se ferrenhamente à inclusão do que consideravam a "legalização do comércio sexual" (Caimari, 1995: 123). Embora a campanha tenha sido organizada em nível nacional (as diretivas partiram da Junta Central) a associação pôde então constatar o êxito de sua iniciativa na província em defesa da moral e da "dignidade da mulher".

A moral católica disputava a cena pública num marco em que, simultaneamente, se estimularam outros sentidos de moralização, muito distintos das ideias de decência, respeitabilidade e decoro promovidas pela Igreja. Essas disputas se enunciaram com maior ênfase por volta dos anos finais do peronismo, quando se cristalizou um conflito de moralidades que envolveu, entre oturos, a ACT. Em suma, se a moral pública foi uma das premissas através das quais os setores católicos buscaram se articular com o Estado, ela também se converteu num problema que se colocou, pouco a pouco, como um dos limites mais claros do apoio ao governo. Como veremos, a partir de 1953 tal problema se converteu numa das principais causas de impugnação do peronismo.

O laicato católico e os sentidos da "moralização"

A partir de 1952 sucederam-se importantes mudanças que afetaram tanto a instituição eclesiástica como o governo provincial. No princípio desse ano faleceu o bispo Agustín Barrere, substituído por Juan Carlos Aramburu, que já exercia funções na diocese como auxiliar desde 1947. O estilo de condução do novo prelado apresentou profundas diferenças do de seu antecessor, caracterizado – como veremos – por uma atitude idependente frente às mudanças que atravessaram o movimento laico e a dinâmica política provincial, aspectos que ajudaram a diluir a figura do novo bispo no funcionamento da instituição eclesiástica (Santos Lepera, 2012). Assim mesmo, nesse ano renovaram-se as autoridades do governo provincial. Além de vencer de modo esmagador as eleições, que confirmaram a ampla adesão peronista da população de Tucumán, o 4 de junho confirmou em seu cargo o governador Luis Cruz.

Luis Cruz, trabalhador ferroviário, assumiu o governo da província como representante dessa vertente sindical. O caráter obreirista da sua candidatura foi um tópico destacado em seus discursos de campanha e posteriormente ressaltado em seus discursos como governador. Desde o primeiro momento, a fórmula da raiz operária sacudiu sensibilidades de classe

gerando descontentamento entre os setores médios e altos da Capital. Para esses setores, a figura de Cruz expressou uma prova do caráter desafiante do peronismo ao pôr em questão os critérios de "respeitabilidade" próprios da classe política que se haviam arraigado em setores da sociedade argentina desde as primeiras décadas do século XX (Adamovsky, 2009: 276). O governo de Cruz potencializou o desprezo contra as classes baixas que a irrupção do peronismo havia despertado entre os setores acomodados e que se expressaria sem disfarces nos estertores da experiência de seu governo, no calor do aprofundamento da antinomia peronismo--antiperonismo. Assim o revelou a reação que provocaram os acontecimentos desencadeados no final de 1953, os quais marcaram um ponto de inflexão ao se converterem num catalisador das animosidades de classe, logrando unir o laicato católico e setores políticos opositores em suas críticas dirigidas ao governo local.

Nos primeiros dias do mês de agosto de 1953 a sociedade de Tucumán ficou abalada quando o principal diário da província publicou a impactante notícia de uma série de agressões e vexames sofridos por crianças da capital nas mãos de "indivíduos amorais" (*La Gaceta*, Tucumán, 6 de agosto de 1953, p. 4). Ainda que não tenham explicitado quem tinham sido os responsáveis pelo episódio de agressão, as notas do jornal não deixaram de assinalar o medo generalizado nos lares de Tucumán com crianças em idade escolar, cujas mães foram advertidas dos perigos que estas corriam se não fossem resguardadas dos "depravados", e insistiram na degradação moral que inquietava a população (*La Gaceta*, Tucumán, 14 de agosto de 1953, p. 5). Desse modo, o desprestígio da força policial, que já havia sido denunciada nos meses anteriores pelo encobrimento de um assassinato e por sua inação frente ao aumento de delitos na capital, eclodiu quando diferentes setores uniram suas críticas contra a negligência diante de um ato tão sensível à sociedade.[11] Dadas as objeções crescentes, o chefe de polícia assumiu os problemas que flagelavam a população ligados aos "atentados cometidos por indivíduos amorais em detrimento de crianças de pouca idade" e se comprometeu a dar as respostas que fossem necessárias (*La Gaceta*, Tucumán, 14 de dezembro de 1953, p.4). Em suma, os acontecimentos de agosto geraram uma grande agitação e dispararam as críticas dos setores oposicionistas que, às denúncias de corrupção política e econômica dirigidas ao governo de Luis Cruz, somaram agora a impugnação ligada à corrupção moral.

O episódio assinalado serviu como disparador para que o principal partido de oposição, a União Cívica Radical (UCR), utilizasse o problema moral como uma impugnação política contra o governo peronista local. Com efeito, o bloco de deputados desse partido solicitou ao ministro de governo que informasse à legislatura as causas da "negligência manifesta" e da "despreocupação" do Departamento Geral de Polícia em reprimir os "inúmeros casos de atentados ao pudor" e os "atos aberrantes" que se observavam em Tucumán (*La Gaceta,*

Tucumán, 2 de outubro de 1953, p. 3). Os radicais dirigiram as acusações diretamente contra o governo e, em especial, contra a polícia enquanto principal responsável pela ordem pública. Desde a contundente derrota de 1946, a UCR havia formulado recorrentes apelos aos setores católicos, os quais haviam naufragado frente às inúmeras manifestações de colaboração sustentadas entre a instituição eclesiástica e o peronismo. Não obstante, na nova conjuntura o radicalismo intensificou os gestos que procuravam mostrá-lo como um partido permeável aos postulados do catolicismo, reeditando as tentativas de aproximar-se de setores que antes se mostravam hostis (Santos Lepera y Lichtmajer, 2013: 123-143).

Diante das reclamações dos radicais em decorrência dos acontecimentos de agosto de 1953, os dirigentes da Ação Católica somaram imediatamente sua voz, mas procurando capitalizar o conflito para impor seu próprio sentido de moralização. Preocupados com os "últimos acontecimentos ocorridos na província de domínio público", solicitaram audiências com o governador e o intendente municipal com o objetivo de insistir na necessidade de reprimir com maior ímpeto as publicações e os espetáculos públicos "impudicos", nos quais identificaram a raiz dos problemas que a população atravessava.[12]

Por seu lado, as autoridades policiais, diante da incômoda situação em que foram colocadas pelas crescentes objeções morais proferidas pela oposição política e os setores católicos, decidiram organizar um ciclo de palestras sobre a "função social" da entidade. Nelas se fez um chamado à colaboração da sociedade para reprimir os "feitos amorais" que se vinham observando, reconhecimento tácito da divulgação que as críticas haviam cobrado. Mas elas também puseram em evidência um sentido de "moral pública" muito distinto do exposto pelos setores oposicionistas e pela ACT, vinculado neste caso a uma ideia da ordem social cuja principal ameaça não residia na imoralidade de espetáculos ou na circulação de revistas impudicas, e sim nas contravenções que tradicionalmente a polícia havia identificado como alteradoras da ordem. Com efeito, o Chefe de Polícia destacou que deviam fortalecer o controle do "curandeirismo, da embriaguez e das gangues de jovens", para o que faziam um apelo à população para que contribuísse para acionar a polícia através da denúncia de delitos (*La Gaceta,* Tucumán, 27 de dezembro de 1953, p. 4).

Como foi assinalado, as representações que vislumbravam o desenvolvimento de uma crescente "corrupção moral" na sociedade provincial, e que foram características do mundo católico nos anos finais do governo peronista, faziam referência a outro sentido muito distinto daquele a que aludia a polícia. As palavras do representante máximo da Igreja local ilustraram isso de forma acabada. No marco em que se aprofundaram as reclamações pelos acontecimentos de agosto, o flamante bispo diocesano, Juan Carlos Aramburu, não se manteve alheio. Sua primeira carta pastoral ecoou as preocupações desencadeadas nessa conjuntura e

enfatizou a necessidade de uma maior instrução doutrinária da população católica. Aramburu conclamou o laicato a defender o "sentido da moral católica", solicitação na qual subjaziam representações em torno da decência atravessadas por uma forte marca de classe. O flamante bispo associou a corrupção moral dos "novos tempos" à "pouca moderação nos costumes" e à "febre de diversões" que levavam ao "esquecimento" dos deveres cristãos (*Boletín Oficial de la Diócesis de Tucumán*, 19 de novembre de 1953, p. 10). Concomitantemente, dirigiu advertências à nova direção política para que não permanecesse "impassível" e defendesse "os princípios da moral cristã e cidadã". Nesse tom interpelou o intendente municipal, Eng. Roberto Delgado, solicitando a censura de "espetáculos decididamente imorais e lesivos à dignidade humana" cuja propaganda era tolerada pelas autoridades civis.[13]

Enquanto o bispo firmava a posição da Igreja, seu discurso revelava um deslocamento em relação ao sentido da moralização e aos modos de projetá-la. Ao atribuir, em parte, alguma responsabilidade à abstenção das autoridades políticas, Aramburu abria a porta que converteria a questão moral numa impugnação política, passo que habilitou a ACT a reorientar seu discurso contra o governo. Se analisamos o plano de ação desenhado pela direção laica a partir de 1953, articulado em tormo do "problema moral", surge com clareza como, diferentemente dos anos anteriores, as estratégias não tenderam à articulação com as agências estatais, mas sim foram levadas a cabo por fora dessas instâncias.

A poucos meses da posse de Luis Cruz como governador a ACT organizou uma campanha de defesa da moral pública. A campanha foi feita na Biblioteca Alberdi em outubro de 1952 e consistiu no pronunciamento de conferências sobre a "imoralidade reinante" devido à influência do cinema nos costumes e nas modas. Os oradores insistiram na necessidade de "pedir às autoridades municipais e policiais" que não tolerassem os que "rebaixam a moral pública" (*La Gaceta*, Tucumán, 24 de outubro de 1952, p. 5). As conferências foram o pontapé inicial para a organização da Liga da Decência, cujo objetivo seria exercer pressão sobre as instâncias governamentais para fazer prevalecer uma "moral essencialmente católica".

Não obstante, a Liga foi organizada apenas em 1954 junto com outras iniciativas dirigidas para reatualizar a moralização da sociedade. Essa demora na sua colocação em marcha deve ser atribuída aos acontecimentos de 1953 descritos anteriormente, que aceleraram a organização de atividades nessa direção e intensificaram a percepção generalizada de que a responsabilidade por tais acontecimentos residia na inoperância governamental. Por exemplo, foi a partir desse momento que a JD se propôs reorganizar o Secretariado de Moralidade encomendando aos jovens católicos (AJAC) a tarefa de dirigir sua recuperação.[14]

Concomitantemente, desde 1953 os membros da JD da ACT perceberam a diminuição da influência que outrora haviam exercido nas instâncias governamentais com respeito à

instalação e ao controle da moralidade pública. Nesse sentido é representativo o percurso da Comissão de Moralidade da Prefeitura da Capital, em que membros da ACT tinham logrado exercer uma considerável influência durante os primeiros anos do governo peronista. No final de 1953, após a posse de um novo intendente (Juan Carlos Meuli), a Comissão de Moralidade e Cultura foi reorganizada e suas funções foram reformuladas sob a órbita dos "postulados principais da Doutrina Peronista".[15] Ou seja, às funções de polícia moral – centradas no controle dos "bons costumes" e na censura dos espetáculos públicos – agregava-se a defesa da ordem social "concorde com a Doctrina Peronista". Desse modo, a comissão ampliava seus objetivos no sentido de "proibir a circulação de panfletos ou escritos de diversas características que traduzam ou representem por seu conteúdo uma incitação malsã ou contrária aos bons costumes da população ou aos sentimentos da argentinidade" (*La Gaceta*, Tucumán, 17 de abril de 1954, p. 4).

Com a reformulação de suas funções, a Comissão de Moralidade ampliou as perspectivas com relação aos tipos de expressões que deviam ser controladas e, eventualmente, censuradas. Mas a diferença principal residiu no fato de que a comissão tendia a se partidarizar, tomando cada vez mais distância dos critérios derivados da observância dos princípios católicos. Como era de esperar, a menor influência da marca católica nas atividades da Comissão de Moralidade expôs aos membros da JD a alternativa sobre a "conveniência" de manter sua representação. Da sua perspectiva, a mudança de perfil da comissão abria a possibilidade de que esta não fosse suficientemente rigorosa frente aos temas que preocupavam a direção laica tais como a moda indecente, os espetáculos imorais e a difusão da consciência em torno dos "maus filmes".[16] Evidentemente, as modificações introduzidas na Comissão de Moralidade da Prefeitura geraram descontentamento entre um setor do laicato que percebeu que tais mudanças se fariam em detrimento da imposição de uma moral pública católica. O percurso posterior da comissão desmentiu sem dúvida esses temores, já que ela seguiu intervindo em sintonia com as exigências morais dos setores católicos (*La Gaceta*, Tucumán, 27 de novembro de 1954, p. 5).

Os limites da "reativação": a ACT nos últimos anos peronistas

A reativação do apostolado laico provincial em torno dos imperativos morais obedeceu, entre outros, a um processo mais amplo, próprio do impulso que cobrou a militância católica em nível nacional. Com efeito, os estudos sobre o tema destacaram o processo de reorganização por que passou a associação católica desde que em 1952 o Episcopado argen-

tino, em consonância com diretrizes emanadas de Roma, promoveu a recuperação do ativismo militante de anos anteriores (Acha, 2007). Fundamentalmente, os esforços se centraram na difusão do "apostolado ambiental", um modelo que aspirava a organizar os católicos "em seu lugar de trabalho" em vez de concentrar suas atividades nos limites da paróquia. Desse modo, a ACA rompia com a clássica organização de seus ramos por divisão de sexo e idade.

Em 1952 a ACA criou o ramo de Profissionais e Estudantes Católicos (APAC), com o qual procurou enquadrar aqueles atores numa nova organização e hierarquizar sua presença nas filas laicas, como parte de uma ofensiva católica tendente a estender sua influência social. O novo ímpeto militante comportou, especialmente na cidade de Córdoba e na Capital Federal, um tom desafiador ao governo ao se chocar com os planos deste último de organizar os mesmos setores com uma marca peronista. Com efeito, a partir do governo se projetaram novas entidades corporativas mediante a criação da Confederação Geral Econômica, destinada associar os setores empresariais, e as Confederações de Profissionais, Universitários e Estudantes Secundários.

Paralelamente a essa estratégia, orientada principalmente para os setores médios, o discurso do laicato militante pôs cada vez mais o acento na crítica dos costumes sexuais, na família e na moralidade, um terreno que resultou sensível ao governo. Ou seja, paulatinamente a ACA se erigiu cada vez mais como um espaço de oposição ao governo peronista, cujo discurso permitiu agrupar setores que até então não tinham sido capazes de oferecer uma "retórica alternativa à hegemonia peronista" (Acha, 2007, p.16).

Sem dúvida, o que nos interessa destacar aqui é que essa ofensiva católica no espaço público não teve o mesmo alcance em todas as dioceses. Nesse sentido, a partir da análise da ACT nos últimos anos peronistas é possível introduzir alguns matizes com respeito ao grau de reativação do apostolado laico, às dimensões que o movimento adquiriu e aos alcances que teve.

Como foi analisado, desde a década de 1950 também se observou na província de Tucumán uma reativação da militância laica fundamentalmente em torno da "defesa da moral católica". Sem dúvida, o processo pelo qual a ACA reformulou seus métodos de apostolado através do impulso à militância no local de trabalho e da organização da vertente de profissionais e estudantes, não teve seu correlato na diocese de Tucumán. Nesse sentido, os sinais de uma ofensiva católica não refletiram a contundência observada em outros espaços diocesanos, como por exemplo a cidade de Córdoba, convertida nesse sentido num foco gestor de iniciativas.

Diante das diretrizes da Junta Central da ACA em relação à necessidade de incorporar os métodos do apostolado ambiental e promover a criação de associações profissionais, a JD

local realizou diferentes esforços que resultaram infrutíferos e levaram a não se poder concretizar nenhuma das duas propostas. As dificuldades nesse sentido geraram grandes debates na JD a respeito de como adaptar-se e dar respostas aos requerimentos das autoridades nacionais.[17]

As atas de reunião da JD refletiram as vacilações da direção laica e as incertezas que predominaram com respeito ao rumo que tomaram os acontecimentos desde 1954. Uma conjuntura representativa das limitações que a associação experimentou foi o desconcerto de seus membros frente à criação da União de Estudantes Secundários (UES) na província. A nova instituição, impulsionada sob a gestão de Armando Mendez San Martín no Ministério da Educação, foi destinada a enquadrar as atividades dos estudantes fora dos horários de aula e, desse modo, ampliar as bases do movimento peronista (Caimari, 1995: 282). Seu surgimento gerou grande agitação e provocou a intensificação das críticas da oposição, que nela viu uma expressão da decadência moral em que havia ingressado o governo peronista, ao levar o presidente viúvo a mostrar-se publicamente rodeado de senhoritas.

Em agosto de 1954 chegaram delegados da UES metropolitana com o objetivo de organizar a associação em Tucumán (*La Gaceta*, Tucumán, 14 de agosto de 1954, p. 4). Diante desse dado, os dirigentes da ACT, com base no papel que concebiam para si mesmos na sociedade como *guardiães* e defensores da moralidade pública, se sentiram no dever de intervir e tomar posição em relação à nova associação estudantil que, na sua perspectiva, havia organizado em Buenos Aires "atos incompatíveis com a moral" e tinha como finalidade o "doutrinamento político".[18] O tema foi tratado nas reuniões da JD, e foi convidado o representante dos estudantes secundários católicos, que explicou que a grande maioria havia-se afiliado à UES, inclusive os da AC. Estes últimos, segundo o jovem, se haviam convertido em delegados da nova associação peronista. O problema para os estudantes católicos residia no desconhecimento dos objetivos da UES e em não saber se lhes era permitido aderir.[19] O desconcerto dos membros da JD foi evidente na medida em que resolveram dirigir suas dúvidas às autoridades nacionais. Sem dúvida, diante da falta de diretrizes, a JD debateu se deveria promover uma organização estudantil católica paralela ou "entrar e cooptar" a UES. Finalmente, a segunda estratégia foi a que se impôs dado que não se contava com os "elementos" necessários para seguir o caminho aberto pelo laicato de Córdoba, onde a criação do *Movimento Católico de Juventudes* tentava pôr um "limite moral" aos jovens peronistas organizados na UES, confrontando-se assim com os projetos do governo (Tcach, 1991; Capellupo, 2005).

Contrariamente, a ACT, dadas as suas limitações para desafiar o poder das organizações peronistas em Tucumán e suas diferenças com a AC de Córdoba, seguiu um caminho divergente. Nesse sentido, em contraste com outras dioceses, a Igreja de Tucumán não teve

uma política definida para a juventude nem delineou estratégias alternativas para organizar esse setor da sociedade. A diluição da figura do bispo frente às iniciativas do laicato e a ausência de uma condução decidida não foram assim alheias à debilidade que a associação laica apresentou na província. Ou seja, Aramburu mostrou um estilo independente frente aos novos impulsos que os leigos buscaram outorgar à sua militância e se não os repreendeu, tampouco os estimulou nem lhes ofereceu um apoio institucional.

Considerações finais

O objetivo do trabalho foi analisar a ACT como um ator que disputou a moral pública num contexto caracterizado pelas transformações sociais e culturais que o peronismo introduziu. As queixas pelas manifestações de "indecência" e "vícios" no principal passeio público da cidade, a impugnação da publicação de revistas e jornais "impudicos", a denúncia de falta de decoro dos espetáculos públicos, ou o que nas palavras do bispo podia significar uma "febre de diversões", revelaram que a reação moral do laicato militante se baseava, em parte, na rejeição dos novos padrões de sociabilidade e comportamentos públicos que se expandiram com o calor da irrupção peronista. A partir do imperativo de moralização social, articulado em torno de uma ideia da decência, do decoro e da moderação social, a ACT buscou vincular-se às agências estatais, em especial a Comissão de Moralidade da Prefeitura da Capital, interpelando as autoridades políticas e policiais. Num primeiro momento, a direção da ACT identificou no governo local um potencial aliado para realizar sua ação moralizadora. As respostas favoráveis às suas demandas e os espaços cedidos para desdobrar suas atividades impregnaram de otimismo as fileiras do laicato e ativaram sua militância. Desse modo, a ACT ganhou visibilidade pública e disputou o papel de *guardiã* da moral pública.

Sem dúvida, nessa disputa circularam diferentes sentidos da moralização. As agências estatais, como a polícia, ao mesmo tempo que respondiam parcialmente aos clanores católicos, exibiam um conceito de moral pública que, em seus fundamentos, diferia do buscado pela associação laica. Nesse sentido, a moral aparecia vinculada à ordem social e pública, donde os atores que a alteravam eram os que a polícia havia tradicionalmente perseguido: curandeiras, operários e pobres alcoolizados, pessoas envolvidas com a prática de jogos de azar proibidos etc. Na sua disputa pela moral pública, a ACT pareceu desafiar o poder tradicional da polícia enquanto instituição encarregada de resguardar essa ordem.

O imperativo de moralização que levou o laicato católico a buscar uma articulação com as agências estatais, e a nelas identificar um espaço receptivo para suas demandas, sofreu uma série de reformulações que o levaram a se converter, a partir de 1953, em fonte de

disputas e de distanciamento do governo. Os acontecimentos confusos de agosto de 1953, que aludiam a episódios sensíveis à sociedade como a violência exercida sobre crianças, se converteram num cenário no qual se cristalizaram os diferentes sentidos da moralização. Nesse marco, o discurso articulado em torno da degradação ética da sociedade potencializou as atividades do laicato, sem dúvida, e as estratégias adotadas sofreram sensíveis mudanças. Se antes a pressão de suas ações estava voltada para influir nas condutas da população, para o que a articulação com as agências estatais era uma prioridade, no novo plano de ação desenhado pela direção laica as autoridades governamentais foram responsabilizadas pela "decadência moral". Esse processo coincidiu com a reação de setores médios e altos urbanos que caracterizou os últimos anos peronistas, carregada de uma forte marca de classe e exacerbada frente ao fortalecimento da percepção que aludia à degeneração dos costumes. Simultaneamente, esse discurso moral foi brandido pelo radicalismo, principal partido de oposição que, ao convertê-lo em uma impugnação política contra o governo, buscava encontrar uma oportunidade de interpelar o eleitorado católico.

O discurso moralizador teve um alto impacto na sociedade, graças a uma ampla repercussão na imprensa periódica, e se converteu num substrato compartilhado com os setores políticos de oposição. Não obstante, essa reativação da militância laica, que em outros espaços diocesanos se viu refletida numa ofensiva católica, não gerou as mesmas consequências na diocese local. Ou seja, as tentativas de reavivar o ímpeto dos anos 1930 e as propostas de reativação institucional em torno do apostolado no local de trabalho e das organizações de jovens e profissionais não resultaram numa renovação das estruturas organizacionais da ACT, que teve de enfrentar limitações e obstáculos maiores que seus pares de outras províncias.

Em parte, a debilidade das estruturas da ACT se deveu ao fato de que as políticas de reativação do movimento laico provenientes do Vaticano – e do Episcopado nacional – não encontraram apoio institucional na diocese de Tucumán, liderada por um novo bispo que não as reproduziu nem incentivou sua adoção entre o laicato local. Tal direção diocesana outorgou amplos espaços de manobra às fileiras do laicato, lançadas à política através de um discurso moral e de decência, que encontrou um substrato comum com as críticas emanadas dos setores da oposição. Sem dúvida, quando esses discurso ganhou força, a abstenção do novo bispo ajudou, por outro lado, a desativar a ACT, cujas estruturas se viram debilitadas dada a falta de impulso institucional às políticas de reativação do movimento laico emitidas pelos órgãos superiores. Essa foi uma das diferenças que separaram os laicos de Tucumán de seus pares cordobeses e metropolitanos, especialmente dos primeiros, que a partir de 1954 se lançaram em direção a uma "ofensiva católica" que disputou espaços sociais com as organizações peronistas. Finalmente, quando em setembro de 1955 irrompeu a insurreição cívico-militar contra

o governo de Perón, a sociedade de Tucumán se manteve expectante frente aos acontecimentos desencadeados na cidade de Córdoba, epicentro do Golpe de Estado que teve entre seus principais protagonistas setores do laicato católico e a hierarquia eclesiástica dessa província.

Notas

1 A maior parte dos estudos sobre a ACA se concentrou no período de surgimento e desenvolvimento da organização (1931-1943). As pesquisas destacaram o surpreendente crescimento da associação desde a sua fundação, aspecto que as levou a analisar sua estrutura, funcionamento, tendência ideológica e influência na dinâmica política (Mallimaci, 1991; Zanatta, 1996; Bianchi, 2002). Nos últimos anos, novos estudos avançaram nesses aspectos (Blanco, 2008; Ghio, 2007).

2 Os estudos de César Tcach e Jane Walter, centrados em Córdoba, reconstituíram o processo pelo qual essa província se converteu no epicentro de uma "ofensiva católica" – liderada pela Ação Católica, por um setor do clero e avalizada pela hierarquia – em resposta aos desafios que o peronismo propunha (Tcach, 1991; Walter, 2002: 265-309).

3 Criada sob o Papado de Pio XI, a Ação Católica (AC) nasceu na Itália em 1923 e teve uma ampla difusão na América Latina a partir do final da década. Foi concebida com o objetivo de reunir os militantes católicos sob a autoridade episcopal. Seu objetivo primordial foi a "recristianização dos costumes e da vida pública", e assim se converteu numa ferramenta fundamental na tarefa de "instaurar o reino de Cristo na sociedade" (De Roux, 2014).

4 Desde o final do século XIX a indústria açucareira constituiu a principal atividade econômica da província e, a partir de então, gravitou em sua configuração social, política, cultural e religiosa (Campi y Bravo, 2010). Antes da fundação do FOTIA, sindicato formado no calor das novas políticas sociais impulsionadas por Perón a partir da Secretaria do Trabalho e Previdência, os trabalhadores do açúcar tinham feito algumas tentativas incipientes de organização, ainda que de modo geral estas tenham resultado efêmeras e não tenham conseguido exercer uma influência considerável.

5 Archivo de Acción Católica Tucumana (caqui em diante AACT), Carpeta Asambleas Diocesanas, "Memoria del período 1944-1947".

6 AACT, Acta de reunión de Junta Diocesana (JD), Tomo III (1948-1954), 12/7/1950.

7 AACT, Acta de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 18/5/1949.

8 AACT, Acta de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 20/12/1950.

9 AACT, Acta de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 20/12/1950 e 23/08/1950.

10 AACT, Acta de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 12/12/1951.

11 No mês de junho de 1953 a imprensa divulgou a notícia da morte de Julio Víctor Aráoz, dirigente peronista que apareceu sem vida num comissariado da capital. Os rumores que responsabilizavam o filho do governador, que numa briga e sob os efeitos do álcool teria assassinado Aráoz, se espalharam rapidamente e originaram críticas dos partidos de oposição. Esse incidente seria investigado posteriormente pela Comissão Nacional de Investigações criada em outubro de 1955 pelo presidente interino E. Lonardi. Archivo General de la Nación (AGN), Archivo Intermedio, Fondo Comisión Nacional de Investigaciones, Caja 1086.

12 AACT, Acta de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 19/8/1953.

13 AAT, Correspondencia con autoridades municipales, Carta de Juan Carlos Aramburu al Intendente Municipal, Ing. Roberto Delgado, 8/7/1952.

14 AACT, Acta de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 4/2/1954.

15 Em 1952 o Congresso Nacional converteu a Doutrina Peronista em Doutrina Nacional, definindo-a como fundamento da educação e da cultura argentina. Trata-se de uma política que fez parte de um processo mais amplo, que obedeceu a uma nova etapa do movimento de ordenamento e afirmação nas esferas de governo, como também de extensão da sua presença social. Sobre a mudança de direção estratégica do governo peronista, ver Cattaruzza (2009: 216-223).

16 AACT, Acta de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 4/2/1954.

17 AACT, Acta de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 16/6/1954.

18 AACT, Actas de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 5/8/1954.

19 AACT, Actas de reunión de JD, Tomo III (1948-1954), 5/8/1954.

Referências bibliográficas

ACHA, Omar. El laicado católico pasa a la acción (Argentina, 1952-1955). In: Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, XI°, 2007, Argentina (Tucumán).

———.Tendencias de la afiliación en la Acción Católica Argentina. *Travesía*, Tucumán, n. 12, 2010, p. 7-42.

———. *Los muchachos peronistas. Orígenes olvidados de la Juventud Peronista (1945-1955).* Buenos Aires: Planeta, 2011.

———. *Crónica sentimental de la Argentina peronista. Sexo, inconsciente e ideología, 1945-1955*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

ADAMOVSKY, Ezequiel. *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003.* Buenos Aires: Planeta, 2009.

BIANCHI, Susana. *Catolicismo y peronismo: religión y política en la Argentina 1943-1955*. Tandil: IEHS, 2001.

———. La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de elite 1930-1950. *Anuario IEHS*, Tandil, n. 17, 2002.

BLANCO, Jessica. *Modernidad conservadora y cultura política: la Acción Católica Argentina 1931-1941*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2008.

CAIMARI, Lila. *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina 1943-1955*. Buenos Aires: Ariel, 1995.

CAMPI, Daniel y BRAVO, M. Celia. Aproximación a la historia de Tucumán en el siglo XX. Una propuesta de interpretación. In: ORQUERA, Fabiola (coord.). *Ese ardiente Jardín de la República. Formación y desarticulación de un campo cultural: Tucumán 1880-1975.* Córdoba: Alción Editora, 2010.

CAPELLUPO, Rafael. 1955. *"Revolución" en Córdoba. Crónica de una cruzada cívico-militar polémica.* Córdoba: Emporio, 2005.

CATTARUZZA, Alejandro. *Historia de la Argentina, 1916-1955.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

DE ROUX, Rodolfo R. La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*, Campinas, v. 25, n. 1 (73), 2014.

DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX.* Buenos Aires: Mondadori, 2000.

GHIO, José María. *La iglesia católica en la política argentina.* Buenos Aires: Prometeo, 2007.

JAMES, Daniel. *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976.* Buenos Aires: Sudamericana, 1999.

MALLIMACI, Fortunato. Movimientos laicales y sociedad en el período de entreguerras. La experiencia de la acción católica en la Argentina. *Cristianismo y Sociedad,* México, n. 108, 1991.

RUBINSTEIN, Gustavo. *Los sindicatos azucareros en los orígenes del peronismo tucumano.* San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2006.

SANTOS LEPERA, Lucía. La Iglesia católica y su relación con el gobierno peronista, 1943-1955. In: GUTIÉRREZ, Florencia y RUBINSTEIN, Gustavo. *El primer peronismo en Tucumán. Avances y nuevas perspectivas.* Tucumán: Editorial de la Universidad Nacional de Tucumán, 2012, p. 171-216.

——— y LICHTMAJER, Leandro. 2013. Transitando rumbos paralelos. Radicales y católicos durante el primer peronismo en Tucumán. *Prohistoria*, Rosario, n. 19, p. 123-143.

TCACH, César. *Sabattinismo y peronismo. Partidos políticos en Córdoba 1943-1955*. Buenos Aires: Sudamericana, 1991.

WALTER, Jane. Catolicismo, cultura y lealtad política: Córdoba, 1943-1955. In: VIDAL, Gardenia y VAGLIENTE, Pablo (comp.). *Por la señal de la cruz: Estudios sobre la Iglesia Católica y Sociedad en Córdoba s. XVII-XX.* Córdoba: AR, Ferreyra, 2002, p.265-309.

ZANATTA Loris. *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Uma Igreja distante de Roma: circulação internacional e gerações de missionários no Maranhão

A Church far from Rome: international circulation and generations of missionaries in the state of Maranhão

Wheriston Silva Neris e Ernesto Seidl

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100008

Wheriston Silva Neris é professor de Sociologia do Campus III da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) (wheristoneris@yahoo.com.br). Ernesto Seidl é professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política e do PPG em Sociologia Política da UFSC, e pesquisador do CNPq (eseidl@terra.com.br).

Artigo recebido em 30 de dezembro de 2014 e aprovado para publicação em 27 de março de 2015.

Resumo

O artigo examina as mutações na dinâmica católica em um território missionário – o estado do Maranhão – dentro de registros aparentemente díspares: o local e o internacional, o religioso e o político. Procura-se assim entender como as redefinições nas formas de exercício do ofício eclesial nesse componente afastado dos centros de decisão católicos se conectaram às reconfigurações das modalidades de circulação internacional de clérigos em situação de missão no exterior, a partir de meados do século passado. O trabalho focaliza as condições nas quais se deu a nova onda de imigração religiosa de missionários do norte para o sul no período e, em seguida, as modificações no arcabouço institucional e nas formas de atuação religiosa, com destaque para os efeitos de politização da religião experimentados por frações de clérigos.

Palavras-chave: Igreja católica, circulação internacional, missionários, Maranhão.

Abstract

This article examines the changings within a Catholic mission territory – the state of Maranhão – from seemingly disparate aspects: local and international, religious and political. Focused on the second half of the XXth century, it aims to understand how the redefinitions of the ecclesial practice in that faraway region were connected to the reconfiguration of the international movement of clerics working in missions abroad. The work focuses on the new North-South wave of religious immigration, as well as on the changes in the institutional framework and in the forms of being a priest, highlighting the effects of politicization that affected some fractions of the clerigymen.

Keywords: Catholic Church, international circulation, missionaries, State of Maranhão.

Résumé

L'article examine les mutations dans la dynamique catholique dans un territoire missionnaire – l'état du Maranhão – sur des registres apparemment incongrus: le local et l'international, le religieux et le politique. Il cherche à comprendre comment les redéfinitions de l' exercice de la fonction ecclésiale dans ce composant éloigné des centres de décision se sont connectés à la reconfiguration des modalités de circulation internationale de clercs en mission à l'étranger depuis la moitié du XX^{ème} siècle. Il focalise les conditions dans lesquelles la nouvelle vague d'immigrations religieuses Nord-Sud s'est déroulée, ainsi que les changements dans le cadre institutionnel et les formes de l'activité religieuse, en particulier les effets de la politisation de la religion vécus par certaines fractions du clergé.

Mots-clés: Église catholiques, circulation internationale, missionaires, État du Maranhão.

Em uma de suas últimas publicações, *Appartenir à une institution: catholiques en France aujourd'hui*, Jacques Lagroye refletia sobre as múltiplas maneiras de viver o pertencimento à Igreja Católica, de participar de suas atividades e de construí-la praticamente. Segundo ele, "quando trabalha sobre a Igreja, o pesquisador não pode, com efeito, deixar de se interrogar sobre a surpreendente pluralidade das razões e as maneiras diversas de se investir na instituição" (2009: 6). É que uma das características fundamentais de agrupamentos complexos, como a instituição eclesial, consistiria justamente na pluralidade dos seus componentes, no fato de que seus membros jamais estão em contato com a totalidade da instituição, mas sim, quase sempre, com as propriedades dos componentes aos quais se vinculam concretamente, sejam eles paróquias, dioceses, ordens, congregações, movimentos específicos, comunidades de base etc. Assim, muito embora os católicos sejam constantemente lembrados – por uma série de dispositivos e processos, como ritos, cerimônias, sacramentos, discursos de religiosos – de sua vinculação a uma realidade que transcenderia a diversidade dos modos individuais e coletivos de pertencimento, sua representação da instituição não deixa de ser fortemente marcada por uma vivência concreta.

Estas perspectivas remetem a pelo menos duas exigências metodológicas que estiveram no ponto de partida deste trabalho. Em primeiro lugar, a problemática da definição do nível de análise de uma instituição hierárquica e tão codificada quanto a Igreja. Para Lagroye, é tão pertinente chamar de "instituição" tudo aquilo que é objetivado em regras, papéis, *savoir-faire*, dispositivos, quanto o próprio nível de suas objetivações sociais (direção administrativa romana, igreja nacional, dioceses, equipes de movimento, paróquias, ordens religiosas ou congregações). Não haveria, portanto, uma hierarquia entre esses diferentes níveis, mas sim ângulos distintos a partir dos quais se poderia ter uma visão desse artefato simbólico que é a instituição eclesiástica. Reconhecido isto, entram em questão os efeitos de conhecimento resultantes da variação da escala de observação, o que, como apontou Revel (1998: 20) a respeito da micro-história italiana, "não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto no visor, significa modificar sua forma e sua trama". Tal percepção converge com a de Lagroye, que afirma: "como o geral só é acessível na exploração das singularidades, a instituição em seu sentido mais amplo só é acessível por meio daquelas experiências concretas e diversificadas que seus membros têm" (2009: 46). Logo, muito embora o pesquisador não possa desprezar a questão da *dupla filiação* dos membros da Igreja, ou seja, o fato de que

sua vinculação a um componente concreto não exclui a própria consciência do pertencimento a uma instituição universal, uma segunda exigência consiste em tentar compreender como se estabelecem as relações de interdependência dentro dessa unidade plural.

Neste artigo procuramos examinar as lógicas que permitem pensar as mutações na dinâmica religiosa em um território missionário no Brasil – o estado do Maranhão – dentro de registros aparentemente díspares: o local e o internacional, o religioso e o político. Objetivamente, trata-se de pensar como as redefinições nas formas de exercício do *métier* eclesial nesse componente distante de Roma e dos centros de decisão nacional do catolicismo se conectaram, a partir de meados do século passado, às reconfigurações das modalidades de circulação internacional de clérigos em situação de missão no exterior. O trabalho apresenta duas formas de contextualização desse processo consideradas pertinentes para pensar os efeitos da interpenetração de histórias que está em jogo: a) as condições nas quais se deu a nova onda de imigração religiosa de missionários das igrejas do norte em direção às do sul a partir de meados do século XX; b) algumas das características da configuração eclesiástica em pauta, com atenção às modificações no arcabouço institucional e na composição dos efetivos clericais em exercício. Por essa via, buscamos ainda evidenciar o lento processo de diversificação das famílias religiosas e a pluralização dos pertencimentos eclesiais sob os influxos da desnacionalização dos efetivos encarregados de administrar a vida religiosa regionalmente. A fim de conectar essas duas histórias, passamos em seguida à caracterização de duas configurações institucionais e missionárias nas quais se deu o ingresso e o engajamento de sacerdotes Fidei Donum no Maranhão.

Novas dinâmicas transnacionais e imigração religiosa no pós-guerra

Embora a questão da circulação de ideias, recursos humanos, técnicos e financeiros dentro da estrutura transnacional do catolicismo não constitua propriamente uma novidade, o argumento acerca da importância da Igreja internacional e de suas redes para os processos de renovação institucional no Brasil (Mainwaring, 2004) merece atenção. Uma das dimensões fundamentais dessa influência foi sem dúvida o processo de reafirmação da autoridade do Vaticano sobre as igrejas nacionais, iniciado já no século XIX, que fez com que a Santa Sé passasse a exercer um papel cada vez mais decisivo no encorajamento ou na proibição de mudanças (De Roux, 2014; Serbin, 2008). Mas essa influência não seria possível sem que um novo grupo de bispos acentuadamente europeizados a reivindicasse intencionalmente e estivesse em posição de se investir da função de promotor de reformas, encarregando-se de defender as prerrogativas do

Vaticano dentro e fora da Igreja brasileira (Neris, 2014a). No nível do clero, a promoção da vinda de congregações masculinas e femininas também contribuiu para a assimilação pelo catolicismo luso-brasileiro de práticas religiosas de países como Itália, França, Bélgica, Holanda e Alemanha, demarcando "o processo de europeização do catolicismo brasileiro" (Wernet, 1997: 116).

Como demonstrado por Mainwaring (2004: 31), as inovações ocorridas na Igreja brasileira "entre o final da década de 1950 e o término da década de 1970 teriam sido impensáveis fora do contexto dos papados mais progressistas na história recente da Igreja". E está claro que a circulação de recursos para a Igreja latino-americana e brasileira foi beneficiada pela criação de organizações do episcopado e de atuação pastoral que rapidamente modificaram o estado de isolamento de muitas circunscrições e movimentos religiosos (Beozzo, 2001). Trata-se aqui do processo de construção institucional e do surgimento de uma Igreja efetivamente nacional (Iffly, 2010; Oliveira, 2005).

Nessa dinâmica destaca-se, de início, a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1952. Três anos depois, essa experiência de unificação se estendeu ao continente latino-americano com a criação da CELAM – Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Além da CELAM, a Confederação Latino-Americana de Religiosos (CLAR) e a Comissão Pontifícia para a América Latina (CAL), fundadas no fim dos anos 1950 por Roma, também ofereceram respostas a problemas organizacionais da Igreja, como sobretudo a escassez do clero, e a questões políticas e socioeconômicas do Cone Sul (Mendez, 2008). Essas instituições favoreceram a coordenação de várias organizações de caráter latino-americano ou interamericano, estimulando ações comuns, intercâmbios de ideias e a criação de redes religiosas transnacionais (Chaouch, 2007). Também auxiliaram na mediação de ajuda de episcopados da Europa e da América do Norte e de organizações de cooperação internacional católicas. A maior aproximação do episcopado no nível internacional fomentou as condições de cooperação missionária, e a atração de religiosos estrangeiros passou a figurar entre as alternativas para enfrentar os problemas da gestão diocesana em territórios missionários.

Uma civilização diocesana distante de Roma e dos centros de decisão nacional

De uma perspectiva histórica mais ampla, com o fim da união entre Igreja e Estado, atributos que eram competência exclusiva do Imperador passaram às mãos do episcopado. Do ponto de vista organizacional, isso significava que a criação de novas dioceses, paróquias e seminários, e a distribuição dos cargos e carreiras passariam a depender da alta hierarquia eclesiástica. Tratava-se de um efetivo ganho de autonomia institucional na medida

em que os princípios de recrutamento e seleção eclesial passaram a ser progressivamente determinados por condicionantes próprios ao universo católico (Seidl, 2003). Além disso, como mostrou Miceli (1988), entrava em curso a afirmação de um modelo de organização centrado tanto sobre o reforço das linhas hierárquicas de autoridade e de comando episcopal quanto sobre a estadualização do poder eclesiástico, o que implicou a adoção pela hierarquia de estratégias específicas segundo as diferentes configurações regionais, as condições de manutenção do pacto oligárquico e o lugar que este passaria a ocupar no sistema sociopolítico.

Paralelamente à criação de uma cultura organizacional própria, tem-se a partir de então um impressionante crescimento do número de circunscrições eclesiásticas[1] e da estrutura de postos dentro da Igreja, visando a torná-la presente em todo o território nacional. "Nos dez anos que seguiram a proclamação da República, o Brasil foi dividido em duas províncias eclesiásticas e nelas se criaram 5 dioceses" (Alves, 1979: 34). Entre 1890 e 1930 foram inauguradas 56 dioceses, 18 prelazias, 3 prefeituras apostólicas e numerosos seminários (Serbin, 2008). Em um período de 50 anos, a macroestrutura administrativa da Igreja cresceu notavelmente: em 1947, a instituição dispunha de 17 arquidioceses, 65 dioceses, 25 prelazias, 2 prefeituras apostólicas e 3.038 paróquias, conforme a Estatística do Culto Romano (1950). Atualmente, segundo dados do Anuário Católico de 2012, existem 275 circunscrições eclesiásticas (CERIS, 2012).

Entretanto, essa expansão institucional não ocorreu de forma homogênea no país. Com a atenção da Igreja voltada em especial para as regiões meridionais mais prósperas, as circunscrições de maior peso tenderam a ser criadas nas regiões Sul e Sudeste, deixando as regiões do Norte e parte do Nordeste com estruturas menos dotadas de recursos técnicos, humanos e organizacionais. Esse movimento refletia o processo histórico de deslocamento territorial dos centros de decisão política, econômica e institucionais no Brasil iniciado já em meados do século XIX.

Com o avanço do trabalho missionário impulsionado por Pio XI (1922-1939), no Brasil as prelazias e Prefeituras Apostólicas foram implantadas majoritariamente nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Para se ter uma ideia dessa evolução, se até 1920 haviam sido criadas apenas 9 prelazias no Brasil, a partir da década de 1930 já eram 18 e chegaram a 44 unidades em 1978. Somente no final daquela década passou a haver uma retração, quando a maior parte dos territórios de missão foi elevada ao status de diocese, cada uma vinculada a um bispo. Importa ressaltar que até a década de 1970 esses componentes institucionais constituíam universos à parte na comunidade católica brasileira. Fracamente influenciados por movimentos como o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a adoção de Planos Pastorais de Conjunto elaborados pela CNBB entre os anos de 1958 e 1963, esses territórios encontravam-se principalmente sob o controle de Ordens e Congregações estrangeiras. Como resume Prezia (2003), das 36 prelazias existentes em meados da década de 1960, apenas 2 possuíam ma-

joritariamente clérigos brasileiros: Diamantino (MT), a cargo dos jesuítas, e Marabá (PA), sob a responsabilidade dos dominicanos. As restantes estavam distribuídas principalmente entre congregações europeias e norte-americanas.

Ainda conforme Prezia, mesmo que o interesse pela problemática missionária tenha emergido em meados do século XX, por exemplo, com a realização do Congresso Eucarístico Internacional (1955) e do 2º Congresso Nacional dos Religiosos do Brasil (1956), cada prelazia continuou sendo uma ilha destituída de contatos regulares com as demais. A essa situação de dispersão se associava um estado de baixa integração dentro do episcopado nacional, muito marcado pela diversidade de origens, pertenças, e pela própria diversidade de situações missionárias, notadamente entre as prelazias de recente criação e as áreas do antigo catolicismo colonial (Beozzo: 2001). Embora já existissem organismos como a CNBB suscitando a integração do episcopado, até o período do Concílio a maior parte das assembleias era realizada apenas com cardeais e arcebispos, excluindo-se os bispos e, de modo particular, os titulares das prelazias, o que não propiciava a constituição de laços firmes entre o conjunto dos prelados do país. Essa avaliação é bastante pertinente para caracterizar a Província Eclesiástica do Maranhão que, às vésperas do Concílio, encontrava-se dividida em 8 unidades: 1 Arquidiocese (São Luís), 2 dioceses (Caxias e Viana) e 5 Prelazias (Grajaú, Pinheiro, Balsas, Carolina e Cândido Mendes).

A evolução dos efetivos religiosos no Maranhão

Como em todo o Brasil, o início do século XX correspondeu ao período de maior crescimento dos contingentes clericais vinculados a ordens e congregações estrangeiras, com modificações importantes na composição do corpo eclesiástico. Ainda que o Norte e o Nordeste não tenham sido focos de atração daqueles organismos no país (Serbin, 2008; Alves, 1979), mesmo em regiões periféricas como a Província Eclesiástica do Maranhão essa evolução dos efetivos religiosos dá a ver uma imagem da instituição progressivamente atravessada por linhas de divisão e concepção religiosas importadas e produtoras de relações diferenciadas em comparação com as condições tradicionais de exercício religioso. Tal quadro alterava significativamente a configuração eclesiástica vigente, de supremacia dos contingentes diocesanos (Serbin, 2008), paralelamente à crise e ao definhamento das ordens monásticas tradicionais em todo o Brasil (Wernet, 1997).

A ampliação da presença religiosa esteve relacionada, em primeiro lugar, ao apogeu da criação de novas congregações em nível internacional e à restauração das precedentes (Pelletier, 1996). "Entre 1880 e 1930, mais de três dúzias de ordens religiosas masculinas entraram no Brasil, e todas as ordens tradicionais do Brasil, menos uma, haviam sido restau-

radas" (Serbin, 2008: 95). Principalmente de procedência europeia, foram diversas as famílias religiosas engajadas nessa onda imigratória: jesuítas, lazaristas, redentoristas, dominicanos franceses, capuchinhos franceses e italianos, salesianos italianos, carmelitas holandeses, beneditinos belgas e alemães, franciscanos alemães. O incremento foi ainda mais expressivo entre as ordens religiosas femininas. Em meados do século XX, o número de religiosas superava em muito a quantidade de padres, chegando a cifras expressivas de 40 mil (Serbin, 2008: 96).

Para o caso maranhense, dados das Estatísticas do Culto Católico Romano de 1943 davam conta da existência de 13 casas de congregações religiosas atuantes, 7 masculinas e 6 femininas, sem informar, no entanto, a quantidade de congregados. Como se vê nos quadros a seguir, a grande maioria das ordens e congregações nesse recorte provinha da Europa, com destaque para os religiosos italianos.

Quadro I: Ordens e congregações masculinas no Maranhão

Qtd	Ordem	País de Origem	Entrada
1	Capuchinhos	Itália	1894
2	Lazaristas	França, Brasil	1904
3	Irmãos Maristas	França	1908
4	Lazaristas	Holandeses	1937
5	Jesuítas	Itália	1927
6	Missionários do Sagrado Coração de Jesus	Itália	1946
7	Franciscanos da Província de Saxônia	Alemanha	1952
8	Missionários Combonianos	Itália	1952

Fonte: Pacheco (1969).

Quadro II: Ordens e congregações femininas no Maranhão

Qtd	Ordem	País de Origem	Entrada
1	Filhas de Santana	Itália	1886
2	Irmãs Doroteias	Itália	1894
3	Irmãs dos Pobres de Santa Catarina de Sena	Itália	1907
4	Irmãs Missionárias Capuchinhas	Itália	1910
5	As filhas da Caridade de São Vicente de Paulo	França	1938
6	Missionárias de Jesus Crucificado	Brasil	1953
7	Irmãs Franciscanas da Imaculada Conceição	Áustria	1961
8	Filhas de Santa Teresa de Jesus	Brasil	1962
9	Irmãs de Notre Dame de Namur	Bélgica	1963
10	Irmãs Josefinas	Brasil	1963
11	Irmãs da Congregação de São José de São Jacinto	Canadá	1963

Fonte: Idem.

As formas de inserção social dessas ordens e congregações seguiram o que se poderia chamar de "ideário missionário moderno", que consistia *grosso modo* em combinar o tríptico "instruir, cuidar e construir" com os objetivos de apostolado religioso (Prudhomme, 2008: 50). A despeito de suas estratégias de discrição social, as congregações femininas foram responsáveis pela promoção de diversos projetos sociais como a criação de educandários, pensionatos, clubes de mães, orfanatos, atuando ainda em hospitais e nas colônias para leprosos em todo o Brasil (Bruneau, 1974; Serbin, 2008). O Instituto italiano das Irmãs Doroteias, por exemplo, chegou ao Brasil em 1866, e em 1894 no Maranhão, onde foi encarregado da administração, governo e direção do Recolhimento e do Asilo de Santa Tereza, local em que mais tarde foram instalados os cursos primário, ginasial, normal e colegial longo do século XX. Com a chegada das demais Casas, o investimento no campo da catequese e da educação ampliou-se muito. A Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas – as mais numerosas no Maranhão no período – assumiu estabelecimentos de assistência a doentes, abriu diversos educandários femininos e forneceu aulas práticas de enfermagem, estando no princípio da criação da primeira Escola de Enfermagem do Maranhão. Especialmente em regiões do interior (Barra do Corda, em Codó, na cidade de Caxias) e nas prelazias de Balsas, Carolina e Grajaú, a atuação dessas missionárias se mostrou decisiva para o avanço da escolarização e a formação de profissionais de ensino (Pacheco, 1969).

Pelo lado masculino, a experiência missionária dos Capuchinhos Lombardos fornece campo de observação privilegiado para a compreensão da abrangência desse modelo de atuação missionária no Maranhão. Conforme vasto material produzido, a Missão Capuchinha do Norte do Brasil foi instalada oficialmente em 1893 e marcou o início da atuação sistemática da ordem na região. Sua chegada ao estado se deveu em grande medida a solicitações do Império e da Santa Sé para exercerem a catequese junto aos "silvícolas" do Amazonas (Betrami, 2001). Junto aos chamados "povos da floresta", os capuchinhos lombardos iniciaram a atuação com 13 religiosos, dos quais "10 eram sacerdotes e 3 leigos e viviam em duas fraternidades do Maranhão e Barra do Corda" (Cuter, 1993: 20). Antes disso, porém, diversos capuchinhos já vinham se dedicando individualmente à ação missionária junto a povos indígenas na região (Meirelles, 1977). Além do trabalho apostólico realizado em numerosas paróquias do interior e nas santas missões, a atuação da ordem foi acompanhada por um forte engajamento educacional e sanitário. Em parceria com as Irmãs Capuchinhas, a abertura de colégios, hospitais e leprosários esteve também no centro da atuação pastoral da ordem e das estratégias de presença social missionária. Com a progressiva multiplicação de obras, a maior parte financiada por recursos vindos do exterior, esses religiosos foram capazes de produzir uma herança missionária que se constituiu em um bem não apenas admirado pela

Igreja local, mas também em algo fundamental para a própria dinamização das comunidades em que atuavam (Neris, 2014b).

Ressalte-se que a afirmação desse modelo de atuação missionária não constituía exclusividade dos Frades Capuchinhos Lombardos. Como demonstrou o exame da atuação missionária dos Combonianos no Maranhão (Neris, 2014), o empreendimento missionário apresentava um caráter multidimensional capaz de suscitar impactos na vida política das comunidades e não somente no sentido político-partidário. Tais experiências podem ser pensadas assim como amplos programas de construção social com finalidades religiosas. Sobretudo em regiões onde a presença do poder público era mínima, como é o caso do espaço rural maranhense, por meio dessas iniciativas a Igreja foi se afirmando como uma espécie de instância supletiva de carências infraestruturais, com base em densa rede de instituições e iniciativas com forte capilaridade social. Ao mesmo tempo, mantinham-se os investimentos direcionados às elites, a exemplo do ocorrido em diversas regiões brasileiras (Dalabrida, 2001; Leonardi, 2002; Miceli, 1988; Seidl, 2003); porém, ao lado destes também se destacavam iniciativas voltadas para a população mais pobre e interiorana através da criação de escolas confessionais e de obras sociais diversas e combinadas aos objetivos de apostolado religioso (Schwartzman, 1986).

A principal consequência disso foi o reforço da influência global da religião em todos os aspectos da existência, no interior e na capital do estado, tanto entre as camadas sociais mais empobrecidas quanto entre os grupos dirigentes. Estamos aqui, portanto, diante de um modelo de atuação missionária perfeitamente combinável com as estratégias múltiplas de influência social que deram a tônica à gestão diocesana na primeira metade do século XX e colocaram à disposição da Igreja uma ampla rede de contatos. A despeito da dispersão geográfica das comunidades situadas no espaço regional, as atuações missionárias conseguiram assentar as bases de uma rede escolar e social que exerceu papel importante no avanço da escolarização e favoreceram os contatos, a integração e a circulação entre essas diferentes comunidades. O que fazia do religioso um mediador dentro da comunidade e entre esta e o exterior, gozando, ainda, de uma mobilidade que por vezes contrastava com o sedentarismo de parte dos padres seculares.

Reprodução do corpo clerical diocesano: crise católica e diversificação

O exame da composição social do clero diocesano no início do século XX aponta a continuidade do vínculo entre recrutamento católico e universo rural,[2] em especial os segmentos sociais menos providos de recursos econômicos e culturais. Paralelamente a

uma diminuição do peso das "grandes famílias", assistiu-se a um incremento no número de "alunos brilhantes" vindos de pequenas comunidades de zonas rurais relativamente pobres do interior, ou mesmo de certas frações mais urbanas dos grupos dominados, cujo acesso à carreira eclesial significava possibilidade de ascensão. Entre 1945 e 1970, o declínio de vocações sacerdotais se aprofundou no Maranhão. Além do fraco número de candidatos ao sacerdócio, havia um aumento proporcional das vocações tardias e o envelhecimento dos efetivos nacionais em exercício. O incremento da segmentação das circunscrições eclesiásticas entre as décadas de 1950-1970 e o contínuo desenvolvimento de uma nova estrutura pastoral também contribuíram para complexificar a divisão do trabalho religioso regionalmente. Apesar da diminuição gradual da prática religiosa, a Igreja conservou sua capacidade de mobilização – como testemunha a crescente vinda de missionários estrangeiros (diocesanos, religiosos e leigos) na vida eclesial –, o que contribuiu para reconfigurar, não sem tensões, os modos de exercício clerical no seio desse componente periférico da Igreja Católica. É nesse contexto que se deve observar o impacto da convocação de missionários pertencentes a dioceses e institutos estrangeiros sobre os efetivos encarregados de cuidar da reprodução da Igreja no Maranhão.

A constituição progressiva de um universo religioso de maioria estrangeira e ligado a ordens e institutos é evidente. Já em 1952, dos 99 agentes atuando em paróquias em todo o estado, 58 eram regulares e 41 oriundos do clero diocesano. Ademais, se em 1950/1952 havia 16 instituições congregacionais no Maranhão, com 224 agentes (54 sacerdotes e 170 classificados como "outros"), em 1960 esse percentual havia saltado para 61 organizações, com um número total de 355 membros. Os últimos dados encontrados sobre a composição do clero remontam a 1965, quando havia 69 diferentes ordens e congregações atuantes naquele espaço, num total de 386 indivíduos. Os dados nacionais do CERIS também reforçam a evolução dos membros de institutos na região, principalmente no contingente de religiosas professas, como se pode ver no quadro IV.

Por outro lado, com a mencionada crise dos seminários, fonte central no recrutamento da Igreja, o clero diocesano se estagnou na região. Fechadas as portas do seminário em 1963, as dependências da instituição passaram a ser alugadas para a realização de eventos, congressos e simpósios, com o que a Cúria obtinha uma fonte de renda auxiliar (Meirelles, 1977). Nesse ínterim, os pretendentes ao sacerdócio eram deslocados principalmente para o Seminário de Fortaleza, único disponível para a Região Nordeste III (conforme classificação da CNBB), correspondente aos estados do Maranhão, Piauí e Ceará. Somente no final da década de 1970 o seminário foi reativado.[3] A timidez da evolução dos efetivos presbiterais diocesanos é indicada no quadro V.

Quadro IV: Contingentes religiosos masculinos e femininos

Regional	Ano	Masc.	Femin.	Total
NORDESTE 3 (MA, CE, PI)	1964	205	-	205
	1965	252	-	252
	1966	254	-	254
	1967	270	-	270
	1968	281	-	281
	1969	284	-	284
	1970	290	1.347	1.637
	1971	284	1.371	1.655
	1972	287	1.329	1.616
	1973	281	1.374	1.655
	1974	284	1.362	1.646
	1975	279	1.371	1.650
NORDESTE 4 (MA e PI)	1976		1.360	1.360
	1977		1.344	1.344
	1978		1.358	1.358
	1979		1.361	1.361
	1980	248	618	866
	1981	251	629	880
	1982	254	655	909
	1983	268	687	955
	1984	275	708	983
	1985	279	759	1.038
	1986	286	778	1.064
	1987	293	807	1.100
	1988		862	862
	1989		907	907
NORDESTE 5 (MA)	1990	144	572	716
	1991	150	569	719
	1992	148	592	740
	1993	149	593	742
	1994	156	626	782
	1995	141	610	751
	1996	142	615	757
	1997	147	617	764
	1998	140	615	755
	1999	143	609	752
	2000	151	594	745

Fonte: Anuário Católico do Brasil (CERIS).

Quadro V: Sacerdotes diocesanos no Maranhão

Circunscrição Eclesiástica	1963-1968	1970-1976	1980	1989
Arquidiocese de São Luís	1965 – 51	1976 – 17	21	18
Grajaú	–	1976 – 2	18	6
Caxias	1967 – 13	1974 – 11	~11	13
Pinheiro	1966 – 20	1970 – 17 1976 – 17	14	15
Balsas	–	–	2	5
Carolina	–	–	4	4
Candido Mendes/Ze Doca	1968 – 6	1976 – 6	8	6
Viana	1965 – 7 1968 – 9	1976 – 7	3	10
Bacabal	–	1970 – 2 1976 – 5	6	8
Brejo	–	1971 – 20	9	9
Coroatá	–	–	10	14
Imperatriz	–	–	–	6
Totais	Aprox. 99	Aprox. 85	Aprox. 106	114

Fonte: http://www.catholic-hierarchy.org/.

Se entre 1963 e 1968 o número de sacerdotes diocesanos (nacionais e estrangeiros) no Maranhão era de aproximadamente 99, esses efetivos foram reduzidos ainda mais entre 1970 e 1976. Todos os indícios apontam que as modificações mais importantes nos efetivos presbiteriais diocesanos durante os decênios de 1960-1980 estiveram associadas à chegada de sacerdotes vinculados a dioceses de fora do Brasil. A maior parte desses diocesanos estrangeiros chegou a partir da década de 1960, encorajados pela Encíclica *Fidei Donum* – publicada pelo Papa Pio XII em 1957 – a se engajar nas missões da África e da América Latina.

Essa importância numérica dos estrangeiros dentro do universo clerical local pode ser constatada, por outro lado, pelo conjunto de críticas veiculadas por missionários atuantes no estado do Maranhão, que evidenciavam a sobrecarga decorrente da penúria da produção de vocações regionais. Conforme matéria do *Jornal do Maranhão* (16/06/1968, nº 3.752, p. 2), os padres missionários queixavam-se: "dados de 1965 revelam que a Igreja do Maranhão dispunha naquela época de 130 sacerdotes de ambos os cleros: 67 eram brasileiros e 63 estrangeiros. Hoje, em 1968, há no Maranhão 212 sacerdotes seculares e religiosos, sendo 58 brasileiros e 154 estrangeiros". Da mesma forma, no jornal *O Estado de S. Paulo* (18/08/1974, p. 28), o padre italiano Vitorio Luchesi, responsável por uma fraternidade de seminaristas em São Luís, além de lamentar o fato de que a "Igreja do Maranhão é uma das mais pobres do

mundo quanto ao clero e às vocações sacerdotais", declarava que "o número total de padres do Maranhão é de 212 e desses apenas 51 são brasileiros. A Regional Católica do Nordeste, constituída de 3 estados – Maranhão, Piauí e Ceará – possui um único seminário maior localizado em Fortaleza".

Configurações institucionais e gerações de missionários no Maranhão

Embora os itinerários dos sacerdotes *Fidei Donum* engajados em "causas sociais" e em mobilizações coletivas no Maranhão se prestem muito dificilmente à constituição de percursos típicos, a tentativa de situar seu estudo no conjunto mais amplo de condições sociais, institucionais e ideológicas que possibilitaram e/ou legitimaram seus engajamentos permitiu delimitar a existência de duas gerações missionárias. Três aspectos principais foram considerados: as condições de socialização institucional, o período de ingresso em território brasileiro e as características da configuração eclesiástica maranhense.

O primeiro estrato geracional da população reunia os sacerdotes formados e ordenados em quadros institucionais ainda rígidos, entre as décadas de 1930 e 1960, mas que começaram a ser fortemente afetados pela lógica de reconquista missionária de influência da Igreja e pela efervescência apostólica que redesenhou a dialética do centro/margem do catolicismo na atmosfera pré-conciliar. Situados numa fase de desestruturação/reestruturação do espaço católico em nível mundial, esses sacerdotes foram socializados em seminários em processo de "abertura para o mundo", em concomitância com o processo de renovação dos modelos de atuação missionária da Igreja no cenário internacional (Mabille, 2001; Pelletier, 2000). Situados entre dois mundos, quase nada em suas experiências anteriores os havia preparado para o que encontrariam nos territórios missionários a que foram destinados. Assim, quando chegavam a campo, eram confrontados com circunstâncias históricas que eram muito diferentes daquelas em que haviam sido socializados e exigiam a descoberta de novas formas de agir e de perceber a si próprios. Em boa medida, suas experiências eram análogas às dos jovens voluntários que participaram da campanha do *Mississipi Freedom Summer*, analisados por McAdam (2012: 21-22), para os quais o evento foi experimentado sob o signo da disjunção entre história e biografia, abrindo um "período de ressocialização completa, na medida em que os percursos e as identidades se reconfigura[va]m segundo a ideia nova que faziam dos imperativos históricos".

A atuação missionária daqueles religiosos tornou-se inseparável das condições práticas de "contra-incorporação de uma cultura clerical" (Suaud, 1991: 56) por meio da qual

se operou uma reconfiguração identitária capaz de favorecer uma adequação subjetiva às novas injunções a que eram submetidos. É precisamente nesse sentido que a configuração institucional do catolicismo e a configuração do contexto maranhense se mostram significativas. A particularidade dos anos 1950/1960 – quando se aprofundou a onda de imigração religiosa – foi que, à medida que se tinha um alargamento das esferas de atuação clerical na região, sobretudo com o direcionamento de investimentos pastorais a novas frações do laicato (camponeses, operários, moradores de periferia) portadoras de demandas religiosas inéditas, a região era atravessada pela explosão de violências e conflitos no campo e na cidade, afetando justamente aqueles segmentos. Nessa conjuntura, o papel catalisador exercido pela Igreja foi inseparável da recomposição de suas lógicas de presença territorial, dos recursos organizacionais, ideológicos e simbólicos que passou a fornecer para mobilizações nos diferentes quadros regionais. Como consequência, a inscrição de seus representantes institucionais num turbilhão de situações dramáticas e de risco, que funcionavam como efetivos modos de socialização política – de maneira mais ou menos acentuada segundo os modos que conheceram previamente –, interpelava-os à ação política.

Confrontados com as insuficiências institucionais e deslocados, quase por conta própria, para regiões que não contavam com assistência religiosa regular e cujos modelos lhes pareciam obsoletos, esses indivíduos não escapavam às solicitações de experiências de antagonismo que incitavam tanto a promoção de novas modalidades de enquadramento dentro das estruturas existentes quanto a busca de outra identidade sacerdotal. A exploração de novas formas de apostolado e de ação pastoral que seus itinerários exibem é assim inseparável dos cruzamentos entre percursos individuais, da evolução do universo religioso e das transformações do contexto sociocultural e organizacional em pauta. Em suma, ao mesmo tempo contra esses condicionantes e graças a eles, os missionários enfocados tiveram de realizar um longo e paciente trabalho sobre si para se redefinir segundo modelos pastorais inéditos e, simultaneamente, responder às indagações surgidas do meio social e institucional em que se inseriam.

A configuração eclesiástica no contexto pós-conciliar das décadas de 1970 e 1990 era distinta da anterior sob vários ângulos. Primeiramente, era caracterizada por uma maior flutuação das normas da instituição eclesial promovida e legitimada pela alta cúpula eclesiástica (Pelletier, 2002). O Concílio Vaticano II e, sobretudo, as conferências do episcopado latino-americano de Medellín (1968) e Puebla (1979) legitimaram diversas inovações no catolicismo latino-americano e brasileiro (CEBs, Teologia da Libertação, prioridade aos "pobres", denúncias contra a tortura) que exerciam considerável atração sobre missionários estrangeiros (Serbin, 2008; Aldighieri, 2009). Além disso, a maior parte dos missionários passou a vir de ambientes de formação seminarística com perfil mais cosmopolita e aberto. Não apenas as novas tendências teológicas,

mas também as sociológicas, filosóficas e artístico-literárias eram mais abertamente discutidas, momento em que os futuros sacerdotes percebiam a fecundidade e a legitimidade da descoberta dos outros ou, como disse Lagroye (2006: 181), dessa espécie de "experiência concreta, dolorosa e exaltante ao mesmo tempo, de viver e de modos de pensar em contradição com aqueles que eles tinham aprendido ou continuavam a viver nas atividades de sua instituição".[4] Diferentemente do que ocorreu com os missionários que chegaram ao Maranhão na configuração anterior e que não tinham como horizonte imediato a possibilidade de partida para outro país, quando a geração seguinte se formou havia diversos incentivos para viajar ao exterior (palestras, filmes) e centros dedicados especificamente à preparação dos missionários, demarcando a existência de uma verdadeira "empresa missionária".

Socializados num período de avançada renovação estrutural e pastoral que conduzia à desqualificação das formas tradicionais de exercício do sacerdócio – sem que o novo papel dessa camada média da Igreja estivesse claro (Serbin, 2008) –, os novos presbíteros sentiam-se convidados a exercer seu ministério de diversas maneiras. Destacavam-se sobretudo condições que os distanciavam da figura tradicional de um padre vinculado a uma paróquia ou que os inseriam diretamente em ações pastorais, organizações sociais, culturais, sindicais ou políticas não controladas efetivamente pela hierarquia. A própria opção pelo engajamento missionário constituía, por vezes, uma oportunidade para romper com a previsibilidade de suas carreiras em paróquias próximas à sua localidade de origem, abrindo assim novas possibilidades de radicalidade evangélica (Aldighieri, 2009), como indicam muitos itinerários. Compreende-se melhor assim o fato de que desde quando desembarcaram no distante território missionário, esses sacerdotes tenham ocupado preferencialmente posições em organismos confessionais ou ecumênicos situados nas fronteiras da instituição, de onde podiam melhor administrar a incompatibilidade sentida entre as disposições inovadoras que haviam incorporado e as possibilidades efetivas de fazê-lo a partir dos postos e das definições tradicionais do ofício.

Por outro lado, à medida que o estado do Maranhão vivia o aumento de conflitos no campo e na cidade e começavam a surgir diversas mobilizações (Carneiro, 2013; Borges, 2008; Pereira, 2011), a configuração eclesiástica demonstrava sinais de renovação. Em primeiro lugar, o próprio deslocamento dos sacerdotes já constituía indicação de maior integração da Igreja maranhense às redes internacionais de cooperação católica e às novas exigências evangélicas em curso – muito embora isso também se explicasse pelas necessidades de reprodução de uma Igreja em séria crise de recrutamento. Destaca-se igualmente a complexificação da rede organizacional em torno da Igreja – Comunidades Eclesiais de Base, criação da Comissão Pastoral da Terra, do Conselho Indigenista Missionário e da Cáritas etc. –, que não apenas erigiu uma estrutura com postos e atividades mais atrativos para as expectativas de engajamento desses

religiosos, mas também favoreceu sua aproximação com as categorias mais politizadas do clero e do laicato atuantes na região. Esse processo de aproximação pastoral da Igreja com os grupos de leigos mais afastados de seus investimentos tradicionais pouco a pouco funcionou como estratégia eficaz de inserção, fomentando a criação de canais de sociabilidade militante e a ampliação de redes de contatos que incentivaram trânsitos e cruzamentos de categorias religiosas e políticas nos dois sentidos. Tal dado ajuda a explicar como esses clérigos passaram a integrar uma rede dentro de canais formais e informais que ampliavam as inserções e as vinculações dos religiosos com diversas esferas de atuação na região.

Considerações finais

Se o Brasil é hoje o segundo maior exportador de missionários católicos do mundo e tem papel de destaque no âmbito da Igreja mundial, é preciso recordar o quanto a relação com o internacional foi distinta em passado recente. Neste artigo procuramos evidenciar parte dos efeitos da circulação internacional de quadros religiosos pelo duplo ângulo da recomposição institucional e das próprias formas de exercício do papel sacerdotal. Com foco em um universo empírico considerado privilegiado para a apreensão desse tipo de processo, o expediente utilizado buscou conectar ao mesmo tempo questões e dimensões de análise via de regra tomadas em separado pelos estudos disponíveis. Como é notadamente o caso da mobilização de uma vasta estrutura internacional para o atendimento de circunscrições em situação precária no Brasil – porém em condições de acionar recursos no exterior –, a análise atentou para mudanças institucionais sofridas em diversas escalas ao longo do século XX.

O estudo dos impactos concretos da atração e atuação de religiosos estrangeiros no Maranhão em dois momentos distintos da Igreja permitiu desvelar parte das múltiplas engrenagens de uma instituição que, sob o mesmo nome, pode significar coisas muito variadas, como lembra Jacques Lagroye (2009). E talvez um dos pontos mais reveladores levantados pela análise esteja na indicação de que, embora o Vaticano constitua a influência internacional mais importante na Igreja, esse poder centralizado teve de se defrontar constantemente, ao longo do século XX, com os desafios interpostos por dinâmicas religiosas, missionárias e leigas que, ainda que promovidas por ele próprio, escapavam-lhe largamente ao controle e chegavam a gerar situações conflituosas e até mesmo a relativização das normas institucionais e doutrinárias da Igreja Católica. É nessa perspectiva que se enquadra a tentativa de demonstração dos vínculos entre a mobilização de redes transnacionais católicas – ampliadas no pós-guerra – e o fenômeno de politização do engajamento religioso vivenciado em um componente institucional periférico como o maranhense.

Em situação de crise de reprodução da igreja local maranhense, o apelo bem sucedido à estrutura internacional disponível significou notável ampliação de denominações, identidades religiosas e estilos pastorais em um universo cuja marca passou a ser a heterogeneidade. A expansão das denominações e das identidades envolvidas em tarefas pastorais teve como consequência a diversificação dos habitus eclesiais e, com isso, o aprofundamento do processo de diferenciação nos modos de exercício do papel religioso. Inadvertidamente, o processo de modificação na composição do clero responsável pela reprodução da Igreja no Maranhão introduziu atores com disposições distintas para perceberem as novas propostas teológicas como relevantes. E mais, também suscitou novas condições de exercício de papéis religiosos mais distanciados dos compromissos e lógicas de intervenção eclesial que caracterizavam o estado imediatamente anterior da configuração eclesiástica regional, quando havia um maior ajustamento entre a Igreja e os princípios de distribuição do poder em uma sociedade fracamente diversificada e rural como a maranhense.

Notas

1 *Circunscrição eclesiástica* é cada uma das unidades autônomas em que a Igreja Católica está subdividida para efeitos pastorais e administrativos. A circunscrição eclesiástica típica é a diocese. *Dioceses* próximas entre si agrupam-se em *Províncias Eclesiásticas*, sem perder a própria autonomia, sob a presidência de uma delas, designada *Arquidiocese*. As *Prelazias* se diferenciam das dioceses somente por serem circunscrições ainda em processo de consolidação, já que se localizam geralmente em áreas remotas e de poucos recursos.

2 Para o estudo desse processo em outro contexto, ver Seidl (2012).

3 Sobre as mudanças no processo de formação seminarística pós-conciliar, consultar Serbin (2008) e Seidl (2003, esp. 238-280).

4 Uma análise das relações entre tipo de formação religiosa, contexto político e seus efeitos sobre as concepções do papel religioso nas carreiras de bispos e padres intelectuais no período pós-conciliar pode ser consultada em Seidl (2009).

Referências bibliográficas

ALDIGHIERI, Mario. L'esperienza dei preti italiani ed europei "fidei donum" in America Latina. *Rivista Credereoggi*. Teologia in America Latina, nº 171, (3), 2009.

ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

AZZI, Riolando. Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia (orgs.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008.

BEOZZO, José O. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia 1959-1965.* Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2001.

BETRAMI, Fr. Rogério. Que coisa difícil e bonita falar sobre a nossa presença capuchinha. In: CONVENTO do Carmo. São Luís do Maranhão. *Saíram para semear... E já faz cem anos que a semente caiu em terra boa...* São Luís: Velar, 1993.

BORGES, Arleth S. *PT Maranhão 1980-1992: origens, organização e governos municipais*. São Luís: EDUFMA, 2008.

BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

_____. *Religião e politização no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1979.

CARNEIRO, Marcelo D. S. *Terra, trabalho e poder: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo.* São Paulo: Anablume, 2013.

CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais. *Anuários Católicos Do Brasil*. Disponível em: http://www.cps.fgv.br/cps/religiao. Acesso em 21 de março de 2013.

CERIS. *Dinâmica populacional e a Igreja Católica no Brasil: 1960-2000*. Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, out. 2002.

CHAOUCH, Malik T. La théologie de la libération en Amérique latine. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 138, 2007.

CUTER, Frei Franco. Esta é a história dos nossos Cem anos quando foram criados... In: CONVENTO do Carmo. São Luís do Maranhão. *Saíram para semear... E já faz cem anos que a semente caiu em terra boa...* São Luís: Velar, 1993.

DALABRIDA, Norberto. *A fabricação escolar das elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

DE ROUX, Rodolfo. La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estratégia de larga duración. *Pro-Posições*, Campinas, v. 25, n. 1, 2014.

DELLA CAVA, Ralph. Religiões transnacionais: Igreja Católica Romana no Brasil e a Igreja Ortodoxa da Rússia. *Civitas,* Porto Alegre, v. 3, n. 1. 2003.

ESTATÍSTICA do Culto Católico Romano. *Serviço de estatística demográfica; moral; política*. Províncias eclesiásticas do Brasil, 1950.

ESTATÍSTICA do Culto Católico Romano (IBGE). *Série histórica de 1936 a 1983*. Disponível em: http://seculo-xx.ibge.gov.br/populacionais-sociais-politicas-e-culturais/busca-por-palavra-chave/associativismo/606-culto--catolico. Acesso em 19 de março de 2013.

IFFLY, Catherine. *Transformar a metrópole: Igreja católica, territórios e mobilizações sociais no Brasil, 1970-2000*. São Paulo: UNESP, 2010.

LAGROYE, Jacques. *La vérité dans l'Église catholique. Contestations e restauration d'un régime d'autorité*. Paris: Belin, 2006.

_____. *Appartenir à une institution: catholiques en France aujourd'hui*. Paris: Economica 2009.

LEONARDI, Paula. *Puríssimo coração: um colégio de elite em Rio Claro*. Dissertação (Mestrado em Educação). Unicamp, Campinas, 2002.

MABILLE, François. *Approches de l'internationalisme catholique*. Paris: L'Harmattan, 2001.

MACHADO, Jorge L. F. *Ação política, missão pastoral e instâncias de inserção: engajamento de clérigos no Maranhão (1970-1980*). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Maranhão, 2012.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

McADAM, Doug. *Freedom Summer. Luttes pour les droits civiques. Mississippi, 1964*. Paris: Agone. 2012.

MEIRELLES, Mário M. *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão*. São Luís, Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.

MENDEZ, Carlos A. P. *Pontifícia Comissão para a América Latina, 50 anos (1958-2008)*. Monografia Histórica. 2008.

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

NERIS, Wheriston Silva. *A elite eclesiástica no bispado do Maranhão*. São Luís/Jundiaí: Edufma/Paco Editorial, 2014a.

_____. *Igreja e missão: religiosos e ação política no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2014b.

_____; SEIDL, Ernesto. Circulação internacional, politização e redefinições do papel religioso. *Revista Brasileira de História da Educação*, 2014 (no prelo).

OLIVEIRA, Pedro. A. R. de. O papel do padre – 1968-2004. In: MEDEIROS, Kátia M. C; FERNANDES, Sílvia R. A. *O padre no Brasil: interpelações, dilemas e esperanças*. São Paulo: Loyola, 2005.

PACHECO, D. Felipe Condurú. *História eclesiástica do Maranhão*. São Luís: Departamento de Cultura do Estado, 1969.

PELLETIER, Denis. De la mision au tiers-mondisme: crise ou mutation d'un modèle d'engagement catholique. *Le Mouvement Social*, oct.-dec., n.º 177, 1996.

_____. Le militantisme chrétien à l'épreuve de l'idée missionaire. In: BRECHON, Pierre; DURIEZ, Bruno; ION, Jacques. *Religion et action dans l'espace publique*. Paris: L'Harmattan. 2000.

_____. *La crise catholique. Religion, societé, politique en France (1965-1978)*. Paris: Payot. 2002.

PEREIRA, Jesus. M. *Engajamento militante e a "luta pela moradia em São Luís" entre as décadas de 1970 e 1980*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2011.

PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003.

PRUDHOMME, C. Le modèle missionnaire: stratégies et débats. In: DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise et al. *Missionnaires chrétiens*. Autrement Mémoires/Histoire, 2008.

RAISON DU CLEZIOU, Yann. *De la contemplation à la contestation: socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1954-1969)*. IXème Congrès de l'Association Française de Science Politique. Toulouse, 2007.

REVEL, Jacques. *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998.

SCHWARTZMAN, Simon. A política da Igreja e a educação: o sentido de um pacto. *Religião e Sociedade*, 13/1, 1986.

SEIDL, Ernesto. *A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado em Ciência Política). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

_____. Lógicas cruzadas: carreiras religiosas e política. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 6, 2009.

_____. Igreja e construção nacional no Brasil e na Argentina. In: HEINZ, Flávio M. (org.). *Poder, instituições e elites: 7 ensaios de comparação e história*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

_____. *Circulação internacional de religiosos, formação de quadros católicos e condições de intervenção política*. Projeto de Pesquisa, CNPq, mimeo, 2014.

_____; NERIS, Wheriston S. O episcopado brasileiro e o espaço do poder: uma cultura eclesiástica em mutação. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, 2011.

SERBIN, Kenneth. P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SUAUD, Charles. As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação. O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação. *Revista da Faculdade de Letras/Sociologia*, Universidade do Porto, vol. 1, 1991.

WERNET, Augustin. Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras durante o século XIX. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*, São Paulo, n. 42, 1997.

Jornais consultados

O Estado de S. Paulo (1973-1980)

Jornal do Maranhão (1958-1968)

Sites consultados

http://www.catholic-hierarchy.org/

Pensando o Brasil: discurso religioso e prática social segundo Zilda Arns[1]

Thinking about Brazil: religious discourse and social practice according to Zilda Arns

Marcelo Thimoteo da Costa

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100009

Marcelo Timotheo da Costa é professor do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Salgado de Oliveira (timotheo@unisys.com.br).

Artigo recebido em 31 de dezembro de 2014 e aprovado para publicação em 7 de abril de 2015.

Resumo

Propõe-se aqui analisar a atuação da Pastoral da Criança, organização criada em 1983 e coordenada por quase três décadas pela médica pediatra e ativista católica Zilda Arns Neumann (1934-2010). Observar-se-á, para tanto, o discurso construído por Arns para justificar a fundação da citada Pastoral – bem como o inventário realizado por ela dos primeiros anos de sua atuação. Quer-se demonstrar como Zilda Arns forjou, com base em um universo religioso específico, determinada mística de ação social, ligando credo privado e intervenção pública.

Palavras-chave: ação social cristã; infância de risco; Zilda Arns; Pastoral da Criança.

Abstract

The present article analyzes the performance of Pastoral da Criança, a CNBB (Brazilian Bishops National Conference) social action organization. Pastoral da Criança was founded in 1983 and was coordinated for almost thirty years by the pediatric doctor and catholic activist Zilda Arns Neumann (1934-2010). Focusing on Arns' stated reasons to justify the creation of Pastoral da Criança and on her record of its first years of action, we want to demonstrate how she created a spirituality of action. Doing so, she managed to link private creed and public intervention in a time of crisis both in Brazilian political scene and in local Catholic Church.

Keywords: christian social action; vulnerable childhood; Zilda Arns; Pastoral da Criança.

Resumé

Nous proposons d'analyser la performance de la Pastoral da Criança, une organisation créé en 1983 et coordonnée pendant presque trente ans par Zilda Arns Neumann (1934-2010), médecin et activiste catholique. Nous observerons, pour autant, le discours construit par Arns pour justifier la fondation de la Pastoral – de même que l'inventaire qu'elle a réalisé des premières années de son travail. Nous voulons démontrer comment Zilda Arns a forgé, sur la base d'un univers religieux spécifique, une certaine mystique de l'action sociale, tout en reliant la croyance privée et l'intervention publique dans un temps de crise aussi bien sur la scène politique brésilienne que dans l'Église Catholique locale.

Mots-clés: action sociale chrétienne; enfance en danger; Zilda Arns; Pastoral da Criança.

Introdução

Novembro de 2000. Entre os numerosos inventários realizados no fim do milênio, a médica e ativista social Zilda Arns Neumann (1934-2010) tornou público o texto "Pastoral da Criança: uma experiência consagrada".[2] Nele, a autora ia além da exposição dos objetivos e resultados até então obtidos pela Pastoral criada em 1983. Zilda Arns também detalhava as razões de seu engajamento pessoal, definindo e proclamando uma determinada mística de ação social que ligava credo privado e intervenção no mundo da experiência. É essa proposta de atuação na sociedade brasileira que será aqui analisada, tomando como referencial básico o documento mencionado.

Filha de Gabriel e Helena Arns, Zilda nasceu em Forquilhinha, colônia agrícola de imigrantes europeus no interior catarinense, universo onde a espiritualidade católica ditava o correr dos dias e consolidava laços comunais, inspirando trabalhos de assistência mútua. Assim, pode-se dizer que a conexão entre fé religiosa e atuação pública começou a ser inculcada em Zilda já nos primeiros anos de vida, na sua colônia de origem. A propósito, tais agrupamentos, espalhados pelo Sul do Brasil, seriam, ao longo de boa parte do século XX, notável celeiro de vocações sacerdotais (a numerosa família Arns, por exemplo, daria à Igreja alguns de seus filhos).

Decidida a estudar medicina, curso realizado na Universidade Federal do Paraná (1954-59), Zilda Arns optou por especializações em pediatria e sanitarismo, campos nos quais pôde coadunar expertise profissional e militância social, engajamento decorrente de seu cristianismo. Assim, nos anos de formação e na década após a graduação, ela atuou em um hospital materno-infantil em Curitiba e foi também pioneira no atendimento em postos de saúde na periferia da cidade. Seguiram-se, nos anos 1960-80, trabalhos de educação, saúde e proteção social voltados para as camadas mais empobrecidas: expansão da rede de postos de saúde e "Clubes das Mães"; difusão de programas de incentivo ao aleitamento materno, à reidratação oral e de atenção à higiene bucal; coordenação da campanha de vacinação contra a pólio, entre outras ações. Tais trabalhos, ela os executou tanto como funcionária pública estadual quanto como coordenadora de entidades filantrópicas.

Na Pastoral da Criança desde a fundação, foi exatamente a referida mística de ação social, espírito visceralmente cristão, que animou o trabalho de extensa capilaridade junto aos

mais pobres. Tratava-se de uma operação estrategicamente disposta a meio caminho entre as ações meramente caritativas, tão próprias do catolicismo tradicional, e proposições mais radicais preconizadas pelos teólogos da libertação, que entre nós alcançaram inequívoca visibilidade entre meados dos anos 1970 e a década de 1980.

Em suma: Zilda Arns, *em virtude de sua confissão religiosa e como complemento dela*, sentiu-se instada a intervir entre a parcela mais pobre da população brasileira. E, para tanto, elegeu uma via intermediária, equilibrando eclesiologias diversas. Uma opção pela prudência que viabilizaria o apoio e múltiplas alianças junto ao dividido universo católico de então. Uma escolha moderada que, eficaz no urdume de uma extensa rede de serviço social, logrando mobilizar milhares de voluntários em todas as dioceses brasileiras, revelaria também efeitos limitadores na ação da própria Pastoral. Uma atuação que, sem descartar explicitamente a necessidade de diagnóstico mais preciso das causas da desigualdade social em nosso país, deveria ser, em primeiro lugar, terapêutica, emergencial.

Em tempos de tribulação: a praça pública e a Igreja brasileiras

Organismo de ação social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Pastoral da Criança nasceu duplamente marcada pelo signo da crise. O ano era 1983 e tanto o país como a Igreja Católica local, por razões diversas e em graus variados, viviam tempos de incertezas e sombras.

Em termos nacionais, já correndo o terço final do mandato de João Baptista Figueiredo (1979-85), o último dos sucessivos generais que ocuparam a presidência da República desde o golpe civil-militar de março de 1964, a conjuntura econômica revelava-se particularmente preocupante. No triênio 1981-83, o Produto Interno Bruto (PIB) declinou 1,6% em média.[3] A depressão na esfera produtiva fez o emprego e a renda nacionais recuarem, em termos comparativos, mais que o verificado quando da grande crise de 1929.[4] A gravidade da situação aumentou devido à resistência da inflação que, entre 1980 e 1982, atingiu índice anual superior ou muito próximo dos 100%. Em síntese e negando a teoria econômica mais ortodoxa, o desaquecimento do mercado interno não diminuiu o aumento continuado da carestia. Ao contrário, o país estava diante de um fenômeno conhecido por "estagflação", estagnação econômica combinada com aceleração da dinâmica inflacionária.

Dados os propósitos e também as limitações espaciais deste trabalho, será impossível avançar na discussão do delicado quadro da economia brasileira de então. *Interessa*, nestas linhas, *grifar o mais elementar: a deterioração da economia brasileira de então impactou*

profunda e negativamente a sociedade nacional, tendo efeitos particularmente perversos entre a população de baixa renda. Era esta a parcela da população com menor capacidade de se proteger da inflação, e para a qual a já frágil proteção do Estado, em qualquer dos níveis existentes, da Federação aos municípios, se mostrava ainda mais ineficiente, déficit potencializado em conjuntura desfavorável.

A Pastoral da Criança tinha como público alvo, exatamente, os mais empobrecidos da nação. Antes de prosseguir, um esclarecimento: não é objetivo destas linhas sugerir uma associação direta e unilateral entre a crise econômica do início dos anos 1980 e a gênese da Pastoral da Criança. As dificuldades enfrentadas pelo país, sobretudo entre suas camadas populares, tornaram tão somente mais necessária a citada Pastoral. Nesse sentido, para os fins desta análise, não basta replicar o pensamento teologal que enxerga na grave crise brasileira o *kairós* (i.e., "tempo oportuno") do trabalho social, concebido como "missão", encabeçado por Arns Neumann. Cumpre observar a história da própria instituição onde tal proposta de intervenção foi acolhida. Isto é, a ação da Pastoral da Criança em geral, e a de sua liderança maior, em particular, são mais bem compreendidas quando se ilumina o particular momento vivido pela Igreja Católica brasileira a partir do final dos anos 1970. Tensa conjuntura a ser abordada nos próximos parágrafos.

Os anos 1980 trouxeram para a Igreja Católica do Brasil as incertezas advindas do acirramento de um conflito interno duradouro herdado da década anterior, uma divisão motivada por razões teológicas e pastorais – e também ideológicas e políticas. No mesmo período, cresceu notavelmente a repressão das instâncias doutrinárias romanas àquela que era a mais original (e polêmica) contribuição eclesiológica da América Latina, a Teologia da Libertação. Teologia, a propósito, que contava com numerosos defensores em postos de projeção e poder na Igreja local.

Tome-se o caso de Leonardo Boff, o mais conhecido expoente da Teologia da Libertação brasileira. Na primeira metade dos anos 1980, o então frade acumulava prestigiosos postos na linha de produção intelectual católica: a cátedra de Teologia Sistemática no Instituto Teológico Franciscano (centro de formação que também recebia alunos de outras ordens e leigos); a direção da Vozes, maior editora confessional brasileira; a redação das publicações especializadas *Concilium* (internacional) e *Revista Eclesiástica Brasileira*.

Boff não estava só. Outros alcançaram visibilidade em campos variados: são bons exemplos o jesuíta João Batista Libânio (Teologia Sistemática), o frade carmelita Carlos Mesters (Exegese Bíblica), o sacerdote secular José Oscar Beozzo (História da Igreja na América Latina). Importantes seminários nacionais, como o arquidiocesano de São Paulo e também o de Olinda e Recife, adotaram programas de formação inovadores e progressistas, ancorando-se

em contribuições teóricas e pastorais de clara inspiração liberacionista. Durante os anos da ditadura, surgiram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), redes pastorais com base popular, em áreas urbanas e rurais, onde se uniam fé e reivindicação de melhores condições de vida. Segundo os defensores dessa nascente eclesiologia, em meio às classes populares (e não apenas nas CEBs) encontrava-se o espaço privilegiado para a formulação da Teologia da Libertação.

Em sintonia com a nova maneira de pensar a fé e suas consequências, alguns membros da hierarquia católica denunciaram, desde os anos mais duros do governo militar, o arbítrio e o modelo econômico vigente (acusado de "anticristão", por ser concentrador de renda e de terras). Entre os prelados mais atuantes nessa linha contestadora estavam D. Aluísio Lorscheider (arcebispo de Fortaleza) e D. Ivo Lorscheiter (bispo de Santa Maria), que ocuparam a presidência da CNBB em sucessivos mandatos de 1971 a 1983, dando à entidade inédita condução progressista. Recordem-se igualmente D. Adriano Hipólito (titular de Nova Iguaçu), D. Hélder Câmara (Olinda e Recife), D. Pedro Casaldáliga (Prelazia de São Felix do Araguaia), D. Tomás Balduíno (Goiás), D. Waldyr Calheiros (Volta Redonda), D. Antônio Fragoso (Crateús). E D. Paulo Evaristo Arns (cardeal-arcebispo de São Paulo), irmão mais velho de Zilda Arns Neumann.

Ainda na década de 1980, com o passar dos anos, sob o longo pontificado de João Paulo II (1978-2005), personagens e experiências ligados à Teologia da Libertação foram postos em xeque. Para Roma, havia o risco de ideologizar a fé, deturpando-a perigosamente.[5] Em 1985, depois de processo disciplinar de grande repercussão midiática, Leonardo Boff foi afastado do ensino e da editoria da Vozes, e foi-lhe ordenado período de recolhimento e silêncio.[6] Embora acatada, tal ordem não impediu o prosseguimento de conflitos entre o teólogo e a Congregação para a Doutrina da Fé, situação que fez Boff abandonar a vida religiosa em 1992. Outros teólogos foram postos sob suspeita, tendo os movimentos tolhidos em intensidade variável. Durante todo o papado de Karol Wojtyla, a escolha de bispos, ponto-chave no funcionamento da engrenagem católica romana, seria pautada pelo conservadorismo dos novos titulares de dioceses. As CEBs perderam apoio institucional. Seminários foram reconduzidos a modelos pedagógicos e eclesiológicos tradicionais (caso de Olinda e Recife, já sob o controle de D. José Cardoso Sobrinho, que substituiu D. Hélder Câmara) ou sofreram intervenção romana, como ocorreu em São Paulo. A Sé dos paulistanos, aliás, seria dividida em várias dioceses (em 1989), medida extrema para diluir o impacto da atuação progressista do cardeal Arns.

As principais medidas de contenção ao que Roma via como desvios preocupantes motivados pela eclesiologia de libertação concentraram-se na segunda metade dos anos 1980. No entanto, a reação restauradora já havia sido posta em marcha antes disso, sendo discernível,

para muitos católicos progressistas, no discurso do papa João Paulo II na abertura da Conferência Episcopal de Puebla (1979). Tempos tensos que devem ser levados em conta quando se considera o estabelecimento da Pastoral da Criança, seus limites de ação e, paradoxalmente, a recepção muito bem-sucedida dessa experiência em centenas de dioceses Brasil afora.

Por trás das palavras

Em um primeiro contato, "Pastoral da Criança: uma experiência consagrada" apresenta-se como um texto direto e claro. Nele se encontram características essenciais à enumeração das razões fundacionais daquele trabalho social e também, passadas quase duas décadas, ao inventário de suas ações e principais êxitos.

Há mais. Sem prejuízo da nitidez expositiva, Zilda Arns Neumann constrói sua argumentação *sugerindo sentidos menos evidentes*. Para tanto, ela forja seu discurso assentando-o em terreno que lhe é bem conhecido: a fé cristã e seu cânone. Assim, bem de acordo com determinada tradição eclesial, nas linhas (e entrelinhas) da comunicação da médica brasileira, *é firmado um revelador espelhamento entre o texto religioso* (de caráter sacral e inspirador para o fiel) *e a experiência corrente que se quer iluminar* (experiência, não sem propósito, que Zilda Arns define, no subtítulo empregado, como "consagrada"). Tal espelhamento é um recurso retórico que deve ser levado em conta na tentativa de se aprofundar a análise do ideário e da atuação da Pastoral da Criança.[7]

Arns Neumann elabora, portanto, seu discurso relacionando passagens do livro fundador do cristianismo ao relato de dada ação pastoral contemporânea, gestada pela fé evangélica. Isso se dá ao longo de todo o texto da médica, em diversos níveis de composição e transparência. Logo na abertura, lê-se o lema da Pastoral da Criança: "Vida para todos". Ecoa aqui, sem menção explícita, uma das mais citadas passagens joaninas ("Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância", Jo 10,10), trecho que irá reaparecer no final do texto de Zilda Arns (dessa vez citado literalmente), conferindo lógica circular à sua mensagem.

Bem mais claro (ainda que haja desdobramentos ocultos) é o registro do método de trabalho eleito pela Pastoral da Criança, *modus operandi* igualmente pavimentado na memória compartilhada pelos crentes. Concebida como *comunitária* (volto a este ponto adiante), a metodologia de ação da Pastoral inspira-se no relato evangélico conhecido como "milagre da multiplicação dos pães e peixes". Zilda Arns não informa, mas trata-se do único milagre atribuído a Jesus descrito por todos os quatro evangelistas (e Marcos e Mateus o narram duas vezes!)[8] – inédita recorrência que confere especial significado e força evocativa ao episódio. O evento, acreditado e lido pela fé, feito paradigma dos fiéis, vai se tornar o alicerce sobre o qual

Arns Neumann erigirá sua proposta de ação. O trecho, por ser importante, deve ser discutido com mais atenção.

Antes, observe-se que não se tenciona invadir área própria da Teologia ou enveredar por considerações exegéticas. *Deseja-se, na presente análise, demonstrar como um universo de crença específico, no caso o cristão, informou e impulsionou a ação de determinados agentes sociais vinculados à mencionada fé*. Agentes reunidos, mobilizados e apoiados pela Igreja Católica (e que também têm suas ações limitadas por essa vinculação institucional). Grupo de atores cuja militância foi motivada e modelada pela recordação do trecho evangélico acima escolhido por Zilda Arns. Relato bem a propósito conhecido na tradição eclesial por "A alimentação da multidão". Afinal, o público alvo da Pastoral coordenada por Zilda Arns, crianças empobrecidas ou relegadas à miséria, não constituía, em termos nacionais, imensa multidão?

Diante do desafio, em harmonia com a fé professada, Zilda Arns, como anunciado acima, recorre à letra do Evangelho, à narração da multiplicação de pães e peixes. Mais que isso, recorre ao *espírito do cânon*: o segredo do sucesso – ou, para os religiosos, do "milagre" –, afirma ela, estaria na "metodologia comunitária" que conduziu a ação no episódio milenar (p. 85).[9] A divisão da multidão em pequenos grupos teria possibilitado não apenas a distribuição dos poucos pães e peixes até então contabilizados. Iniciada por Jesus, a fração daqueles víveres fora apelo e estímulo para que as demais pessoas da multidão partilhassem entre desconhecidos outros alimentos que haviam trazido para ali, para consumo próprio ou familiar. Tal interpretação, aqui resumida, é mais sugerida que detalhada pela coordenadora da Pastoral da Criança.[10] Ela se reporta, sem dizê-lo, à conhecida exegese em alguns círculos católicos – popular, inclusive, em grupos de estudo bíblico inspirados pela Teologia da Libertação.[11]

Mantém-se o caráter exemplar da narração sacra, porém *há notável deslocamento* – de ênfase e interpretação – *em sua mensagem. A referência ao maravilhoso*, constituinte básico da crença em milagres, *é diluída*. A exegese abraçada pela pediatra e militante cristã *acentua a necessidade e importância do trabalho comunitário*. Assim *é exaltado (e, pela utilização do texto bíblico, sacralizado) o esforço comunal em torno de um objetivo repartido*. Tal operação possibilita a Arns Neumann classificar como "missão" o esforço a ser empreendido por ela e todos os envolvidos na Pastoral da Criança. Missão, ideia tão antiga e significativa entre os fiéis, que amalgamou o trabalho apologético e também a intervenção caritativa das nascentes comunidades cristãs. Alusão aos tempos primordiais da fé que permite outro movimento: compreender o papel da Pastoral da Criança como urgente para a transformação de uma dura realidade. Aqui, novamente, percebe-se o eco do evangelista eleito por Zilda Arns. Em linguagem joanina, o mundo dos homens é retratado como lugar da desolação e do

sofrimento.[12] Urgia, pois, para a cristã Zilda Arns, arregimentar voluntários (i. e., missionários) para transformar (ou, sob as lentes da fé, "transfigurar") essa realidade.

Como já foi sobremaneira frisado, a pediatra e ativista coloca-se em disponibilidade estimulada pela fé. A abertura de "Pastoral da Criança: uma experiência consagrada" não poderia ser mais sintética e clara a este respeito: "A mística cristã sempre foi o motor propulsor do trabalho". A imagem é duplamente oportuna na economia discursiva de Arns Neumann. Em primeiro lugar, a referência à fonte de energia ("motor propulsor", espécie de dínamo, aparelho que gera corrente contínua de força) resume, de forma eficaz, a convocação à ação coletiva e comunitária, o chamado à formação de "redes de solidariedade humana" (p. 86). Rede – estrutura onde a Pastoral da Criança projetou ter suas fundações, privilegiando a iniciativa comunal, em sintonia com a também já mencionada interpretação proposta por Zilda Arns sobre o milagre da multiplicação de pães e peixes. E, em adição, a própria ideia do evento maravilhoso permite ir além no entendimento da fé como fonte de energia mobilizadora. Afinal, é do conhecimento do fiel medianamente familiarizado com o mundo bíblico que a palavra *milagre* vem do grego *dynameis*, "feitos poderosos", eventos reveladores de força e potência.[13] Força e potência que, seguindo o raciocínio de fé ora exposto, deveriam ser despertadas e canalizadas para transfigurar o mundo. Operação que permitirá ao fiel reformular a leitura do mundo como decaído, interpretação registrada anteriormente. Operação que faz lembrar a reabilitação do século promovida originalmente pelo pensamento franciscano (tradição à qual se filiaram dois irmãos de Zilda, os frades João Crisóstomo e Paulo Evaristo).[14]

Fé e obras (em mutirão): o caminho do meio

A Pastoral da Criança se notabilizou nacionalmente pela divulgação e utilização do "soro caseiro", solução aquosa de sal e açúcar ministrada em caráter emergencial a crianças com desnutrição (causada por diarreias e, menos frequentemente, pelo calor). Com o mesmo objetivo, segurança alimentar – mas não para uso em emergências, e sim para uso contínuo –, outro complemento nutricional preconizado pela Pastoral também ganhou popularidade: a chamada "farinha multimistura", uma composição de farinhas e cereais, farelos de trigo e arroz, sementes, pó de folhas verde-escuras e casca de ovo.[15]

Isso considerado, importa frisar: ainda que o combate à desnutrição e à mortalidade infantis fosse ponto primário e central em suas atividades, a Pastoral da Criança tinha objetivos mais amplos: "desenvolv[er] ações básicas de saúde, nutrição, educação e cidadania junto a gestantes e crianças menores de seis anos, dentro do contexto familiar nos bolsões de pobreza e miséria" (p. 83). A repetição desses objetivos não só pode ser constatada ao menos mais duas

vezes ao longo do texto em análise (ver p. 90 e 94) como era frequente da parte de Zilda Arns. Por exemplo, anos antes do depoimento "Pastoral da Criança: uma experiência consagrada" tantas vezes citado ao longo destas linhas, ela enumerou como prioritárias para o trabalho da Pastoral 15 medidas. Entre estas, cito: acompanhamento das assistidas por todo o período de gravidez, com especial atenção às doenças; promoção do aleitamento materno, com o devido preparo das futuras mães para que dessem de mamar a seus filhos por no mínimo quatro meses; promoção de vacinações de rotina; educação nutricional das famílias; prevenção do câncer cérvico-uterino e de mama; prevenção das enfermidades respiratórias agudas.[16]

Retorno a "Pastoral da Criança: uma experiência consagrada". Ali, Arns Neumann sustenta que o organismo por ela liderado, para observar sua destinação, deve ter atuação *primariamente caritativa* (p. 85). Sem dúvida, é reproduzida aqui a antiga formulação das chamadas "virtudes teologais": Fé, Esperança e Caridade. Virtudes hierarquizadas, de acordo com a tradição cristã, devendo portanto ser conferida à ultima maior importância.[17]

Tal máxima inspirou o apostolado social católico por séculos, no Brasil e fora dele. Tratava-se de linha de trabalho entendida pelo catolicismo progressista como necessária, porém por demais conservadora, insuficiente e pouco eficaz. Foi o caso, p. ex., da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC), entre o final dos anos 1950 e meados da década seguinte.[18] E, sobretudo, foi o caso dos partidários da Teologia da Libertação latino-americana a partir de fins dos anos 1960. Estes últimos agudizaram o viés crítico do discurso católico reformador a eles precedente, enfatizando a denúncia do *status quo*, atitude justificada como consequência da fé cristã. Segundo os formuladores da citada eclesiologia, estaria em jogo a "libertação integral" do homem e do corpo social. Para tanto, os cristãos latino-americanos e terceiro-mundistas deveriam conduzir um "processo de libertação das opressões históricas de ordem econômica, política, cultural e religiosa" (para ambas as citações, Boff, 1998a: 361). Urgiria, portanto, de acordo com as mesmas vozes, opor uma censura radical ao sistema capitalista, classificado como "pecaminoso" e "antievangélico".[19]

Como adiantado na introdução, a Pastoral da Criança elegeu uma linha de ação prudencial. O caminho intermediário. Se ela não replicava a atuação caritativa tradicional católica, tampouco abraçava o tom contestador da Teologia da Libertação. Afinal, a tarefa de assistência à infância em risco (e a seus familiares) demandava a adesão de milhares de voluntários (em 1990, a Pastoral da Criança contava com 150 mil voluntários – entre eles, quase 130 mil líderes comunitários). E, ponto de crucial importância, era imprescindível o apoio logístico do episcopado nacional, não obstante a linha pastoral e as convicções teológicas e políticas de cada bispo em particular. Tal objetivo foi integralmente cumprido: em 2000, a Pastoral estava presente em cada diocese e prelazia brasileira.

Apropriando-me de vocabulário bem característico do universo cristão, referencial basilar para Zilda Arns e seus colaboradores, a "missão" não admitia sectarismos. Tal estratégia é ainda mais compreensível quando se recorda o período no qual a Pastoral da Criança foi constituída, os tensos anos 1980, tempo de pronunciada polarização nas hostes católicas brasileiras.[20]

Há, em "Pastoral da Criança: uma experiência consagrada", um trecho especialmente revelador sobre a necessidade de somar aliados e voluntários país afora. Nele, o trabalho a ser executado é definido como "ecumênico e sem preconceitos" (p. 85). Ecoa aqui, sem dúvida, o espírito do *aggiornamento* proclamado pelo Concílio Vaticano II (1962-65). E o apelo à tolerância firmado pela fundadora da Pastoral da Criança tem vários destinos. Em primeiro lugar e de forma mais evidente, diz respeito às relações entre fiéis cristãos, reforçando iniciativas de cooperação existentes entre católicos e protestantes. Bom exemplo é o caso da aproximação entre católicos progressistas e cristãos reformados, notadamente luteranos e anglicanos liberais, em campanhas pelos direitos humanos e a reforma agrária, aliança bem perceptível já nas décadas de 1970 e 1980. A profissão de fé no ecumenismo realizada por Zilda Arns constitui, por outro lado, velada resposta à (cada vez mais) iracunda campanha anticatólica neopentecostal, verificável sobretudo entre pastores e membros da IURD, de Edir Macedo. E, por fim, ao reforçar a crença no diálogo extramuros, Zilda Arns aponta para além do desejo ecumênico interconfessional. Creio que, nas entrelinhas do elogio à pluralidade religiosa, Arns Neumann, em época de tormenta em sua igreja de origem, dirige mensagem ao público intramuros: a otimização do trabalho social requeria igualmente tolerância para com as (muitas vezes) consideráveis diferenças elcesiológicas internas.[21]

Apesar do cuidado em não criar celeuma ou acirrar divergências entre os fiéis, divisa-se, na exposição de Zilda Arns, um incitamento moderado à mobilização política (não-partidária) popular. O alvo da convocação seriam as comunidades atendidas pela Pastoral. Nesse sentido, já no terceiro parágrafo de seu texto Zilda Arns escreve que a "Pastoral da Criança luta também [...] pela participação comunitária no controle social das políticas públicas básicas para a construção da cidadania nas áreas de maior pobreza" (p. 84). Trata-se de uma reivindicação por controle social da gestão pública que, no bojo da redemocratização brasileira, ganhava projeção no cenário político nacional, vindo a ser encampada pela Constituição Federal de 1988 (vide, para o caso da Saúde, o artigo 198 da Constituição).

Nesta clave, Zilda Arns faz menção à necessidade de organização de demandas das populações carentes, para que estas tenham voz ativa na implementação e supervisão dos programas públicos a elas destinados. Refiro-me ao trecho onde são enunciadas as "ações complementares" da Pastoral, entre as quais a "participação no controle social, comunicação

e mobilização social" (ver p. 90-91). O incentivo ao engajamento coletivo e à formação de lideranças comunitárias, esclarece Arns Neumann, deverá desaguar nos conselhos municipais e estaduais onde a gestão dos serviços assistenciais públicos é debatida. Para a médica pediatra, devem ser fiscalizados, em especial, o repasse de verbas e a aprovação de convênios na área da saúde. Ela menciona em acréscimo, ainda que brevemente, a necessidade de mecanismos que controlem o funcionamento da própria Pastoral da Criança (cf. p. 92-93).[22]

Em suma, em ligação com e em adição à ação caritativa, prioritária diante de qualquer outra, deve ser estimulada a "corresponsabilidade social" entre a população atendida pela Pastoral da Criança. Assim, fomentar-se-ia, para Zilda Arns, "a capacidade de melhorar o tecido social" (p. 89). Mais à frente, o chamado à corresponsabilidade coletiva é ratificado, estando ela associada à luta pela justiça social (ver p. 94).

Fica confirmado, pelo acima disposto, que a Pastoral da Criança coloca-se em posição intermediária entre modelos diversos de atuação católica. Diferencia-se do tradicional enfoque caritativo, calçado em obras pias e de benemerência que, por séculos e sob muitas roupagens, crismaram a presença cristã entre os mais pobres. Diferencia-se, por outro lado, de propostas eclesiológicas mais recentes e controversas: daquelas que, defendidas pelo progressismo católico, sob títulos distintos, partiram de determinada leitura da fé cristã para advogar engajamento político mais radical.[23]

Cumpre reiterar que a Pastoral da Criança empenha-se em ações diversas daquelas mais salientadas aqui – isto é, os aludidos combate à desnutrição infantil e trabalho de identificação e capacitação de líderes nas comunidades. Trata-se de não olvidar proposições outras, situadas entre os extremos já contemplados (intervenção caritativa emergencial e formação de lideranças nas comunidades). Nesse rol de iniciativas, Zilda Arns enumera (p. 87-91): orientações aos pais quanto aos primeiros seis anos de vida da criança e quanto a hábitos de higiene; desenvolvimento da fitoterapia e valorização de receitas e plantas regionais; campanhas de prevenção de acidentes domésticos e da violência familiar; alfabetização de adultos e incentivo à geração de renda nas famílias; mobilização contra o desemprego e a fome.

Em outras ocasiões, em entrevistas e documentos diversos do texto aqui privilegiado, Zilda Arns insistiu na necessidade de tais ações complementares (detalhando mais algumas delas inclusive). Em declaração de 2003, por exemplo, ela enumerou (e, em alguns casos, repetiu empreendimentos já destacados no parágrafo acima) as seguintes ações: controle social das políticas públicas; alfabetização de jovens e adultos, operação inspirada em pedagogia problematizadora, com uso de palavras-chave advindas do próprio cotidiano da Pastoral; incentivo a atividades lúdicas, ação intitulada "brinquedos e brincadeiras" vista como fundamental para o desenvolvimento infantil; incentivo à difusão de informações úteis às camadas

mais simples da sociedade, com a formação de jovens lideranças como multiplicadores da informação; apoio à constituição de hortas caseiras; fomento à capacitação para o trabalho. Neste último caso, figura projeto de geração de renda, que repassa recursos e ampara financeiramente famílias desempregadas, visando à capacitação de mão de obra em atividades artesanais, cultivos comunitários, criação de animais, comércio de produtos.[24]

Conclusão

Ao finalizar, recordo, por uma última vez, a conjuntura brasileira e eclesial à época da gênese da Pastoral da Criança. No primeiro caso, foram tempos de acentuada crise econômica e social. Em relação ao segundo, houve não menos tensão e incertezas. A lembrança tem como propósito voltar os olhos para a expressão utilizada por Zilda Arns para classificar a Pastoral da Criança: "uma experiência consagrada". Em relação à ideia de consagração, já foi sobremaneira indicada no discurso de Arns Neumann a ligação direta entre crença religiosa e desempenho na praça pública, conexão que permitiu à pediatra, pela ótica da fé – *fé engajada* –, elevar e sacralizar o trabalho que se propôs liderar. Observe-se agora o conceito de *experiência* – igualmente adotado no subtítulo do texto em debate. Com raízes na cultura clássica, vindo do grego *empería* e do latim *experientia*, esse conceito vincula-se à ideia de viagem, com especial ênfase no ato de atravessar lugares perigosos, como rochedos marítimos, ou de difícil acesso, como trilhas entre montanhas. Portanto, *movimentar-se* (daí a partícula *ex,* "sair de") *com perícia* (do verbo *periri*, "tentar" e também "correr perigo").[25]

Em delicado quadro nacional e eclesial, Zilda Arns pôs em marcha um organismo social atuante em todo o Brasil, congregando milhares de agentes. Mutirão confessional que, relacionado à CNBB, solicitou a contribuição de fiéis de outras tradições e procedências. Confecção de vasta rede que, por plural, e para não se romper, determinou a prevalência de prudente linha de ação. Assim, a Pastoral da Criança objetiva, primariamente, o socorro emergencial aos mais miseráveis. Via caritativa que não anula o incentivo (não exaltado) à organização popular na luta por melhores condições de vida.

Uma consagrada experiência. Específica leitura de fé somada à perícia. *Agregação que possibilita a Zilda Arns pensar duplamente o Brasil. Refletir* sobre o país e suas misérias, sempre tendo como referencial o credo religioso cultivado desde a infância na colônia agrícola. E, uma vez chegando ao diagnóstico (o termo médico não é, em absoluto, escolha aleatória aqui) que lhe pareceu pertinente, Arns Neumann tentou *aplicar penso ao país*, buscando, na medida do que lhe era praticável, cicatrizar suas chagas sociais. Destas, a desnutrição infantil se lhe afigurou a mais escandalosa (no sentido bíblico do termo) e a que demandava tratamento

mais urgente. Diga-se que a ideia de um penso, um curativo, também é valida para ilustrar o movimento primário da Pastoral da Criança, conforme descrito acima: ação emergencial para salvar vidas (ficando em segundo plano a discussão das causas profundas da desigualdade social brasileira).

Uma consagrada experiência. Específica leitura de fé somada à perícia. Agregação que Zilda Arns via oportuna para colocar-se a caminho. Vale, de novo e por fim, atentar ao referencial religioso com tanta intensidade presente no discurso de nossa personagem. À Pastoral da Criança, por tudo que escreveu sua fundadora e primeira coordenadora no documento aqui analisado, caberia lançar *nova pedra fundamental* da militância cristã entre os mais desvalidos. Era este, aliás, o programa cuja implantação ela começava no Haiti quando de sua trágica morte, em janeiro de 2010, em Porto Príncipe. Afinal, para crentes como Zilda Arns Neumann, tratava-se de lançar, tanto em nosso país como fora dele, a pedra angular do Reino entre os homens.

Notas

1 Versão preliminar desta reflexão foi apresentada oralmente ao Grupo de Trabalho "Pensamento Social no Brasil", no 36º Encontro Nacional da ANPOCS, em 2012. Agradeço a acolhida de Ângela Alonso e Nísia Trindade Lima, coordenadoras do GT, e aos comentários de Heloisa Pontes. No debate que se seguiu, recebi de Ricardo Benzaquen de Araújo e Luiz Jorge Werneck Vianna valioso incentivo para que viesse a publicar o trabalho final da pesquisa, então apenas antecipada. A eles, portanto, registro minha gratidão. Agradeço também a Gilberto Hochman, que comigo dialogou com criticidade e leveza ao longo da construção do presente texto. Por último, quero agradecer ao Center for World Catholicism and Intercultural Theology, da DePaul University, onde a versão final deste estudo foi redigida, e, em declaração de praxe, nem por isso menos verdadeira, lembro que as eventuais falhas só podem ser atribuídas a mim.

2 Dada a sua recorrente menção ao longo destas linhas, daqui em diante este texto (Arns Neumann, 2000) – e apenas ele – será indicado somente pelo número da página (entre parênteses) da citação em questão.

3 Apenas a título de ilustração, entre as causas mais usualmente apontadas para a mencionada crise figura o chamado "segundo choque do petróleo", efeito direto da Revolução Iraniana de 1979, que desequilibrou ainda mais o já deficitário balanço de pagamentos brasileiro. Também contribuiu para a piora da economia nacional a moratória mexicana de 1982, que reduziu drasticamente o crédito externo para toda a América Latina. Acrescente-se que as medidas governamentais para fazer frente aos tempos de tormenta, ações inspiradas no receituário econômico mais tradicional, diminuindo a emissão monetária e elevando a taxa de juros, provocaram maior depressão da atividade econômica, do emprego e renda.

4 Há vasta literatura sobre o assunto, em variados níveis de aprofundamento. Para o rápido registro acima, priorizei os seguintes manuais: Linhares (1990) e Fausto (1994).

5 Em entrevista datada de meados dos anos 1990, o responsável pela guarda da ortodoxia católica romana, o então Cardeal Joseph Ratzinger, afirmou em relação à Teologia da Libertação: "Havia o risco de uma politização da fé que a teria impelido para uma partidarização política irresponsável e que teria destruído o que é especificamente religioso" (Ratzinger, 2005: 75).

6 A decisão romana foi tornada pública pelo *L'Osservatore Romano* em 12 de maio de 1985.

7 Vale acrescentar que numerosos especialistas apontam um "efeito espelhamento" na interpretação da canônica judaico-cristã. No caso da teoria literária, ver Auerbach (1971: 39-40) e sua celebrada exposição sobre a leitura patrística do Antigo (ou Primeiro) Testamento como prefiguração do Novo (ou Segundo) Testamento, sendo este iluminado por aquele. Já mais recentemente, Daniel Marguierat (2003: 249) encontrou relação semelhante entre as figuras do Jesus evangélico e do Paulo registrado no livro dos Atos. Neste último, para Marguierat, a atuação do "apóstolo dos gentios" deve ser lida em cotejo com o que relatam os Evangelhos acerca de Jesus Cristo. Saindo da relação texto-texto: ao menos desde os tempos modernos, gerações de pregadores enfatizaram que a vida dos crentes poderia ser compreendida com ajuda da leitura contumaz da Bíblia. Prevalente por séculos nos domínios reformados, tal proposição ganhou força entre católicos romanos de tendências mais díspares, sendo especialmente cara aos círculos bíblicos ligados à Teologia da Libertação. Para ilustrar este último ponto, conferir a contribuição do frade carmelita e exegeta ligado à Teologia da Libertação Carlos Mesters, que sustenta ser a Bíblia "espelho" dos cristãos em busca da correta leitura de seus cotidianos (ver, p. ex., Mesters, 2008).

8 Zilda Arns elege a versão encontrada no Evangelho de João, mesmo livro no qual se inspirou para cunhar a já citada frase "Vida para todos". A repetição da escolha joanina, ver-se-á mais adiante, não é casual. Para uma erudita discussão sobre as versões do episódio bíblico em questão, ver Meier (1998: 520-540).

9 Proposição repetida em Arns Neumann, 2003: 65-67.

10 Novamente, Zilda Arns opera de acordo com estilo narrativo tradicional cristão. A mensagem tem seu sentido primário apenas apontado. Como é óbvio, maior aprofundamento na compreensão do discurso e de suas múltiplas referências irá depender da familiaridade do ouvinte (no caso, o leitor) com o universo em questão.

11 A este propósito, ver, p. ex., Frei Betto, 1985: 73-75.

12 Conforme lembram muitos especialistas, o mundo, na visão do autor do Evangelho atribuído a João, é lugar de corrupção e dor. Tal interpretação deitaria raízes no cristianismo, de modo especial na reflexão de Agostinho e, posteriormente, no pensamento de Martinho Lutero (que, a propósito, foi monge agostiniano) e de outros reformadores.

13 D. Paulo Evaristo Arns, irmão e interlocutor frequente de Zilda (foi ele que repassou à médica o pedido da UNICEF para que a Igreja tivesse papel ativo na luta contra a desnutrição), teve esmerada formação exegética, sendo fluente no grego bíblico. É, portanto, mais que provável que Zilda Arns conhecesse a referida etimologia.

14 Para a visão franciscana do mundo criado e a reabilitação da matéria conduzida pelas ordens mendicantes durante a Baixa Idade Média, ver Duby (1979: 97-184).

15 Para a farinha multimistura, ver http://www.pastoraldacrianca.org.br/pt/component/content/article/101-noticias/244-alimentacao-enriquecida-alguns-cuidados-importantes, que reproduz texto de maio de 2000 sobre o assunto. Acesso em dezembro de 2014.

16 Informações veiculadas pelo boletim 11 da REBIDIA (Rede Brasileira de Informação e Documentação sobre Infância e Adolescência). Cf. http://pastoraldacrianca.org.br/pt/materiais-educativos-0/2381-boletim-n-11-busca-constante-de-politicas-publicas-para-o-bem-comum.

17 Tradição firmada em Paulo (cf., p. ex., em Cor 1,13) e, posteriormente, em texto de Agostinho (*Enchiridion de fide, spe et caritate*).

18 Para algum detalhamento sobre a dita "militância católica especializada" dos anos 1950 e 1960, ver Costa (2007: 433-450).

19 Ponto muito repetido no discurso dos filiados à Teologia da Libertação e que não será possível desenvolver nestas linhas. Sobre a teologia liberacionista, há vasta bibliografia reunindo obras com níveis desiguais de aprofundamento. Entre muitas referências, destaco o ótimo texto introdutório de Libânio (1987).

20 Em termos de Teologia Moral, mais uma área de contenda entre católicos (embora com menos virulência do que em outras searas), percebe-se a mesma intenção de não criar cisões. Assim, Zilda Arns reitera os ensinamentos tradicionais do magistério eclesial quanto ao controle natural de natalidade (p. 91). A condenação ao aborto, posicionamento que – salvo algumas exceções e em casos particulares – é bem consolidado entre os fiéis, também é reafirmada (p. 86 e 88).

21 A tarefa de controlar tensões intramuros católicos foi bastante bem-sucedida, tendo sido a Pastoral da Criança reconhecida e elogiada amplamente, tanto por grupos carismáticos como por partidários da Teologia da Libertação. Contudo, como se poderia esperar, vozes de descontentamento se levantaram em outros setores. Para uma contundente crítica da Pastoral, vista em última instância como adversária da causa da emancipação da mulher, ver Anjos (2007: 28-44). O enfoque crítico parece esperar da citada Pastoral e de Zilda Arns algo que jamais esteve em questão para o organismo e sua coordenadora, seja por razões de filiação religiosa, seja devido à polarizada conjuntura eclesial católica já exposta nestas linhas.

22 Quanto aos gastos da Pastoral, há dois tipos de controle. Um, interno: cerca de 75% de seus recursos são gerenciados diretamente em nível local, em coordenações diocesanas que, por sua vez, se reportam à Coordenação Nacional da Pastoral da Criança. Em termos externos, as contas do organismo são auditadas anualmente por empresa independente. Sempre quando exigido pela lei, ocorrem fiscalizações de Secretarias de Estado, de Tribunais de Contas, da Controladoria Geral da União e do Ministério da Saúde. Por fim, é interessante informar que a Pastoral mantém um "portal transparência" (https://wiki.pastoraldacrianca.org.br/PortalTransparencia).

23 Para levantamentos sucintos sobre as transformações do catolicismo brasileiro no século XX, ver Löwy (2000) (atentar, em especial, para o posfácio *O vermelho e o negro*) e Costa (2010).

24 Ver Lições da Pastoral da Criança: entrevista com Zilda Arns Neumann, *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 17, n. 48, 2003. Cf. também em Pastoral da Criança – CNBB, s/d. Rede Brasileira de Informação e Documentação sobre Infância e Adolescência, Curitiba, http://www.rebidia.org.br/component/content/article/2-uncategorised/211-pastoral-da-crianca-cnbb, acesso em dezembro de 2014.

25 Para a análise semântica, ver Boff (1998b: 61-67).

Referências bibliográficas

ABREU, Marcelo de Paiva (org.). *A ordem do progresso: cem anos de política econômica republicana (1889-1989)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

ANJOS, Gabriele dos. Maternidade, cuidados do corpo e "civilização" na Pastoral da Criança. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 15, n. 1, 2007.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

ARNS, Paulo Evaristo. *Da esperança à utopia: testemunho de uma vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

ARNS NEUMANN, Zilda. Pastoral da Criança: uma experiência consagrada, *Cadernos Adenauer*, São Paulo, v. 9, s/n, 2000.

_____. *Zilda Arns Neumann: ela criou uma rede de solidariedade que salva centenas e milhares de crianças brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. Leitura, 2003.

_____. Entrevista. Lições da Pastoral da Criança, *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 48, 2003.

AUERBACH, Erich. *Mímesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BENZ, Ernst. *Descrição do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (1ª ed. 1980).

_____. *Graça e experiência humana*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (1ª ed. 1976).

COMBLIN, Joseph. What sort of service might theology render? In: GIBELLINI, Rosino (ed.). *Frontiers of theology in Latin America*. Maryknoll: Orbis Books, 1979, p. 58-78.

COSTA, Marcelo Timotheo da. Brazil. In: PATTE, Daniel (ed.). *The Cambridge Dictionary of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 140-148.

_____. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/PUC-Rio, 2006.

_____. Operação Cavalo de Tróia: a Ação Católica Brasileira e as experiências das JEC e JUC. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (org.). *As esquerdas no Brasil: nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, vol. 2.

DUBY, Georges. *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa: Estampa, 1979.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1994.

FREI BETTO [Carlos Alberto Libânio Christo]. *Fidel e a religião*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. *Maria, Mãe de Deus e Mãe dos Pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1994.

KERMODE, Frank. *The genesis of secrecy: on the interpretation of narrative*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1979.

KOTSCHO, Ricardo et al. *Viagem ao coração do Brasil*. São Paulo: Scritta, 1994.

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

_____. *A volta à grande disciplina*. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 1984.

LINHARES, Maria Yedda (org.). *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARGUIERAT, Daniel. *A primeira história do Cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003.

MEIER, John. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1998, v. 2, livro 3.

MESTERS, Carlos. *Deus, onde estás?* 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008 (1ª ed. 1970).

PASTORAL DA CRIANÇA. *Guia do líder da Pastoral da Criança*. Curitiba: 2000.

RATZINGER, Joseph. *O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no século XXI: diálogo com Peter Seewald*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

SERBIN, Kenneth. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

No sertão e na capital, salve Aparecida: peregrinações em Sergipe no tempo presente

In the "sertão" and in the capital, hail Aparecida: pilgrimages in Sergipe at present

Magno Santos

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100010

Magno Francisco de Jesus Santos é doutorando em História na Universidade Federal Fluminense e professor da Faculdade Pio Décimo (magnohistoria@gmail.com).

Artigo recebido em 2 de janeiro de 2013 e aprovado para publicação em 7 de abril de 2015.

Resumo

As peregrinações constituem uma das principais facetas do catolicismo no mundo ocidental. Elas estão presentes na cultura judaico-cristã e em pleno século XXI ainda exercem um papel relevante no processo de congregação de devotos. Este artigo se debruça sobre duas peregrinações devotadas a Nossa Senhora Aparecida em Sergipe, ambas instituídas no primeiro decênio do século XXI. A primeira, designada em 2004, ocorre no sertão sergipano, no município de Nossa Senhora Aparecida. A segunda, criada no mesmo ano, ocorre na periferia da capital sergipana, no Conjunto Bugio, onde há um santuário mariano. Com esse exame, pretendemos entender a constituição, pautada no uso de diferentes linguagens da cultura religiosa, de novos santuários em torno de devoções tradicionais em Sergipe no tempo presente.

Palavras-chave: cultura religiosa, tempo presente, fontes audiovisuais.

Abstract

Pilgrimages are a major facet of Catholicism in the Western world. They are present in the Judeo-Christian culture and in the XXI century still play an important role in the process of assembly of devotees. This article focuses on two pilgrimages devoted to Our Lady of Aparecida in Sergipe, both established in the first decade of the XXI century. The first one, created in 2004, occurs in the interior of Sergipe, in the town of Nossa Senhora Aparecida. The second one, created in the same year, occurs on the outskirts of the capital of Sergipe, the Conjunto Bugio, where there is a Marian shrine. With this analysis, we intend to understand the formation of new sanctuaries around traditional devotions in Sergipe at present time, based on the use of different languages of religious culture.

Keywords: religious culture, present time, audiovisual sources.

Résumé

Les pèlerinages sont l'un des principaux aspects du catholicisme dans le monde occidental. Ils sont présents dans la culture judéo-chrétienne et encore au XXIème siècle ils continuent à jouer un rôle important dans la congrégation de dévots. Cet article se concentre sur deux pèlerinages consacrés à Notre-Dame d›Aparecida à l'etat de Sergipe, tous deux établis dans la première décennie du XXIe siècle. Le premier, créé en 2004, a lieu au hinterland de Sergipe, dans le village de Notre-Dame d›Aparecida. Le second, créé à la même année, a lieu dans la périphérie de la capitale de Sergipe, à Bugio, où il existe un sanctuaire. En les étudiant, nous voulons comprendre la formation à Sergipe, à l›heure actuelle, basée sur l›utilisation des différents langages de la culture religieuse de nouveaux sanctuaires autour de dévotions traditionnelles.

Mots-clés: culture religieuse, temps présent, sources audiovisuelles.

Introdução

A virada do milênio no campo acadêmico das ciências humanas foi marcada pela discussão a respeito do processo de secularização. Antônio Flávio Pierucci (2005: 37), por exemplo, foi um dos intelectuais que teceram problematizações acerca do processo de racionalização do mundo. Por essa ótica, o sagrado paulatinamente estaria sendo banido e substituído por uma racionalidade, ou seja, as expressões de religiosidade estariam passando por uma crise. De acordo com Franz Bruseke, isso se daria pelo fato de a sociedade não apresentar mais a capacidade de hierarquizar o espaço e o tempo, o que faria com que o sagrado perdesse seu caráter místico, extraordinário. Para o antropólogo:

> Pensando nos dias de hoje temos que admitir que estamos num caminho sem volta. A racionalidade técnica destruiu a aura que envolveu o *templum*, o espaço do sagrado, e dissolveu, também, o tempo sagrado. Com isso enfraqueceu nossa capacidade de contemplar (colocar nas circunstancias do *sanctu*) aquilo que é extraordinário, i.e., fora da ordem das coisas comuns encontrava-se, contemplada, a ordem sagrada, a hierarquia. Somente essa conseguiu dar sentido aos lugares, dividindo-se com sua autoridade os tempos de sua contemplação. Perdemos a ordem sagrada dos lugares, como esquecemos o significado dos tempos (Bruseke, 2009: 87).

As palavras de Bruseke sobre o processo de dessacralização do mundo são taxativas e aparentemente evidenciam como a sociedade passou a trilhar um percurso que a levou ao distanciamento do universo religioso, pelo menos da esfera mítica da cosmovisão religiosa. Todavia, esse discurso oriundo dos últimos decênios do século XX não é uníssono entre os investigadores das ciências sociais no Brasil e, ao ser posto em confronto com a realidade social, apresenta importantes lacunas. Pesquisadores como Marcelo Ayres Camurça questionam esse posicionamento em relação à dessacralização, ao afirmar:

> No alvorecer deste novo milênio, no mundo e no Brasil, a eclosão dos chamados novos movimentos religiosos, dos movimentos místicos, dos neo-esoterismos e da *new age*, além da revivescência de tradições e fundamentalismos, no seio das religiões institucionalizadas, parece levantar desafios interpretativos e classificatórios aos estudiosos da religião e da realidade sociocultural contemporânea (Camurça, 2004: 55).

Portanto, se o mundo se tornou racional, o que significam as práticas de sacrifícios e de penitências diante de imagens sacras? Se o espaço e o tempo sagrados foram dissolvidos, como podemos entender as romarias e peregrinações em busca de santuários populares no Brasil e demais países latino-americanos? Se perdemos a ordem sagrada dos lugares e nossa capacidade de hierarquizar o tempo e o espaço, como apreender a emergência de novos santuários e romarias, sendo muitas delas virtuais? As respostas para tais questionamentos podem ser encontradas em parte na assertiva categórica de Peter Berger, ao afirmar "ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções que logo mencionarei, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares" (Berger, 2000: 10).

Tais questões descortinam uma série de inquietações que aludem ao universo da religiosidade no alvorecer do novo milênio e do século XXI. As práticas devocionais que muitos intelectuais do século XX decretaram que estariam em processo de desaparecimento permanecem com uma vitalidade surpreendente, incluindo o surgimento de novos santuários, romarias e formas de expressar a fé. Os tempos mudaram e práticas devocionais acompanharam essas mudanças. Assim, pode-se inferir que o *homo religiosus* não desapareceu, mas simplesmente se redefiniu, reestruturou-se, reinventou-se. No entender de Pierre Sanchis, ao falar sobre as romarias portuguesas, "a festa destrói-se e renasce das cinzas" (Sanchis, 1983: 34).

As festividades religiosas estão impregnadas no universo cultural do mundo ocidental e de forma muito especial nos países de tradição católica. De acordo com María Teresa Arcila, "as festas têm sido concebidas como práticas ordenadoras do tempo, pois elas oferecem uma dimensão do transcorrer do tempo que se expressa na possibilidade de medir o lapso entre dois sucessos festivos" (Arcila, 2009: 14). Assim, pode-se inferir que a construção do calendário festivo, sob a ótica da antropóloga colombiana, aproxima-se da perspectiva defendida por Mircea Eliade, na qual as festividades são responsáveis pela delineação entre o tempo sagrado e o profano (Eliade, 2001).

Apesar de sua reconhecida relevância social e da expressiva longevidade no mundo cristão, as peregrinações podem ser consideradas um objeto emergente entre os pesquisadores das ciências humanas. As pesquisas sistemáticas galgaram maior espaço somente a partir da segunda metade do século XX. Para Simon Coleman, os antropólogos ignoraram as peregrinações em decorrência das dificuldades em definir o método do trabalho de campo convencional, pelo fato de se tratar de um "fenômeno cultural que é constituído por movimentos de indivíduos e grupos a partir de pontos ilimitados de partida" (Coleman, 2002: 358).

As peregrinações estariam associadas à noção de viagem sagrada, ou seja, seriam as "práticas de deslocamento não incidental, mas, na verdade, constituídas de significados

culturais em um mundo que está em constante 'rota', composta não de autonomias socioculturais, mas complexa, de interação de conjunturas" (Coleman, Eade, 2004: 5). Carlos Alberto Steil apresenta outra característica relevante na distinção das peregrinações, pois "os locais de peregrinação não só estão geralmente sob o controle da instituição católica, mas muitos deles foram criados e incentivados pelo próprio clero" (Steil, 2003: 34). Nesse caso, a presença do clero na organização das caminhadas devocionais pode ser um importante recurso na distinção entre as peregrinações e as romarias.

A peregrinação apresenta uma forte conotação clerical e geralmente emerge como uma ação voltada para os interesses evangelizadores, de reafirmação do espaço católico. Partindo da realidade social brasileira, as festas religiosas e, especialmente, as romarias e peregrinações são importantes elementos no processo de construção das identidades regionais. Tais celebrações extrapolam o universo privativo da devoção e perpassam a ocupação do espaço público, com a construção de relações de poder. Elas também constituem uma interface da polissemia da devoção do país, na qual "são os muitos modos de fazer o cerimonial da devoção" (Brandão, 2010: 211). No emergir do século XXI, as peregrinações permanecem como uma possibilidade de compreender as múltiplas faces da realidade social do país.

Partindo dessa ótica, torna-se abstruso afirmar que as solenidades religiosas estariam em processo de dessacralização, perdendo o seu aparato místico, de ritualização e reatualização do devoto no tempo mítico. Diante disso, podemos inverter a discussão, passando a apreender o processo de reinvenção das devoções, expresso por exemplo na permanência em Sergipe de celebrações católicas de caráter popular, como as famosas romarias do Senhor dos Passos em São Cristóvão e de Bom Jesus dos Navegantes em Propriá, e a peregrinação da Divina Pastora, criada pelo padre Luciano Duarte em 1958 (Santos, 2015). Ao lado dessas celebrações de maior longevidade temporal emergem outras,[1] portadoras de um discurso mais flexível, mas imbuídas da concepção de hierarquização do mundo, de recriação de santuários com invocações tradicionais, de busca pelo umbigo do mundo, ou seja, de busca pelo espaço sagrado.

São essas novas peregrinações que aguçam o olhar do historiador para um campo duplamente pouco convencional. Trata-se, primeiramente, de discutir as expressões de religiosidade no tempo presente, ou, melhor dizendo, atinentes ao passado recente. Geralmente os discípulos de Clio não se sentem muito confortáveis para analisar as questões do seu tempo, provavelmente por ainda prevalecer a premissa de busca por uma produção do conhecimento que se paute no cientificismo, no distanciamento entre o investigador e o objeto. Para o historiador Carlos Fico, uma das peculiaridades da história do tempo presente é a "pressão dos contemporâneos ou a coação pela verdade, isto é, a possibilidade desse conhecimento

histórico ser confrontado pelo testemunho dos que viveram os fenômenos que busca narrar e/ou explicar" (Fico, 2012: 44). Essa dificuldade de crítica documental das novas fontes históricas posiciona o historiador diante de um novo desafio, decorrente da circunstância de estarmos, sujeito e objeto, mergulhados em uma mesma temporalidade, que, por assim dizer, "não terminou" (Fico, 2012: 45). Talvez por esse motivo os episódios do passado recente tenham ficado pouco afeitos ao olhar dos historiadores.

Sob esse prisma, buscaremos pautar a discussão sobre o universo da religiosidade em Sergipe no século XXI, munidos da assertiva de que toda "história é história contemporânea" (Croce, 2006), pois um ponto fundamental na pesquisa em história é o lugar social do investigador, direcionando o olhar, abrindo novas possibilidades de reflexão. Para Roger Chartier, a história do tempo presente desperta um mau sentimento, "a inveja de uma pesquisa que não é uma busca desesperada de almas mortas, mas um encontro com seres de carne e osso que são contemporâneos daquele que lhes narra a vida" (Chartier, 1996: 215). Ao se optar por problematizar o último decênio, revela-se a construção do conhecimento histórico em diálogo com os personagens que ainda estão em ação, inseridos no campo social.

Outro ponto pouco convencional em relação à pesquisa sobre o século XXI consiste no uso das fontes. Muitos dos registros documentais produzidos pelas paróquias e pela Arquidiocese de Aracaju ainda não estão disponíveis aos pesquisadores, dificultando a reflexão acerca de temáticas recentes. Mesmo assim, a emergência do novo milênio trouxe à tona um renovado leque documental, principalmente virtual. Todavia, como o historiador pode utilizar esses recursos como fonte histórica, tendo em vista que muitos desses registros são marcados pelo caráter de efemeridade? Qual é o papel dos acervos virtuais na compreensão da sociedade do século XXI? Essas são algumas das questões que iremos debater neste artigo, que privilegia o *corpus* documental virtual na constituição de identidades, na redefinição de culturas religiosas e políticas.

Este artigo se concentra em duas peregrinações estabelecidas no século XXI no estado de Sergipe, tendo como foco devocional Nossa Senhora Aparecida. Trata-se dos santuários do Conjunto Bugio, em Aracaju, e da cidade homônima da santa padroeira do Brasil. Essas peregrinações se consolidaram como importantes celebrações católicas do estado, atraindo um elevado contingente de devotos e apresentando outras facetas da religiosidade, transitando entre a ortodoxia e o popular. Nesse sentido, propomos discutir a constituição de diferentes culturas religiosas em Sergipe no século XXI por meio dessas peregrinações, que trazem elementos engendrados entre a modernidade e a tradição, ou seja, reconfiguram espaços de expressão das camadas populares.

Os caminhantes do Sertão

O ano de 2004 foi de grande importância para uma pequena cidade do semiárido sergipano. Até aquele ano, Nossa Senhora Aparecida era uma cidade marcada pela seca e a pobreza da população, sendo mais conhecida por estar entre dois importantes polos comerciais do estado: Itabaiana e Nossa Senhora da Glória. Todavia, naquele ano, o pároco da cidade, padre Jadilson, resolveu incrementar a festa da padroeira, criando uma peregrinação com o propósito de aumentar a participação popular e de tentar constituir um foco de peregrinação no semiárido sergipano.

A criação de uma nova peregrinação em pleno século XXI evidencia a vitalidade de uma cultura religiosa católica em Sergipe, assim como as preocupações do clero local em disseminar a normatização devocional, ou seja, utilizar as devoções populares, de grande apelo entre as camadas populares, para propagar o modelo de conduta devocional. Nesse sentido, ao lidar com as questões atinentes à criação de uma peregrinação, devemos entendê-la dentro de um universo permeado pela interação entre a cultura clerical e a cultura religiosa das camadas populares.

A proposta defendida pelo padre Jadilson foi acatada pela Arquidiocese de Aracaju, e ainda em 2004 a cidade de Nossa Senhora Aparecida passou a ser a segunda cidade sergipana a receber uma peregrinação oficial da Igreja Católica.[2] A organização do evento religioso teve como principal interlocutor o pároco idealizador, que formou inúmeras comissões para receber os peregrinos, estruturar a cidade e promover a caminhada religiosa pela rodovia. Além disso, o pároco buscou apoio do Estado na esfera municipal, pois a peregrinação tenderia a ser tornar uma importante atração para religiosos da região, e a Paróquia precisaria de apoio na concretização do projeto.

A aliança entre a Paróquia e a Prefeitura foi fundamental para se criar a estrutura adequada para as celebrações. É importante lembrar que as viagens de cunho religioso no Brasil constituem um dos principais focos do turismo no país. Como salienta Edin Abumanssur, "o turista moderno é uma espécie de peregrino que busca experiências de autenticidade em épocas e lugares que não os seus" (Abumanssur, 2003: 57). Certamente havia entre as autoridades locais a esperança de que Nossa Senhora Aparecida se tornasse um importante centro de aglomeração de turistas religiosos em Sergipe, possibilitando o incremento da economia municipal. Para muitos, a cidade seguiria o modelo de Aparecida de São Paulo, como santuário mariano aglutinador de peregrinos.

A inspiração do padre Jadilson foi a peregrinação de Divina Pastora, que anualmente realiza uma caminhada entre as cidades de Riachuelo e Divina Pastora (em Sergipe) no

terceiro domingo de outubro. Aparentemente, a proposta demonstrava ser um despautério, pois no semiárido sergipano não havia nenhuma celebração que atraísse um elevado número de romeiros, assim como a festa da padroeira da cidade geralmente passava despercebida pelos moradores das cidades vizinhas. Além disso, a peregrinação deveria ocorrer no dia 12 de outubro, apenas oito dias antes da festa de Divina Pastora, que atraía o maior número de peregrinos em Sergipe. Nesse caso, a proposta do padre Jadilson poderia estar criando uma concorrência devocional dentro do próprio catolicismo.

Apesar de não causar muito entusiasmo, o pároco da cidade insistiu em sua ideia e a defendeu para a Arquidiocese. Seu argumento passou pelo decreto papal que determinava indulgências plenárias para as peregrinações aos templos de devoção a Nossa Senhora Aparecida.[3] Assim, no dia 12 de outubro de 2004 foi realizada a primeira peregrinação da cidade de Nossa Senhora Aparecida, com a caminhada que saía do povoado Queimadas, em Ribeirópolis, deslocando-se quase sete quilômetros até a Igreja Matriz Nossa Senhora Aparecida. Mas por que realizar uma nova peregrinação em Sergipe? As motivações são variadas e polissêmicas, pois refletiam os interesses da Arquidiocese de Aracaju, da Paróquia Nossa Senhora Aparecida e da Prefeitura Municipal.

O Arcebispado sergipano apresentava uma forte preocupação com o crescimento de novas instituições religiosas em Sergipe, principalmente as igrejas neopentecostais, que, usando novas linguagens e músicas que transitavam entre as melodias profanas e as letras sacras, acabavam atraindo o público jovem. O catolicismo apresentava-se ainda como portador de uma linguagem lúgubre, com romarias de cunho penitencial e pouco atrativas aos jovens sergipanos. Desse modo, no início do novo milênio, a Arquidiocese de Aracaju passou a promover inúmeras celebrações imbuídas de uma linguagem mais próxima dos adolescentes. Prova dessa preocupação do clero sergipano foi a organização da Jornada da Juventude no ano 2000, em que foi realizada uma caminhada entre Aracaju e a cidade de São Cristóvão, reunindo cerca de cem mil jovens na Praça São Francisco para celebrar o jubileu.

É importante ressaltar que o clero sergipano tentou reagir diante do crescimento das igrejas pentecostais por meio do fortalecimento da devoção mariana. Ainda no ano 2000 o arcebispo de Aracaju, Dom Palmeira Lessa, decretou que Nossa Senhora Divina Pastora seria a padroeira oficial de Sergipe, como forma de homenagear a Virgem que no terceiro domingo de outubro chega a receber mais de cem mil peregrinos. Outra ação da Arquidiocese foi a constituição de novos santuários arquidiocesanos, todos eles marianos, perfazendo um total de seis.[4] Visando a atrair a participação dos jovens, ocorreu também a disseminação de celebrações inspiradas no movimento da Renovação Carismática Católica, entre as quais destacaram-se as missas de cura e libertação, com cânticos, instrumentos musicais e coreografias.

Essa abertura da Igreja Católica em Sergipe influenciou a peregrinação de Nossa Senhora Aparecida, que nasceu sob a égide de uma caminhada devocional voltada para a celebração de Maria. Nesse sentido, ao longo da peregrinação ecoam diferentes sons, que revelam a polissemia da festa. De um lado, os devotos promesseiros, vestidos com túnicas azuis e acompanhados de crianças vestidas de anjo, entoando o hino à padroeira do Brasil.

Por esse ângulo, a peregrinação de Nossa Senhora Aparecida no sertão sergipano seguia uma linha devocional atinente aos principais centros de romaria do Brasil, com cânticos elencados no catolicismo tradicional e práticas de promesseiros. Além disso, assim como outras expressões religiosas difundidas em Sergipe entre o final do século XX e início do XXI, a peregrinação apresentava uma preocupação em propiciar uma releitura das manifestações devocionais das camadas populares. Contudo, essa aproximação de modelos festivos apresenta ressalvas. É perceptível um evidente distanciamento entre a peregrinação de Nossa Senhora Aparecida e a Romaria da Terra, organizada pela Diocese de Propriá, na região ribeirinha do São Francisco em Sergipe. Enquanto a peregrinação buscava costurar os elementos da tradição a novas formas de devoção, a romaria elucidava uma profusão entre a fé católica e a política progressista, de conotação impregnada pela Teologia da Libertação (Frech, 2007: 443).

A peregrinação seria mais um espaço apresentado para o devoto como santuário, como o umbigo do mundo em cuja direção se torna necessário, vez por outra, deslocar-se. Todavia, a presença de pagadores de promessa em uma peregrinação criada em 2004 revela uma fresta do catolicismo, especialmente da religiosidade popular. Os devotos que carregam ex-votos não estão apenas repetindo o que viram seus pais fazerem em determinados santuários, mas sim recriando um legado, ressignificando uma práxis na constituição de um novo espaço sagrado. Nesse sentido, o espaço enquanto lúmen da ordem cósmica é novo, mas as práticas que nele se realizam são herdadas do que esses novos peregrinos aprenderam de seus ancestrais. Desse modo, esse novo espaço sagrado passa a ter "um valor existencial para o homem religioso" (Eliade, 2001: 26). Como salienta Brandão, ao fazer um voto, a promessa a Nossa Senhora Aparecida, e senti-lo válido, o devoto viaja ao santuário e pratica entre "seus espaços de culto os pequenos gestos que os padres ensinaram ao povo ou a gente pobre da roça criou por sua própria conta" (Brandão, 2010: 209).

Por outro lado, a peregrinação também se constituiu em espaço de inserção dos jovens devotos. Isso se deu com a presença de bandas católicas que usavam dos ritmos do rock e do axé adaptados a letras católicas para animar os peregrinos. A caminhada em alguns setores assemelha-se a um bloco de micareta, um verdadeiro carnaval fora de época sob o som de músicas cristãs. Tudo isso no intuito de atrair os jovens para a Igreja, assim como a intenção do pároco local de constituir em sua cidade um foco de peregrinação.

Podemos afirmar tais motivações para a realização da caminhada devocional tendo por base as preocupações da Arquidiocese sergipana em relação ao crescimento das igrejas protestantes em diferentes cidades (Bonfim, 2008). Por conta disso, o clero arquidiocesano resolveu investir na organização de festas que tivessem maior apelo popular e que conseguisse atrair a atenção do público jovem. Pode-se dizer que havia o interesse em difundir uma cultura religiosa renovada, pautada no diálogo entre a tradição e a modernidade.

A peregrinação no sertão sergipano conseguia agregar tais elementos, pois criava as condicionantes de uma prática devocional importante na trajetória da Igreja Católica, com a caminhada em direção a um santuário mariano. Além disso, a peregrinação apresentava outro elemento de forte apelo popular, que era o fato de ser uma celebração religiosa em torno de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, que tinha grande apelo entre as camadas mais populares da população sergipana. Nesse sentido, a proposta do padre Jadilson abria aos mais pobres a possibilidade de visitar o santuário devotado a Nossa Senhora Aparecida sem sair de Sergipe, sem arcar com elevados custos. Além disso, em 2004 o Papa João Paulo II havia decretado indulgência plenária a todos os santuários e romarias devotadas a Nossa Senhora Aparecida. Com isso, o discurso do pároco local nos induz a pensar que tudo foi fruto de uma conjuntura favorável, na qual ele buscou renovar sua paróquia por meio de circunstâncias oriundas de um contexto macro.

Por outro lado, a caminhada foi pensada de forma que refletisse a pluralidade das expressões de religiosidade do povo sergipano, transitando entre as práticas tidas como mais conservadoras, com terços e cânticos tradicionais devotados a Nossa Senhora, e a presença de trios elétricos com músicas religiosas em ritmo de axé, no intuito de atrair a presença dos jovens. Observando por essa ótica, pode-se inferir que a peregrinação já nasceu portadora de um discurso plural e pautada na presença de diferentes públicos. Em 2010, o principal site da cidade veiculou algumas notícias que informavam sobre a preparação de sua principal solenidade religiosa:

> A primeira peregrinação na cidade de Nossa Senhora Aparecida-SE foi criada e organizada pelo Pe. Jadilson em 12 de outubro de 2004 com o Tema: "Mãe Aparecida nos leve a ver Jesus!", e desde aí a festa vem crescendo cada vez mais no decorrer dos anos. Nesse ano de 2010 são esperadas mais de 25.000 (vinte e cinco mil) peregrinos (romeiros) que irão vir para a cidade exaltando a sua fé a Nossa Senhora Aparecida (Lima, 2010: 1).

A notícia a respeito da peregrinação evidencia uma clara preocupação em demonstrar certa longevidade e fortalecimento da celebração, talvez como uma forma de consolidar a ideia de que se tratava de um evento que tinha dado certo. A preeminência do êxito da solenidade estaria no fato do crescimento do número de peregrinos, fazendo com que os cerca de

5 mil devotos que participaram da primeira caminhada, em 2004, se multiplicassem para 25 mil seis anos depois.

Outro ponto importante destacado pelo "blogueiro" foi a construção da ideia de que a cidade se tornava um centro de fé. A pequena cidade sertaneja passou a ser vista como um ponto referencial da devoção dos sergipanos, foco de uma importante peregrinação. Pode-se inferir que, a partir da peregrinação, a construção da identidade local voltou-se para o campo da religiosidade, tornando sua festividade o ponto de efusão do orgulho da cidade.

Além de evidenciar a preocupação em construir uma identidade local sob os auspícios da religiosidade católica, mais precisamente peregrina, a assertiva de Cleberton Lima também revela uma estratégia do clero no processo de difusão do modelo devocional. Trata-se do tema da primeira peregrinação, realizada em 2004 sob a batuta do padre Jadilson. Naquele ano o tema foi "Mãe Aparecida nos leve a ver Jesus". Essa temática é importante, pois revela o quanto a peregrinação estava coerente com o discurso da Igreja Católica no raiar do novo milênio, que preconizava a devoção mariana como o caminho que conduzia os fiéis para a Igreja. Assim, a ortodoxia católica passava a difundir a ideia de que, "ao aproximar-se de Maria, o peregrino deve sentir-se chamado a viver aquela dimensão pascal que gradualmente transforma a sua vida através do acolhimento da Palavra, da celebração, dos sacramentos e do empenho a favor dos irmãos" (Hamao, 1999: 53).

Nossa Senhora Aparecida é apresentada como a mulher que leva os romeiros ou peregrinos ao cristianismo católico, o caminho de conversão, de aproximação do sagrado. Percebe-se que existe uma tentativa de conciliar diferentes discursos em uma mesma narrativa, em um enredo festivo, tornando a peregrinação um fenômeno plural, aglutinador de diferentes públicos. Observemos a descrição da peregrinação de 2010.

> Cerca de 30 mil fiéis, segundo dados da polícia militar, estavam na peregrinação que saiu do Povoado Queimadas até a cidade que leva o nome da Santa. Muitos de pés descalços, outros todos de branco, pagando promessas, manifestando sua fé em homenagem à santa Padroeira do Brasil. Na peregrinação houve três divisões: aqueles que gostam de rezar o terço vinham acompanhando o primeiro trio, a maioria dos jovens acompanhou o segundo trio onde a banda Só Em Deus de Itabaiana-SE trouxe animação, e os mais tradicionais acompanharam o terceiro trio com Nivaldo e Juarina. Ao chegar à Nossa Senhora Aparecida os Peregrinos (Romeiros) ainda tinham disposição para assistir à missa presidida pelo Bispo Dom José Palmeira Lessa, onde a maioria das pessoas nem pôde entrar, já que a igreja estava lotada. Durante a tarde, na procissão de encerramento, tivemos a presença do Padre Araújo, do Bispo Auxiliar Dom Henrique, do Padre Kleberton (pároco local), acólitos, diáconos, toda a equipe de procissão, a população em geral e os visitantes (Costa, 2010: 1).

A notícia veiculada pela imprensa local reforça a ideia de pluralidade das linguagens presentes na peregrinação do sertão sergipano. Primeiramente, registram-se os elementos de um catolicismo tradicional, popular, com os devotos pagando promessas, vestindo-se de forma semelhante à imagem da Virgem. Mais uma vez se recorre às práticas de um catolicismo popular no intuito de legitimar a solenidade religiosa. Todavia, o que nos chama a atenção é o fato de haver na mesma peregrinação setores que discriminam os peregrinos, ou seja, o mesmo enredo que aglutina um público plural acaba por setorizar de acordo com as práticas devocionais. Nesse sentido, a caminhada era seguida por três trios elétricos que apresentavam ao público devoto espetáculos distintos: terço, músicas para jovens e cânticos tradicionais.

Esses trios elétricos voltados para públicos distintos revelam uma Igreja preocupada em se expandir, ou ao menos amenizar a perda de espaço diante do avanço das igrejas neopentencostais. Ao atender às necessidades de um público amplo e variado, a peregrinação do sertão sergipano possiblitava o crescimento do número de devotos, chegando a cerca de 30 mil em 2010. Nesse sentido, o propósito do padre Jadilson nos idos de 2004 se confirmava, pois havia condições de transformar sua paróquia em santuário de peregrinações. Um sinal que fortalece essa perspectiva foi a entrega do centro de romaria aos padres redentoristas em 2011. Em poucos anos, a rodovia que liga o povoado Queimadas a Nossa Senhora Aparecida transformava-se no dia 12 de outubro, com um verdadeiro mar de gente protegida por sombrinhas no forte calor do semiárido. Observemos a figura I.

Figura I: Peregrinação de Nossa Senhora Aparecida em 2011



Foto: Aparecido Santana.

O uso de imagens é uma das principais prerrogativas da imprensa local na difusão da peregrinação a Nossa Senhora Aparecida, quase sempre tentando evidenciar uma solenidade marcada pela forte presença popular, pelas estradas e ruas lotadas de fiéis, pelos pagadores de promessas cercando a estátua da Virgem na entrada da cidade, pela matriz superlotada de peregrinos. Os sites e blogues sobre a cidade são ricos em imagens da peregrinação, elucidando que as narrativas do tempo presente são acima de tudo narrativas visuais. Na fotografia de Aparecido Santana, por exemplo, percebemos um forte apelo às cores, a preocupação em definir a profundidade em que a policromia nos leva ao horizonte distante. As peregrinações do tempo presente não são apresentadas como meros eventos religiosos, como a expressão de uma cultura religiosa, mas sim como um elo identitário, um ícone do poder simbólico da cidade.

O arrastão da periferia

Em 2004, a Arquidiocese de Aracaju instituiu duas peregrinações sob a mesma invocação, no intuito de celebrar a padroeira nacional. Além da peregrinação à cidade homônima, o Santuário Nossa Senhora Aparecida do bairro do Bugio, na periferia de Aracaju, criou uma peregrinação com um perfil um tanto diferenciado, pois se tratava de uma caminhada urbana.

A presença dessa expressão de religiosidade na capital sergipana nos leva a persistir no questionamento da premissa da suposta dessacralização do mundo, pois a peregrinação do Bugio nos revela que as práticas religiosas tradicionais, pautadas na hierarquização do mundo e na busca do sagrado, são marcas perspicazes do tempo presente, até mesmo em uma cidade considerada moderna como Aracaju. A fé, ao contrário do que foi propagado no cerrar do século XX, não desapareceu, mas sim renovou-se e assumiu uma nova roupagem.

A Paróquia Nossa Senhora Aparecida do Bugio foi fundada em 1983, tendo como primeiro pároco o frei franciscano Augusto de Santana. Isso ocorreu na mesma época em que foi inaugurado o Conjunto Assis Chateaubriand. Em 1984 o arcebispo de Aracaju, Dom Luciano Cabral Duarte, elevou o templo à categoria de Santuário Arquidiocesano, e o padre Carlos Augusto se tornou o primeiro Reitor do Santuário com provisão canônica. Percebe-se que o processo de reconhecimento do santuário pela Arquidiocese de Aracaju foi acelerado, pois em menos de um ano a pequena capela já era apresentada como santuário arquidiocesano.

A festa da padroeira do bairro desde os anos 1980 foi concorrida, tornando-se uma das principais solenidades religiosas da capital. Todavia, foi a partir de 2004, com a peregrinação ao Santuário da Virgem Aparecida, que as festividades se constituíram como uma das mais relevantes solenidades religiosas da capital sergipana, chegando a superar procissões que no passado atraíam um elevado contingente de devotos, como a procissão de Bom Jesus

dos Navegantes (Santos; Santiago, 2006), e até mesmo a festa da padroeira da cidade, Nossa Senhora da Conceição (Nunes, 2005).

Essa ascensão meteórica do Santuário de Nossa Senhora Aparecida no Bugio desperta algumas questões com relação ao campo da religiosidade em Aracaju. O que de fato estaria ocorrendo na cidade nesse limiar de tempo que levou a Arquidiocese a elevar uma capela da periferia a santuário e posteriormente instituir uma peregrinação urbana? Essa questão infelizmente não aparece na documentação oficial, nem mesmo nos depoimentos a respeito do assunto. Devemos considerar que grande parte da documentação clerical ainda não está disponível aos pesquisadores, revelando as desvantagens de investigar o tempo presente.

Todavia, a própria localização do santuário explicita algumas dessas questões. A construção de um santuário na periferia da cidade revela uma luta simbólica do catolicismo na tentativa de diluir o avanço ostensivo das igrejas neopentecostais nos bairros suburbanos da capital sergipana, assim como vem ocorrendo nas principais metrópoles do país (Mesquita, 2009). Desse modo, a reação católica em Aracaju se deu no próprio campo onde as denominações pentecostais estavam ganhando espaço, aumentando o número de fiéis e criando novas instituições religiosas. Pode-se inferir que o público alvo estava nos arredores de Aracaju.

Foi a partir da instituição da peregrinação que o Santuário de Nossa Senhora Aparecida do Bugio se tornou referência no âmbito local. Um sinal disso é o envolvimento da Prefeitura Municipal de Aracaju e do Governo do Estado em seus preparativos. O reitor administrativo do santuário, padre Cássio Santos de Souza, nos meses anteriores à celebração dirigia reuniões no intuito de formar as comissões para "atender melhor os paroquianos, visitantes, devotos e romeiros. Equipes que passam pela limpeza até a procissão, não esquecendo da liturgia, ornamentação, gastronomia" (Souza, 2011: 1).

Imediatamente a peregrinação de Nossa Senhora Aparecida do Bugio se tornou uma das mais importantes celebrações da capital e, por conta disso, passou a contar a cada edição com forte presença de lideranças políticas, expondo depoimentos que evidenciavam a devoção a Maria e o carinho pelos peregrinos e suas práticas devocionais de humildade. O reitor do santuário também estabeleceu uma relação de proximidade com os administradores municipais e estaduais, sempre se preocupando em demonstrar o apoio incondicional dos dirigentes públicos na realização da festa popular. Sobre o prefeito, o reitor anunciava na imprensa em 2011: "Nossos agradecimentos em oração e prece ao Prefeito Edvaldo Nogueira pelo apoio e incentivo desta Festa Religiosa e Cultural! Deus o abençoe nos projetos equitativos no governo do nosso município!" (Souza, 2011: 2).

O reitor do santuário preocupou-se em propagar as políticas culturais do Estado frente às necessidades da paróquia, do bairro e da cidade como um todo. Trata-se de um discurso que

evidencia as ações do governo municipal presentes na periferia da cidade, diante das camadas populares, dos homens e mulheres e pobres. No entender de Ângela de Castro Gomes, as políticas culturais são relevantes expressões dos interesses de determinados grupos políticos, "construindo leituras comuns do passado e projetos comuns do futuro" (Gomes, 2007: 49).

A presença da elite política de Sergipe na solenidade religiosa certamente é um forte indício de sua importância simbólica na seara das festas religiosas do Estado. A participação popular elevada fez com que as ruas do Bugio fossem transformadas em palco alternativo da propaganda política, no qual todos os políticos se apresentam como católicos, devotos fervorosos de Nossa Senhora e seguidores da peregrinação de longa data. Observemos o depoimento sobre a participação do governador Marcelo Déda Chagas:

> O governador de Sergipe, Marcelo Déda, prestigiou na noite desta sexta-feira, 12, a procissão de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, no Conjunto Bugio, em Aracaju. A romaria em homenagem à santa é o ponto alto da Peregrinação e Festa de Nossa Senhora Aparecida, um dos maiores e mais tradicionais eventos religiosos do Estado. Organizada todos os anos pela Paróquia local, com o apoio da comunidade, a procissão reuniu aproximadamente 20 mil fiéis. Eles percorreram grande parte das ruas do conjunto, entoando orações e cânticos. Para o governador, que costuma estar presente todos os anos ao evento, esse foi um momento especial. "É uma das mais belas tradições católicas dessa capital. No dia em que se comemora a padroeira do Brasil, temos aqui uma romaria para o Santuário de Aparecida. *Compareço sempre e dessa vez, graças a Deus, venho na condição de governador*, para trazer nosso abraço ao povo do Bugio e para reverenciar a fé religiosa do povo de Aracaju", afirmou Marcelo Déda (Henrique, 2011: 1).

Na fala acima ficam evidentes alguns pontos que soam estranhos. A peregrinação é apresentada como uma das mais importantes manifestações do catolicismo de Sergipe, e o governador afirma que comparecia sempre, até mesmo no momento anterior à sua posse. Essa ideia de "sempre", que denota certa longevidade, como já vimos não corresponde ao evento, pois a peregrinação foi criada apenas em 2004. O discurso, ao contrário das práticas, tenta convencer que tanto a solenidade religiosa como a devoção do político são legados de um passado relativamente distante. Marcelo Déda deixa evidente que visava "reverenciar a fé religiosa do povo de Aracaju". Desse modo, a participação popular é transformada em espetáculo e dialoga com a política cultural do seu governo, voltada para os segmentos excluídos.

A presença da cultura popular como sempre não é somente alvo de observação e curiosidade, mas é também objeto de tensões, conflitos, disputas. Um ponto central nas discussões envolvendo o santuário e a prefeitura era a organização dos feirantes, dos camelôs que se alojavam nas proximidades do templo nos dias de festa. O reitor Cássio Santos de Souza reclamava:

> Continuamos com os preparativos para a Peregrinação e Festa de Nossa Senhora Aparecida no bairro Bugio. Destaque que acontece desde 2006 é a organização dos ambulantes nos dias intensos da nossa festa. Procuramos lembrar que a Festa é religiosa. E isso nos basta! Os ambulantes fazem a sua inscrição na Secretaria da paróquia. Depois, são organizados pela EMSURB, empresa da prefeitura de Aracaju responsável pelos espaços públicos. Somando forças e com a força do Divino Salvador pela intercessão da Mãe Aparecida, trabalhamos para que tudo aconteça conforme a vontade de Deus! (Souza, 2011: 3).

Segundo o depoimento do reitor do santuário, os problemas decorrentes da presença ostensiva dos camelôs tiveram origem em 2006, por conta da realização da peregrinação, que atraiu inúmeros romeiros e comerciantes. A preocupação do reitor do santuário era justamente a de controlar os comerciantes, evitar que a presença das barracas ocultasse a grandiosidade devocional, como foi tão comum nas festas barrocas do Brasil imperial (Abreu, 1999).

Isso não era uma preocupação peculiar dos organizadores da peregrinação de Nossa Senhora Aparecida do Bugio. Em praticamente todas as expressões da cultura popular essa ação reformadora das classes dominantes se faz presente, pois "o povo sempre é alvo de reformas" (Hall, 2003: 234).

Provocações finais

Nesse sentido, percebemos que, apesar de ser uma expressão religiosa recente no calendário festivo de Aracaju, a peregrinação do Bugio se constituiu como uma solenidade plural, portadora de um discurso polissêmico (Bakhtin, 1999), sagaz e conflituoso. Na caminhada, o propósito aparenta ser unívoco, pois revela uma religiosidade renovada, com shows artísticos que tentam atrair devotos propensos a seguir seitas pentecostais. A narrativa da festa envereda pela espetacularização da fé, especialmente da devoção das camadas populares. Como salienta José Rogério Lopes acerca do Círio de Nazaré, a mídia "estabelece sempre recortes da realidade, definidos segundo a tecnologia utilizada, as concepções de enquadramento e exibição das imagens e o timing que imprime aos fluxos de imagens" (Lopes, 2011: 163). As peregrinações do Sergipe contemporâneo revelam frestas da cultura popular, a vitalidade de uma cultura religiosa que não cessa, mas se renova a cada instante, e homens e mulheres que não perdem a fé, mas reinventam os modos de expressar a hierarquização do mundo (Sanchis, 1983).

De acordo com a classificação estabelecida por Victor Turner e Edith Turner, as duas celebrações se enquadram no quarto tipo de peregrinação, voltadas para santuários marianos e dentro dos parâmetros de luta contra a secularização e a expansão do protestantismo (Turner

e Turner, 2011: 18). Apesar de terem sido criadas no mesmo ano, as duas novas peregrinações de Sergipe apresentam discursos distintos. Enquanto a peregrinação do interior sergipano tenta mesclar elementos do catolicismo tradicional com as novas expressões de religiosidade, a caminhada da capital revela um enredo totalmente inserido nos novos moldes da Renovação Católica Carismática, com bandas e trios embalando os devotos.

Todavia, ao que tudo indica, a peregrinação do Bugio se consolidou como espaço de divulgação das principais lideranças políticas, em que se aplicavam as políticas culturais e difundiam as culturas políticas do início do século XXI. Consoante a esse processo, as peregrinações do tempo presente evidenciam que a devoção e a cultura religiosa permanecem imbricadas na sociedade sergipana, até mesmo quando se referem ao universo urbano da capital.

Notas

1 Destacam-se, por ordem cronológica, as seguintes peregrinações: Nossa Senhora Aparecida, na cidade homônima, criada em 2004; Nossa Senhora Aparecida, no bairro Bugio de Aracaju, criada em 2004; Santa Luzia, na Diocese de Estância (Santuário de Santa Luzia do Itanhy), criada em 2011.

2 Em 1958, o então padre Luciano Duarte criou a peregrinação ao Santuário de Nossa Senhora Divina Pastora (Santos, 2015).

3 De acordo com o decreto: "No Santuário Mariano de Aparecida e em todas as igrejas ou oratórios sob o título de Virgem Aparecida situados dentro dos limites do Brasil: Concede-se Indulgência Plenária aos fiéis dentro das condições costumeiras (confissão sacramental, comunhão eucarística e oração na intenção do Sumo Pontífice) e com a mente livre de afeto por qualquer pecado".

4 São estes os santuários marianos da Arquidiocese de Aracaju, por ordem de criação: Nossa Senhora Menina, em Aracaju; Nossa Senhora Divina Pastora, em Divina Pastora; Nossa Senhora Aparecida, em Aracaju. Na Diocese de Estância, Nossa Senhora da Piedade, em Lagarto; Nossa Senhora do Rosário, em Estância, e Santa Luzia, em Santa Luzia do Itanhy. Além disso, destacam-se as igrejas denominadas santuários, mas sem a aprovação arquidiocesana. São os templos de Nossa Senhora de Fátima, em Aracaju, e Nossa Senhora do Carmo, em São Cristóvão (Santos, 2008: 37).

Referências bibliográficas

ABUMANSSUR, Edin Sued. Religião e turismo: notas sobre as deambulações religiosas. In: _____ (org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papirus, 2003.

ABREU, Martha. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ São Paulo: Fapesp, 1999.

ARCILA, María Teresa. *Entre diablitos y santos: fiestas en el Occidente Antioqueño*. Medellin: INER, 2009.

BAKHTIN, M. (V. N. Volochínov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

BÉDARIDA, François. O tempo presente e a presença da História. In: FERREIRA, M. e AMADO, Janaína. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 9-24, 2000.

BONFIM, Adailson José Rosendo. *Um "alarido" neopentecostal*: transversalidade e ressignificação na Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação (Mestrado em Sociologia) UFS, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Prece e folia, festa e romaria.* Aparecida: Idéias e Letras, 2010.

BRUSEKE, Franz J. O sagrado na modernidade técnica. In: BEZERRA, Cícero Cunha (org.). *Estudos sobre religião*. Aracaju: Criação, 2009, p. 65-90.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos, *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais.* São Paulo, ANPOCS, n. 56, 2003, p. 55-69.

CHARTIER, Roger. A visão do historiador modernista. In: FERREIRA, M. e AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 215-218.

COLEMAN, Simon. Do you believe in pilgrimage? Communits, contestation and beyond, *Anthropological Theory*, London, v. 2, n. 3, 2002, p. 355-368.

_____ & EADE, John (orgs.). *Reframing pilgrimage: cultures in motion.* London/New York: Routledge, 2004.

COSTA, Euder. Festa e peregrinação de Nossa Senhora Aparecida. In: http://aparecitynews.webnode.com.br/news/festa%20e%20peregrina%C3%A7%C3%A3o%20de%20nossa%20senhora%20aparecida%20--%20se/. Acesso em 20/02/2012.

CROCE, Benedetto. *História como história da liberdade.* Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FICO, Carlos. História do tempo presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis o caso brasileiro, *Varia História*, Belo Horizonte, v. 26, n. 47, 2012, p. 45-59.

FRENCH, Jan Hoffman. A tale of two priests and two struggles: liberation theology from dictatorship to democracy in the Brazilian northeast, *The Americas,* n. 63, 2007, p. 409-443.

GOMES, Ângela de Castro. Cultura política e política cultural no Estado Novo. In: SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca; GOMES, Ângela de Castro. *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história.* Rio de Janeiro: Faperj/ Civilização Brasileira, 2007.

HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular. In: SOVIK, Liv (org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais.* Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

HAMAO, Stephen Fumio (org.). *O santuário: memória, presença e profecia do Deus vivo.* São Paulo: Paulinas, 1999.

HENRIQUE, Jorge. Festa de Nossa Senhora Aparecida. Disponível em: http://agencia.se.gov.br/noticias/leitura/materia:3965/governador_participa_de_procissao_em_homenagem_a_nossa_senhora_aparecida.html. Acesso em 20/01/2012.

LIMA, Cleberton. Festa e peregrinação a Nossa Senhora Aparecida. Disponível em: http://aparecitynews.webnode.com.br/news/festa-e-romaria-de-nossa-senhora-aparecida-se/. Acesso em 19/10/2011.

LIMA, Rodrigo Santos de; VARGAS, Maria Augusta Mundim. A festa de Nossa Senhora Aparecida no Bugio – Aracaju: sentidos, ritmos e formas. In: *XI Congresso Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais.* Salvador: UFBA, 2011.

LOPES, José Rogério. Círio de Nazaré: agenciamentos, conflitos e negociação da identidade amazônica, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 31, 2011, p. 155-181.

_____ & SILVA, Adimilson Renato da. Santuário de Caravaggio e a modernização de espaços sacralizados: notas etnográficas de uma romaria na serra gaúcha, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n. 17, 2012, p. 105-132.

MESQUITA, Wania. Os pentecostais e a vida em favela no Rio de Janeiro: a batalha espiritual na ordem violenta de Campos dos Goytacazes, *Estudos de Religião,* v. 23, n. 37, 2009, p. 89-103.

NUNES, V. M. M. Imaculada da Conceição, padroeira de Aracaju, *Revista de Aracaju*, 2005, p. 13-24.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 53, 2003, p. 53-176.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito de Max Weber.* São Paulo: Ed. 34, 2003.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. *A peregrinação à Divina Pastora.* Aracaju: EDISE, 2015.

_____ & SANTIAGO, M. M. S. Desastre de Ano Bom: tristes lembranças da Festa de Bom Jesus dos Navegantes de 1911 em Aracaju, *Caderno de Cultura do Estudante* (UFS), v. 5, p. 37-44, 2006.

SOUZA, Cássio Santos de. Preparativos para a festa da padroeira 2011. In: http://santuarioaparecidabugio.blogspot.com.br/2011/09/preparativos-para-festa-da-padroeira_25.html. Acesso em 21/03/2011.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSSUR, Edin Sued (org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo.* Campinas: Papirus, 2003.

TURNER, Victor & TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in christian culture.* New York: Columbia University Press, 2011.

Fontes

http://aparecitynews.webnode.com.br/news/festa%20e%20peregrina%C3%A7%C3%A3o%20de%20nossa%20senhora%20aparecida%20-%20se/. Acesso em 20/02/2012.

http://empautaufs.wordpress.com/2009/10/28/romaria-de-nossa-senhora-aparecida-se-atrai-mais-de-12000-pessoas/. Acesso em 19/12/2011.

JOÃO PAULO II. *Decreto papal concedendo indulgência pelo centenário do Santuário de Nossa Senhora Aparecida.* Roma, 31 de março de 2004. Disponível em: http://www.universocatolico.com.br/index.php?/decreto-do-papa-concedendo-indulgencia-pelo-centenario-do-santuario-de-ns-aparecida.html. Acesso em 20/12/2011.

Da tolerância à caridade: sobre religião, laicidade e pluralismo na atualidade

From tolerance to charity: on religion, secularity and pluralism today

Jonathan Menezes

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100011

Jonathan Menezes é doutorando em História da UNESP-Assis e professor da Faculdade Teológica Sul Americana em Londrina (PR) (jonathanmenezesster@gmail.com).

Artigo recebido em 3 de janeiro e aprovado para publicação em 7 de abril de 2015.

Resumo

As questões da (in)tolerância entre as religiões e da liberdade de crença e de pensamento não são novas para a história, ou melhor, não são exclusivas desta época. Basta lembrar, para os propósitos aqui arrolados, uma obra do período iluminista, o *Tratado sobre a tolerância* de Voltaire, que tratava precisamente disto. Em contrapartida, mesmo vivendo numa era de consolidação de fenômenos de secularização, como Gianni Vattimo entende ser a nossa – e que tem a ver com liberdade, celebração e respeito às diferenças –, ainda se vislumbra a intolerância para com diferentes crenças religiosas, e o não respeito, especialmente por parte de setores de religiões majoritárias como o cristianismo, ao princípio de laicidade do Estado. Em diálogo com o *pensiero debole* (pensamento fraco) de Vattimo, analisarei a proposta deste autor de migração da ideia de tolerância para a de caridade, como meio de mover-se para além de uma relação metafísica com a verdade nas religiões para a noção pouco comum às práticas e discursos religiosos de uma verdade *kenótica*, isto é, esvaziada de pretensões de correspondência e, por conseguinte, de imposição sobre outras.

Palavras-chave: tolerância religiosa, caridade, Vattimo, verdade.

Abstract

The questions of (in)tolerance between religions and of freedom of religion and thought are not new to history, or rather are not exclusive of this era. We need only to remind, for the purposes of this text, a work of the Enlightenment period, the *Treatise on Tolerance* by Voltaire. On the other hand, even living in an age that some authors, like Gianni Vattimo, believe to be a time of consolidation of secularization phenomena – something that invloves freedom, celebration and respect for the difference –, it is still possible to see intolerance towards different religions, and no respect, especially from sectors of major religions such as Christianity, for the principle of a secular state. In dialogue with Vattimo's *pensiero debole* (weak thought), I examine in this paper the proposal made by this author of a migration from the idea of tolerance to that of charity, as a means to move from a metaphysical relationship with the truth in religions to the unusual notion in religious practices and discourses of a *kenotic* truth, that is, a truth free from assumptions of correspondence and from the intention of imposing it to other kinds of truth.

Keywords: religious tolerance, charity, Vattimo, truth.

Résumé

Les questions de l'(in)tolérance entre les religions, ainsi que de la liberté de croyance religieuse et de pensée, ne sont pas nouvelles pour l'histoire, ou plutôt ne sont pas propes de l'époque actuelle. Il suffit de rappeler une œuvre de la période des Lumières, le *Traité sur la tolérance* de Voltaire. Par contre, même en vivant dans un âge que certains auteurs, comme Gianni Vattimo, croient être celui de la consolidation des phénomènes de sécularisation – ce qui a à voir avec la liberté, la célébration et le respect de la différence –, il est encore possible de témoigner l'intolérance à l'égard de différentes croyances religieuses et le manque de respect, en particulier de secteurs des grandes religions comme le christianisme, pour le principe de l'Etat laïque. En dialogue avec le *pensiero debole* (la pensée faible) de Vattimo, dans cet article je examine la proposition de cet auteur de migration de l'idée de tolérance à celle de charité, comme un moyen d'avancer d'une relation métaphysique avec la vérité dans les religions vers la notion inhabituelle dans les pratiques et les discours religieux d'une vérité kénotique, c'est à dire une vérité dépourvue de prétentions de correspondance et par conséquent d›imposition sur d›autres types de vérités.

Mots-clés: tolérance religieuse, charité, Vattimo, vérité.

Introdução

A questão que será tratada neste ensaio remonta a um clássico, o *Tratado sobre a tolerância* de Voltaire, publicado em 1763, num tempo emancipatório em que a tolerância estava atrelada ao princípio da liberdade religiosa e de opinião que filósofos como Locke e o próprio Voltaire tanto enfatizaram, numa Europa ainda marcada por conflitos e perseguições devidas a crenças e ideias. Por outro lado, numa época de consolidação de fenômenos de secularização,[1] como Gianni Vattimo entende ser a nossa, ainda se vislumbra a intolerância para com diferentes crenças religiosas, e o não respeito, especialmente por parte de setores de religiões majoritárias como o cristianismo, ao princípio de laicidade do Estado.

Nesse sentido, em conversação sobretudo com a visão de Voltaire sobre *tolerância* e, ao final, com o conceito de *pensamento fraco* de Vattimo, analisarei a proposta deste segundo autor, de migração da ideia de tolerância para a de caridade como meio de se mover para além de uma relação metafísica com a verdade nas religiões, para a noção, pouco comum às práticas direta ou indiretamente presentes nos discursos religiosos, de uma verdade *kenótica*, isto é, esvaziada de pretensões de correspondência e, por conseguinte, de imposição sobre outras formas ou cosmovisões da verdade. A ideia aqui não é propriamente fazer uma combinação entre as teorias de Voltaire e Vattimo, mas sim estabelecer um contraste entre um dos possíveis entendimentos fundantes[2] do conceito de tolerância, o de Voltaire, e o pensamento de Vattimo, visando a compreender por que e como, para este último, a caridade supera a tolerância em uma possível resposta à intermitente intolerância que se pode encontrar, mesmo em um contexto de grande pluralidade como é o da relação entre as religiões e religiosidades na atualidade.

Como apoio para este diálogo, me ocuparei, na segunda parte do artigo, da narrativa e análise de um caso ocorrido na cidade de Londrina, no Paraná, que resolvi chamar de caso da "Praça Islâmica". Procurarei pensar a partir dele naquilo que, no mesmo tópico, chamo de "razões próprias da religião", considerando sua presença na esfera pública e sua pluralidade em nossos dias. Trata-se, vale dizer, de um ensaio multidisciplinar, em que história, sociologia e filosofia da religião estão em diálogo.

1. Prelúdio à discussão: Voltaire e o conceito de tolerância

É conhecida a definição que Voltaire deu para "tolerância" em 1764 no *Dicionário filosófico*: "apanágio da humanidade", dizia ele, ou seja, característica própria ou inerente ao ser humano. Afinal, raciocinava Voltaire (1978: 290), "somos todos cheios de fraquezas e de erros"; assim sendo, o caminho seria perdoar-nos mutuamente em relação às nossas tolices. Ora, se a tolerância é a "primeira lei da natureza", por que a natureza humana reluta tanto em obedecer a ela, especialmente quando o que está em jogo é sua própria verdade ou convicção religiosa? Não seriam as religiões, em tese, as principais responsáveis por preconizar, de modo prático, essa lei perante seus fiéis? Aparente aporia, pois, paradoxalmente ou não, é a própria religião (no caso, o cristianismo) o vértice motivador de tal definição. A religião parece, nesse sentido, cumprir o papel de denúncia como de realização da natureza humana, promovendo, direta ou indiretamente, aquilo que ela própria condena.

A questão da tolerância surge em parte como instrumento político, também como resposta a um contexto pluralista incipiente na modernidade e, ao mesmo tempo, como uma espécie de "puxão de orelha" nos monoteísmos em geral, e em particular no cristianismo, por demonstrar uma conduta intolerante e visivelmente contraditória com relação à sabedoria de seu livro sagrado, que prega, por exemplo, o amor ao inimigo e o oferecer a outra face. Essa crítica aliada à defesa da tolerância acontece de modo incipiente no período Renascentista (o que inclui as contribuições do humanismo e da própria Reforma) e depois com o Iluminismo do século XVIII, sobretudo em filósofos como Espinoza, Locke e Voltaire. Detenhamo-nos, antes de avançar, na ideia de tolerância em Voltaire.

A obra mais contundente de Voltaire sobre a tolerância é sem dúvida seu *Tratado sobre a tolerância.* Nela o filósofo parte da narrativa de um assassinato ou execução sumária pela justiça de Toulouse, na França, no dia 9 de março de 1762, de um pai de família protestante chamado Jean Calas, algo que Voltaire considera "um dos mais singulares acontecimentos que merecem a atenção de nossa época e da posteridade" (Voltaire, 2006: 9). Sendo um caso particular, entre tantos outros ocorridos na França num período marcadamente intolerante de sua história, no qual, num passado não tão distante, haviam ocorrido episódios como o massacre da chamada "Noite de São Bartolomeu" em Paris, em agosto de 1572, qual seria a razão de tamanho espanto e interesse? O que haveria de tão especial e singular no caso de Calas?

Antes de responder a esta pergunta, prossigamos um pouco mais com o relato e as constatações preliminares de Voltaire. Jean Calas era um comerciante na região de Toulouse; convertera-se ao protestantismo num período de efervescência dessa religião na Europa, e de

grande perseguição também aos novos convertidos, sobretudo em países majoritariamente católicos e recheados de fanáticos religiosos como era a França. Toda a vizinhança sabia ou suspeitava da opção confessional de Calas e sua família, e os tratava com desconfiança. Calas tinha esposa e filhos e, segundo relata Voltaire, sempre fora reconhecido por todos ao seu redor como "um bom pai". Entretanto, um de seus filhos, chamado Marco Antônio, que era erudito mas tinha um espírito inquieto e sombrio, não tendo obtido sucesso no negócio profissional que pleiteava, nem tendo conseguido espaço para atuar como advogado, uma vez que necessitava de certificados de catolicidade, resolveu dar cabo à própria vida, suicidando-se uma noite após um jantar em família.

Durante o pranto e a dor vivenciada pelos pais, enquanto um amigo da família chamava médicos e a justiça, a vizinhança começou a se aglomerar perto da casa dos Calas. Sobre ela, Voltaire (2006: 11) relata: "Esse povo é supersticioso e fogoso; considera como monstros os irmãos que não são da mesma religião". Até que um fanático em meio à multidão gritou que Calas havia sido responsável pelo enforcamento do próprio filho, e logo o boato que se espalhou pela cidade foi o de que aquele fora um caso de parricídio: o pai e a mãe haviam arquitetado a morte do filho supostamente porque este se recusara a se converter à religião protestante. O ponto de partida de Voltaire, além do caso emblemático de Calas, foi a própria onda de violência e intolerância que assolara a Europa nas guerras religiosas entre católicos e protestantes nos últimos dois séculos (XVI e XVII).

Voltaire apela para a ética proveniente do direito natural, o da tolerância, que para ele se resume na máxima negativa (muito semelhante à do "imperativo categórico" de Kant[3]): "Não faça o que não gostaria que lhe fizessem". Se todos os homens de sua época, portanto, se orientassem por esse direito, jamais poderia haver ocasião em que um chegasse para outro e dissesse: "Creia naquilo que eu creio e no que você não pode crer ou morrerá" (Voltaire, 2006: 33). Na prática, porém, muitas vezes prevaleceu outro "direito", o da intolerância. Esse direito Voltaire compara ao direito dos tigres, o qual, aplicado ao caso humano, se torna ainda mais bárbaro, pois "os tigres não dilaceram senão para comer, enquanto nós nos dilaceramos por causa de alguns parágrafos" (Voltaire, 2006: 33). Fica evidente, portanto, que a defesa da tolerância de Voltaire tem seu foco no monoteísmo, mormente o cristão, e se vale do espírito do direito natural que supostamente garantiria a todos, numa época de esclarecimento, a liberdade de crença, de religião e de opinião. Por isso ele questiona de modo quase apologético se a mais perigosa de todas as superstições não seria a "de odiar seu próximo por causa de suas opiniões" (Voltaire, 2006: 97).

Voltando ao espanto de Voltaire diante do caso Jean Calas e à singularidade que ele enxerga nessa história, pode-se dizer que eles têm uma dupla origem: (a) primeiro, o fato de

a intolerância e o fanatismo religiosos ainda aparecerem com pujança numa sociedade supostamente esclarecida (ou em vias de esclarecimento), como ele entendia ser a sua; (b) segundo, o fato dessa violência partir de muitos dos que, como ele próprio, se diziam cristãos em sua época, os quais, ignorando os princípios basilares que regem sua religião, oprimiam, atacavam e até matavam em defesa de sua crença. Tanto no *Tratado sobre a tolerância* quanto no *Dicionário filosófico*, Voltaire parece se repetir em seu lamento e denúncia do cristianismo. No primeiro ele faz uma espécie de confissão: "Digo-o com horror, mas com verdade: somos nós, cristãos, somos os perseguidores, os algozes, os assassinos! E de quem? De nossos irmãos" (Voltaire, 2006: 52). Já no *Dicionário filosófico*, ele explora um dos paradoxos do cristianismo precisamente no que concerne à tolerância: "De todas as religiões, a cristã é, sem dúvida, a que deve inspirar mais tolerância, embora até aqui os cristãos tenham sido os mais intolerantes de todos os homens" (Voltaire, 1978: 291).

Isso conduz de volta à definição inicial de "tolerância", esposada por Voltaire. Segundo ele, a tolerância como virtude funda-se em uma limitação humana: somos fracos e errôneos. Como poderíamos, então, não tolerar os erros ou as diferenças dos outros? Para André Comte-Sponville (1999: 129), a tolerância decorre também de uma *fraqueza teórica*, isto é, da "incapacidade em que estamos de alcançar o absoluto". A pré-condição para a tolerância, assim, seria a mútua assunção de tal "fraqueza", o que propiciaria idealmente relações cordiais, respeitosas e tolerantes. A questão é o que, num contexto de litígio e mútua afirmação de valores e crenças religiosas, levaria as pessoas a tal assunção e reconhecimento. Haveria limites para o uso da tolerância entre adeptos de crenças e convicções diametralmente opostas? Como preconizar respeito, diálogo e tolerância sem gerar o que Aldo Natale Terrin (2004: 340) chama de "vale tudo das identidades religiosas" num contexto pluralista?

A discussão parece estar longe de um ponto final – se é que se pode almejar tal coisa em se tratando de religião. Talvez seja de ajuda um princípio que os romanos usavam para assuntos de ofensa religiosa ou ofensa ao sagrado: "Compete exclusivamente aos deuses cuidar das ofensas feitas aos deuses" (*apud* Voltaire, 2006: 37).

2. Razões próprias da religião: o caso da "Praça Islâmica"

Gostaria de prosseguir utilizando a narrativa e a análise de um caso ocorrido na cidade de Londrina, no Paraná, no ano de 2011, como emblema para esta discussão, com a intenção de desenvolver uma reflexão sobre o que se denominará "razões próprias da religião". Nesse sentido, o caso de Voltaire não precisa ser particularmente esclarecedor para este estudo de caso, dada a distância histórica e geográfica entre ambos e a particularidade e/ou

complexidade inerente a cada um. A questão aqui não é, portanto, comparar os dois casos, mas destacar como a problemática da tolerância permanece, entre possíveis continuidades e rupturas, viva e atual neste tempo e em seus mais diferentes contextos. O que se segue é apenas mais um exemplo possível.

2.1. O polêmico caso da "Praça Islâmica" em Londrina

Em meados de junho de 2011, foi apresentado na Câmara Municipal de Londrina o Projeto de Lei 115/2011 – proposto pelo vereador Rony dos Santos Alves, e assinado pelos vereadores Joel Garcia, José Roque Neto, Ivo de Bassi, Jairo Tamura, Martiniano do Valle Neto e José Roberto Fortini –, sugerindo denominar "Praça Islâmica" uma área pública localizada na confluência entre duas avenidas da cidade, e autorizando a construção na referida área de um monumento em homenagem ao povo islâmico. O monumento seria construído com recursos da iniciativa privada e sob a supervisão das secretarias municipais de Cultura e Obras. Tal ideia, porém, não avançaria livre de polêmicas numa cidade majoritariamente católica e permeada, ainda que tacitamente, por certa "ética protestante" como Londrina.[4]

No dia da votação do projeto, o secretário executivo do Conselho de Pastores de Londrina (CPEL) fez circular um e-mail entre vários líderes religiosos (evangélicos, em sua maioria) alertando para a urgência da questão para os cristãos da cidade. Em seu relato, o secretário, pastor auxiliar de uma das maiores igrejas evangélicas de Londrina, relatou que a diretoria do Conselho de Pastores havia se reunido com o vereador Rony Alves, autor principal do projeto, com o objetivo de alertá-lo quanto à intenção de privilegiar uma religião em detrimento das outras, e sugerindo uma revisão do projeto com o intuito de "amadurecer a proposta" (Simão, 2011). O teor da mensagem, porém, parece revelar mais o desejo de veto que de amadurecimento da proposta.

Senão, vejamos. Com o anseio talvez de mexer com os ânimos daqueles líderes para a mobilização contra o projeto, o pastor-secretário aproveitou para anexar ao e-mail uma carta de um ex-aluno vereador Rony Alves, que supostamente havia sido endereçada a ele com o intuito de demovê-lo da ideia do projeto. Dizia a carta:

> Bom dia Prof. Rony, já fui seu aluno no colégio Canadá há uns 18 anos (...) e também te conheço da igreja Metodista. Ouvi falar desse PL que denomina de Praça Islâmica a rotatória da Av. Santos Dumont x Av. JK. Qual não foi minha surpresa ao procurar no site da CML e ver que o projeto é de sua autoria. Não sei quais suas motivações para fazer tal gentileza com a comunidade islâmica, mas muito me intriga um cristão propor uma homenagem aos muçulmanos. Mas enquanto aqui eles são tratados a pão de ló, nos seus países de origem, os cristãos são

> perseguidos, presos e mortos. Não faz sentido um cristão contribuir para o projeto da Fraternidade Muçulmana, projeto global que visa à instauração de um estado islâmico mundial e a destruição do cristianismo, está a pleno vapor na Europa e Estados Unidos e crescendo cada vez mais no Brasil. Homenageando os islâmicos, você está colaborando para destruição da sua própria religião. Portanto, antes de dar continuidade a esse PL, peço encarecidamente que se informe um pouco sobre o assunto e reflita se é isso mesmo que a população de Londrina precisa... (Simão, 2011).

Ao final da carta, o ex-aluno ainda apresentava uma lista de blogues aparentemente escritos e mantidos por cristãos, contendo várias notícias sobre a expansão islâmica pelo mundo, as atrocidades do fundamentalismo islâmico, a atualidade da *Jihad*, a perseguição e intolerância que pessoas declaradamente cristãs sofrem em países islâmicos, e assim por diante, para de alguma forma alertar e informar os cristãos quanto à necessidade de uma contra-ofensiva proselitista, sobretudo no ocidente europeu, onde o cristianismo ainda é majoritário entre os monoteísmos, mas vê sua hegemonia ameaçada a cada dia diante do secularismo e da diáspora islâmica. Vale ressaltar que o autor do e-mail endossou a carta, alegando que ela "sintetiza bem o sentimento do segmento cristão em Londrina" (Simão, 2011).

Apesar de todo o alarde, o caso da "Praça Islâmica" foi aparentemente encerrado com a aprovação do Projeto de Lei 115/2011 com 14 votos a favor, 2 contra e 2 abstenções, e a promulgação da a lei em 20 de julho de 2011. O detalhe foi que um dos vereadores, o pastor evangélico Gerson Araújo (PSDB), não votou, e os dois que votaram contra também eram evangélicos: Eloir Valença (PT) e o (agora falecido) pastor Renato Lemes (PRB). O incômodo em relação à "Praça Islâmica" parece assim ter-se originado em dois pontos: (a) segundo o argumento de um dos pastores do CPEL, no fato de privilegiar uma religião em detrimento das outras; (b) segundo a carta do ex-aluno, no fato de um vereador cristão (membro da Igreja Metodista em Londrina) ter proposto um projeto de lei que, em sua súmula, homenageava uma religião "inimiga".

Quanto a isto, algumas considerações gerais podem ser feitas:

a. De fato, em um país laico, democrático e de direito, não se deve privilegiar uma religião em detrimento de outras; espera-se a adoção de uma *neutralidade positiva*, "onde haja isenção por parte do Estado, tanto para entidades religiosas de amplo espectro como também para as não-religiosas" (Fonseca, 2011: 136). Isso em tese. Na prática, isso se torna uma utopia quando cerca de 87% dos brasileiros se declaram cristãos. É claro, isso não elimina o aspecto da diversidade e da pluralidade, mesmo interna às religiões, o que torna ainda mais complexa a tarefa de analisar o campo religioso no Brasil. Retomarei este aspecto no terceiro tópico.

b. Nesse sentido, o segmento cristão de Londrina não tem exatamente do que reclamar, pois em 1977, durante o primeiro mandato do prefeito Antônio Belinati, foi construído o chamado "Monumento à Bíblia" em homenagem às Escrituras Sagradas dos cristãos, fato ignorado pelos líderes religiosos que se opuseram ao projeto da "Praça Islâmica". Quer dizer, o "Monumento à Bíblia" não é questionado; o crucifixo ou a imagem da Santa na parede de Escola Pública não são questionados; mas um símbolo dedicado ao Islã sofre repúdio? É um típico caso de inversão, em que religiosos (no caso, os evangélicos) que têm um "projeto de maioria" (ainda mais com o crescimento explosivo das últimas décadas no Brasil) se comportam como se ainda fossem "minoria" (ver Giumbelli, 2006: 234, 239).

c. Então, parece que Gianni Vattimo (2004: 123) foi assertivo em sua crítica sobre o ocidente liberal ao defender que "o espaço leigo do liberalismo moderno é mais religioso do que o próprio liberalismo e o pensamento cristão estão dispostos a reconhecer", até porque as ideias de pluralismo, liberdade de crença e opinião, e tolerância, como vimos, desenvolveram-se no seio de um ocidente ainda não totalmente emancipado da égide da cristandade; o mesmo vale para o Brasil e, pelo visto, para Londrina. Ou seja, o estado é laico *si, pero no mucho* companheiro!

d. A própria Câmara Municipal de Londrina há anos tem dado motivos para esse tipo de crítica. O princípio de laicidade e igualdade de religião é violado nessa casa todo início de uma nova sessão ordinária, quando o presidente abre os trabalhos dizendo: "Em nome de Deus, declaramos aberta a presente sessão" – se bem que esse "Deus" poderia ser Alá, Jesus, Krishna ou Buda. Porém, em seguida, tem sido costume que um/a vereador/a leia um texto da Bíblia em voz alta, e assim a sessão prossegue normalmente. Caso se respeitasse mesmo a laicidade do estado, ou não se faria uso dos recursos acima descritos, ou, por bom senso, deveria ser proposto um rodízio para que o Alcorão, a Torá, a Codificação Espírita de Allan Kardec, o Livro de Mórmon e assim por diante, também pudessem ser lidos. Ou seja, no espaço público de uma sociedade laica, ou se contempla e aceita outras representações de crença, ou não estamos em uma democracia de fato. Todavia, como bem lembra Emerson Giumbelli (2006: 231):

> O Estado moderno, mesmo quando abraça, mais ou menos declaradamente, mais ou menos extensivamente, os princípios laicizantes ou secularistas, não precisa recusar aos seus cidadãos o engajamento religioso. Basta-lhe encontrar os meios através dos quais consiga neutralizar esses engajamentos, de modo a efetivar a autonomia da máquina política e dos atos civis em relação aos assuntos religiosos. Daí exigências tais como ausência de vínculos materiais e simbólicos entre Estado e religiões e a supressão de toda referência religiosa nas áreas reguladas pela lei.

e. Por fim, por trás do intento de vetar a manifestação religiosa alheia, pode estar o "medo da diferença", do estranho à "minha opinião", "meus credos" e "meu lugar", construindo-se "argumentações das mais diversas para tentar demonstrar que 'o de sempre' é o verdadeiro, o objetivo, o normal e o saudável", enquanto aquilo que se apresenta "como novidade é na realidade uma tentativa de desorganização e ameaça à ordem" (Panotto, 2013). Ou ainda o que Vattimo chama de "violência metafísica" (2010, 2004, 1996), que preconiza a superioridade de uma "Verdade" sobre outras com a finalidade de prevalecer, dominar, controlar, e definir quem "é" e quem "não é", quem está "dentro" e quem está (e deve permanecer) "fora". O perigo é que, como disse Rubem Alves (2002: 150), "as certezas andam de mãos dadas com as fogueiras". Aqui encontramos um dos entraves que, segundo Alexandre Brasil Fonseca (2011: 136), limitam a extensão da contribuição evangélica à democracia, que ele define como "o constante hábito de demonizar o outro", concluindo que "mesmo sendo apontados elementos democráticos nesta prática (...), parece-nos necessária a existência de um maior respeito e convivência com o diferente para uma efetiva contribuição na esfera política".

2.2. Sobre as "razões próprias" e a ambiguidade da religião

Parodiando o conhecido dito de Blaise Pascal, podemos dizer que *a religião tem razões que a própria razão desconhece*. Ela envolve o intelecto, é claro, mas menos o intelecto que o coração, e menos o coração que as entranhas. Um religioso vive por certos princípios, e na defesa apaixonada desses princípios os perde muitas vezes de vista, sendo capaz de afirmá-los como confissão, mas negá-los, consciente ou inconscientemente, como prática. As práticas religiosas, desse modo, nem sempre se coadunam com as teorias provenientes de uma determinada religião.

Nesse sentido, vale apelar para a afirmação de John Caputo de que "a religião é para os amantes, apaixonados pelo impossível, que fazem com que o restante de nós pareça vago", o que ele completa dizendo que:

> Na religião, o amor de Deus está exposto habitualmente ao perigo de confundir-se com a profissão de alguém ou o ego de alguém, ou o gênero de alguém, ou a política de alguém, ou a ética de alguém, ou o esquema metafísico favorito de alguém, ao qual este se sacrifica de maneira sistemática. Então, ao invés de fazer sacrifícios *pelo* amor de Deus, a religião se inclina a fazer um sacrifício *do* amor de Deus (Caputo, 2005: 121, tradução minha).

Pode-se depreender desta fala de Caputo que toda forma de religião é um tipo de antroporfismo; fala-se do "amor de Deus", da "vontade dos deuses", do sacrifício "para Deus",

mas, no fim, o que isto significa? Como não atrelar as experiências e significações do sagrado com as paixões e idiossincrasias do humano, do profano, do mundano? Ademais, outra razão própria da religião é que, ao que parece, ela mexe não apenas com os gostos, preferências ou meras opiniões das pessoas, mas, em grande parte, com o "tudo ou nada" de sua existência. É isso que Caputo expressa no livro *Truth* (2013), onde ele reflete sobre a *verdade* e sua relação com a religião. Em suas próprias palavras:

> Religião envolve nossas mais profundas convicções e mais apaixonadas crenças sobre nascimento e morte, doença e saúde, infância e velhice, amor e inimizade, guerra e paz, misericórdia e compaixão. Por essa razão é que pessoas religiosas são capazes de investir a vida toda trabalhando em favor dos pobres e dos doentes, dedicando-se às vítimas da AIDS na África, por exemplo, e também porque, em contrapartida, são igualmente capazes de incendiar um lugar colocando-o abaixo em um acesso de intolerância. A religião é irredutível tanto a um quanto ao outro e remover a raiva é remover a paixão; mas se você remover a paixão, remove também a religião. Conquanto haja religião, bem como paixão, a chance para a justiça sempre virá acompanhada do risco da injustiça (Caputo, 2013: 61, tradução minha).

É essa ambiguidade da religião que pode tornar artificial e até inútil o discurso sobre "paz" ou "tolerância" entre as religiões ou convicções semelhantes, caso não se reconheça que a violência, a guerra, a disputa, a intolerância, o ódio e a injustiça sempre fizeram parte da história das religiões em todo o mundo, tanto quanto diferentes práticas e preceitos sobre o amor, a tolerância, o respeito, a justiça, a equidade, a paz, e assim por diante. Não são os deuses que estão em guerra, mas os seus seguidores. Eliminar essa ambiguidade – parece-me que este é o ponto de Caputo – é o mesmo que remover a religião. Por essa razão, parte fundamental do discurso dos ateístas[5] converge na direção de que, se abolíssemos a religião do mundo, haveria menos guerras, menos violência, menos intolerância. A história contemporânea das religiões no Brasil, porém, parece seguir em outras direções, que reverberam tanto no desejo de mais religião,[6] por um lado, quanto no anseio por menos religião, sem perder, porém, o elemento da transcendência.[7] Embora se encontrem em categorias diferentes, ambos os movimentos parecem partilhar do mesmo processo de reencantamento do mundo.

3. Tolerância, caridade e a ideia de pluralismo religioso

3.1. Pluralismo religioso: onde está e para onde vai?

Podemos iniciar este último tópico não somente perguntando *onde está a tolerância* no Brasil de "todos os credos", mas, principalmente, com a provocadora aporia de Antônio

Flávio Pierucci (2006: 49): "Cadê nossa badalada diversidade religiosa no Brasil? O gato comeu". *Badalada*, afirma ele, referindo-se às teses mais variadas de intelectuais brasileiros que celebram nossa suposta diversidade religiosa. E a grande variedade de classificações (que a cada dia cresce mais) de religiões e religiosidades no Brasil, que se pode notar através dos Censos de 2000 e 2010, realmente dá a ideia de uma grande diversidade e pluralidade, o que nos tornaria um país multicolorido não apenas etnicamente, mas também religiosamente. Na prática, porém, a situação é bem mais complexa. Pierucci defende (2006: 49), um tanto categoricamente, que "basta o brasileiro parar um pouco e olhar à sua volta para quase só ver... cristãos" – referindo-se, é claro, à predominância numérica de católicos e evangélicos, que englobam cerca de 165 milhões de brasileiros. Para ele, o Censo de 2000 veio mostrar que a diversidade religiosa brasileira é "quase nada" e que nosso pluralismo religioso é "desmilinguido".

Em sua crítica, Pierucci prossegue afirmando que fica difícil falar em pluralismo religioso no Brasil não só em função desses números, mas quando ainda encontramos aqui e acolá na sociedade espectros de prerrogativas do monoteísmo cristão. E ele completa:

> Eu bem que gostaria de dar a todos a boa notícia sociológica de que no Brasil atual as pessoas de fato têm muito mais chances do que nunca de aderir às mais diferentes concepções do divino. Oxalá fosse mesmo verdade que no cotidiano das famílias, ao redor do mesmo almoço dominical, já fosse menos sustentável a leveza do conviver pós-tradicional de mãe católica reconvertida pela Renovação Carismática e filha jovem convertida ao Budismo ou à União do Vegetal – encontros culturais que fossem, sem medo, confrontos culturais, fatos novos e densos que desdobrassem no mundo da vida de muitos, mais aquilo que a sociologia contemporânea, pelo avesso, tem chamado de "destradicionalização". Mas não, nossa diversidade religiosa ainda é balbuciante. Oxalá pudéssemos ouvi-la, em seus primeiros, pianíssimos acordes, dizer aos nossos corações que, calma, estamos apenas no começo de um longo processo de desfiliação geral que um dia há de dar, se aos deuses em luta isso aprouver, numa grande, maravilhosa dispersão (Pierucci, 2006: 51).

Ao expor seu desejo, Pierucci revela que o pluralismo religioso, mais que um dado da realidade, pode ser concebido como uma ideologia. Essa é a tese de Peter Berger e Anton Zijderveld (2012), que, diferentemente de outros pesquisadores (como Pierucci, 2006, e Fonseca, 2011) fazem uma diferenciação entre "pluralidade" e "pluralismo". Para eles, a *pluralidade* (e não o pluralismo) é o que designa o dado da realidade, descrita como "a situação em que grupos humanos (étnicos, religiosos ou de outra forma diferenciados) convivem em condições de paz cívica e em interação social uns com os outros" (Berger e Zijderveld, 2012: 6). Os autores ainda chamam de "pluralização" o processo que conduz certas sociedades à pluralidade. Já o

pluralismo é entendido como "a atitude, possivelmente expandida na forma de uma filosofia completa, que *aceita* tal realidade" (Berger e Zijderveld, 2012: 7).

A questão central aqui, contudo, é que as condições para que possamos efetivamente falar de "pluralismo religioso" no Brasil são ambíguas, controversas, precárias, e ainda se encontram num lento processo. Como observa Fonseca (2011: 39, grifo meu):

> Para podermos efetivamente falar em pluralismo em nosso contexto, é *fundamental percebermos a existência de religiões não cristãs*. Uma sociedade pode ter diversidade religiosa somente com as diferentes seitas protestantes, porém não é adequado pensarmos em pluralismo diante deste mesmo quadro. As disputas e os processos envolvendo o Espiritismo e a Umbanda desempenharam significativo papel no Brasil, os quais representaram importante passo na construção do pluralismo religioso. Por outro lado, a presença de uma maior amplitude de crenças, indo além das religiões mundiais e das não cristãs, é algo muito recente, restrito a certas comunidades que, aos poucos, vai se beneficiando e promovendo um ambiente realmente plural (...).

Ao que parece, tanto no caso da discussão e defesa da tolerância, como vimos no primeiro tópico, como na discussão mais contemporânea sobre o pluralismo, ainda nos vemos um tanto ou quanto atrelados, para não dizer reféns, do monoteísmo cristão. Ao mesmo tempo, pode-se depreender tanto da fala de Pierucci quanto da de Fonseca que, embora num país tão diverso em inúmeros sentidos como é o Brasil não se tenham reunido condições satisfatórias, em termos gerais, para o uso apropriado da expressão, parecem existir sinais, mesmo que isolados, de que se está caminhando para o pluralismo religioso. Para tanto, já aqui pensando na contribuição de autores como Gianni Vattimo, alguns passos mais ousados precisam ser dados, o que, para Vattimo, como veremos a seguir, tem a ver propriamente com a desconfiança de intelectuais, como ele mesmo, em relação aos sistemas de verdade que se impõem como incontestes no que diz respeito à leitura da realidade.

3.2. Da tolerância à caridade

Tratemos, assim, da transição da tolerância para a caridade, enunciada no título deste ensaio. No segundo capítulo do livro *Adios a la verdad* (2010) de Vattimo, uma ideia central e certamente polêmica abre a discussão que se destina ao campo da religião: *somente um Deus relativista pode nos salvar*! Mas o que viria a ser isto? Um Deus "relativista", para Vattimo, seria um sinônimo de um Deus *kenótico*,[8] isto é, um Deus que se esvazia de sua divindade e poder, e que se encarna neste ponto da história, para nós que vivemos no mundo da "globalização realizada". Essa concepção reafirma o decreto da "morte de Deus" de Nietzsche (do Deus da metafísica, fundamento moral universal) e supostamente libera o falar de Deus

a partir do que este nome significa para nós, que vivemos dentro de uma situação histórica dada. E isso Vattimo considera uma "libertação" proveniente da secularização: não somente para o filósofo ou para a sociedade democrática, mas para a igreja (e aqui ele obviamente está pensando no cristianismo), que faz parte e está no meio disso tudo. Isso é assim, pois, para Vattimo, ainda hoje a igreja cristã continua dando seu testemunho no mundo de modo normativo e absoluto, como sendo aquela autorizada a falar a verdade sobre Deus, a desvendar a natureza da vida mesma e a arbitrar sobre ela.

Para Vattimo, a superstição mais grave e perigosa de todas consiste em conceber a fé como "conhecimento objetivo", pois é isso que dispõe uma fé (no caso, a cristã) contra outras com violência metafísica (totalitária?). Além disso, é isso que faz com que a igreja, em nome da natureza das coisas ou do homem, queira que toda a sociedade seja regida pelos princípios que ela professa, atentando contra princípios de liberdade como os do laicismo, da tolerância e da caridade (Vattimo, 2010: 70). Como contraponto a essa percepção é que Vattimo se apropria da ideia cristã da *kenosis* (cf. Paulo em Filipenses 2.5-11), para dizer que esta se coloca como destino da metafísica nos dias de hoje, ou seja, em seu esvaziamento. Segundo ele, esse esvaziamento pressupõe o rompimento da igualação entre Deus e a ordem do mundo real, ou da pretensão de adequar os pensamentos de Deus aos nossos pensamentos (sobre Deus, a natureza, o ser humano). Assim, ao invés do "Deus metafísico", propõe-se a ideia de um "Deus relativista" ou "débil", que já não pode assegurar, por vias objetivas ou propositivas, uma verdade universal, ou mesmo não admitir a diversidade doutrinária e/ou religiosa.

A *kenosis* e o "pensamento fraco"[9] conduzem também a outra dimensão importante na filosofia de Vattimo que é a da *caridade*. Segundo ele afirma, a revelação judaico-cristã consiste na afirmação de que Deus é amor e não violência, e de que este é um anúncio "escandaloso", fora das possibilidades de conhecimento (e aplicabilidade) humanas, que somente poderiam vir de um "Deus encarnado" (Vattimo, 2010: 99). Assim, Vattimo nega-se a admitir que o pensamento fraco se resuma a uma espécie de pregação da ideia de tolerância apenas; o que ele tem em mente é um ideal de desenvolvimento da sociedade humana, a "redução progressiva de toda rigidez que nos opõe uns aos outros", rumo à caridade. Pois a tolerância, por si só, concebe e convive bem com a existência de muros e barreiras entre as pessoas e suas crenças; já a caridade, segundo Vattimo, seria um "projeto de futuro", que culminaia com a "progressiva eliminação dos muros: muro de Berlim, muro das leis naturais que são propostas contra a liberdade dos indivíduos, muro da lei de mercado", e assim por diante (Vattimo, 2010: 93-94, tradução minha).

Depreende-se dessa leitura que a "tolerância realizada", não a idealizada, tem sido incapaz de cumprir seu corolário. Apela-se, assim, à caridade (do grego do Novo Testamento,

ágape, que traduz o amor altruísta ou divino), que não apenas encarna a fraqueza como, assim fazendo, (supõe-se) reduz progressivamente a ridigez e as fronteiras que opõem entre si religiosos de diferentes matizes. Dessa forma, a tese aqui pode ser a de que a consequência prática da tolerância (a maleabilidade própria da assunção de nossas fraquezas humanas), conforme esposada por Voltaire, é mais bem realizada pela noção, que Vattimo empresta da matriz judaico-cristã, de caridade.

Uma possível ambiguidade neste caso pode estar em como uma filosofia da religião que se quer pluralista, como a de Vattimo, pode ser combinada com o uso deliberado do princípio cristão de *caridade* – considerando aqui a própria crítica de Pierucci, como vimos anteriormente, sobre o pluralismo à brasileira, ainda cristão em sua maioria. Entrementes, a diferença crucial no caso de Vattimo é que a relação por ele estabelecida é de natureza conceitual e filosófica, e não religiosa. Ou seja, este empréstimo de uma noção cristã por parte de Vattimo tem uma finalidade filosófica e não apologética; ainda que, no campo pessoal, este filósofo se identifique com alguns dos "valores cristãos", não se pode inferir que sua filosofia seja propriamente cristã, mas sim niilista,[10] tendo como escopo teórico tanto a filosofia de Nietzsche quanto a de Heidegger.

3.3. Sobre o adeus à verdade

O "adeus à verdade" como correspondência, segundo Vattimo, é o início e a base da democracia e do pluralismo, pois onde há democracia não pode haver uma classe de detentores da "verdade verdadeira", que exerçam o poder de forma direta ou indireta. Esse adeus ocorre, assim, a partir do reconhecimento de que a verdade não se encontra "lá fora", mas é fruto da interpretação e construção, individual e comunitária, pelo consenso e o respeito à liberdade de cada um. Logo, o que "temos" não é a verdade, mas são as verdades particulares, isto é, que são não universalmente, mas localmente válidas e sempre passíveis de revisão. Na medida em que se reconhece isso, afirma ele, "muitos autoritarismos são desmascarados, enquanto pretensões de imposição de comportamentos não partilhados, em nome de alguma lei da natureza, essência do homem, tradição intocável, revelação divina" (Vattimo, 2010: 27, tradução minha).

Essa solução, porém, pode nos conduzir, como corolário, a um impasse ético, que pode ser resumido na seguinte aporia: no "adeus à verdade", como reconhecer e denunciar a mentira nociva ao bem individual ou comum? Coadunar-se-á o adeus à verdade com a descarada mentira? Ou, indo adiante, sem o parâmetro da verdade, como é possível se definir e diferenciar coisas tais como "mentira" e "bem comum"? Se a verdade absoluta é "mais um

perigo que um valor", que valores ainda podem ser defendidos que não resultem no mesmo perigo ora rechaçado – o de absolutizar aquilo que é apenas particular? A resposta de Vattimo é uma solução aberta e provisória ao problema: se é possível que tal conflito não possa ser vencido pela pretensão de se chegar à verdade das coisas, uma vez que o resultado sempre será diferente da verdade mesma, resulta que não mais se busque a verdade universal, mas uma "verdade" comunitariamente válida para o grupo numa situação histórica dada.

No *adeus à verdade* suspende-se a pretensão a uma validade universal de pressupostos, e dá-se boas-vindas a "verdades particulares" com validade relativa e temporária. Assim, não se trata de um total abandono da tarefa de distinguir práticas ou discursos que sejam verdadeiros ou falsos, mas de reconhecer que "a diferença entre verdadeiro e falso é sempre uma diferença que surge de interpretações mais ou menos aceitáveis e compartilhadas", como produto não do autoritarismo da visão de uns sobre outros, mas de consensos solidariamente possíveis. Não que o papel do diálogo seja, necessariamente, o de produzir consenso, nem que o do intelectual não possa ser o de persuadir seus pares de sua posição. A diferença, para Vattimo, está na palavra *interpretação*, de modo que: "A filosofia não é expressão da época, é uma interpretação que com certeza se esforça por ser persuasiva, mas que reconhece sua própria contingência, liberdade e riscos" (Vattimo, 2010: 61, tradução minha).

A filosofia que emerge, então, dessa reafirmação do pluralismo, é uma filosofia carente de princípios últimos ou, por assim dizer, pós-fundacionalista. Mas, se ela é niilista, débil de fundamentos e de uma origem, como pode falar racionalmente e/ou não descambar para um irracionalismo puro e simples do tipo "vale-tudo"? Na perspectiva de nosso autor, ela o faz a partir de "eleições responsáveis" ou pontos de partida explícitos (não neutros, nem universalizantes), que surgem de "imperativos" ditados não pelo olho de Deus subjacente a toda moral, mas pelo contexto e seus sujeitos concretos vivendo situações específicas. Vattimo parece propor, assim, a troca de uma ética universal (com imperativos categóricos) por uma ética situacional (com imperativos contextuais, forjados a partir de uma pertença comunitária). A isto ele chama de *ética da finitude*, isto é, "aquela que tenta se manter fiel ao descobrimento da situação, sempre insuperavelmente finita, da própria procedência, sem se esquecer das implicações pluralistas de tal descobrimento" (Vattimo, 2010: 10, tradução minha).

Mantendo-se o valor da procedência, isto significa que a herança cultural ou tradição não tem que ser desprezada. O que muda é o critério escolhido para o acordo sobre o que "vale" e o que "não vale" da herança, que é o do diálogo ou encontro entre éticas finitas que, reconhecendo-se como tais, não cederão facilmente à tentação de imposição da verdade de uma sobre a(s) outra(s). Ou seja, numa ética da finitude o outro não mais se vê coagido ao silêncio em nome de princípios, mas é respeitado em seu direito de fala/vida. "Respeito ao

outro", como define Vattimo (2010: 113, tradução minha), "é o reconhecimento da finitude que caracteriza a ambos e que exclui toda superação definitiva da opacidade que cada um leva consigo". Isto lembra em muito a implicação direta que Voltaire apresenta para sua definição de tolerância, isto é, a do reconhecimento de nossa precariedade humana.

Desta feita, uma ética da finitude não abdica da racionalidade, mas reconhece a provisoriedade dos saberes e posições deles provenientes. Isto ajuda a manter longe a ilusão de se ver do lado da verdade e da pretensão de impô-la ao resto do mundo, favorecendo o pluralismo e/ou a diversidade.

Conclusão

O percurso aqui adotado começou com a ideia de tolerância, a partir de Voltaire, reconhecendo sua importância num mundo moderno e em vias de pluralização, mas também suas limitações, tanto do ponto de vista histórico – uma vez que a ideia aparece como uma espécie de concessão cristã ou de salvo-conduto para as "demais" manifestações religiosas emergentes – quanto do ponto de vista ético, perguntando-se sobre quais, afinal, são os limites da tolerância em relação, por exemplo, às atrocidades, injustiças e maldades cometidas pelos humanos, muitas vezes "em nome de Deus". É possível, por exemplo, tolerar quem não tolera, quem mata, quem oprime, quem violenta? No discurso de Voltaire a tolerância aparece como antídoto à intolerância, obviamente, mas também como denúncia das crueldades que no seio e com a anuência da religião foram cometidas (e, infelizmente, ainda o são).

Observou-se, porém, que o corolário da tolerância segundo Voltaire – o perdão, a compaixão, a aceitação do outro ser humano tão cheio de falhas e limitações quanto eu – extrapola, enquanto "exigência", os limites daquilo que até então conhecemos historicamente como "práticas realizadas" de tolerância. A percepção é que, considerando as "razões próprias" e as ambiguidades da religião, conforme analisadas no segundo item, as pessoas em suas crenças estão dispostas a tolerar, mas "até certo ponto", ou seja, até o ponto em que, por exemplo, a tolerância não significa ter de negociar ou mesmo minimizar, em nome da convivência ou do bem comum, convicções "fortes" de fé. Daí a recorrência à ideia de John Caputo sobre a religião como sendo fruto não de um processo racional, mas um negócio feito "para os amantes", que se entregam passionalmente à causa, custe o que custar.

Vivemos, porém, em um país democrático, em um Estado laico onde temos a garantia, por lei, de liberdade de expressão, ideologia, crença e culto, e assim por diante. Ou seja, a Constituição é o suporte legal para a diversidade. Mas, como vimos no caso da "Praça Islâmica", mesmo com as miríades de religiões e religiosidades que compõem esse mosaico que é

o campo religioso brasileiro, o suporte legal não é suficiente para formar cidadãos que, para além de seus credos particulares, devem se conscientizar do direito à diversidade, mesmo que ao redor, a depender de onde se está, se vejam apenas "cristãos", como enfatizou Pierucci. A questão e o desafio do pluralismo ainda permanecem mesmo ali, pois as disputas e a intolerância existem mesmo internamente entre os diferentes grupos do segmento cristão. O cristianismo brasileiro é cada vez mais uma religião no plural, mas nem sempre pode ser visto como mais tolerante por isso. O contrário parece ser plausível nesse caso: quanto maior a pluralidade, maior a intolerância.

Portanto, como "garantir um espaço de legitimidade para expressões religiosas diversas" (Vattimo, 2004: 125), e minimizar o risco, sempre iminente na religião, da intolerância? A proposta de Vattimo, embora utópica, ressoa como original e arrojada, pois faz uso de um princípio religioso de uma forma "não religiosa", dando a entender que o antídoto contra os males provocados pela religião podem se encontrar não fora, mas dentro das próprias religiões. Basta observar o que elas mesmas pregam. No caso do cristianismo, objeto de estudo de Vattimo, isso se encontra na mensagem da *caridade* (amor altruísta) e na ideia de encarnação como "dissolução do sagrado enquanto violência" (Vattimo, 1996: 37).

Dialogando com a teoria da violência do sagrado, de René Girard, Vattimo afirma que a encarnação do Cristo não resulta do desejo divino de saciar a própria ira proporcionando outra vítima – como ocorre nos mecanismos sacrificiais em várias religiões –, mas sim busca liquidar com o casamento entre a violência e a religião (Vattimo, 1996: 36), ao menos como norte e possibilidade. O fim desse nefasto matrimônio ocorreu no que o próprio Girard chamou de *triunfo da Cruz*:

> A vitória do Cristo nada tem a ver com a de um general vitorioso: em lugar de infligir sua violência aos outros, é o próprio Cristo que a sofre. (...) Longe de ser obtido pela violência, o triunfo da Cruz é o fruto de uma renúncia tão total que a violência pode se desencadear sobre o Cristo até ficar saciada, sem suspeitar de que, desencadeando-se, torna manifesto o que lhe interessa dissimular, sem suspeitar de que esse desencadeamento dessa vez vai se voltar contra ela, pois será registrado e representado fielmente nos relatos da Paixão (Girard, 2012: 200-201).

O *triunfo da Cruz*, nesse sentido, quando ocorrido e toda vez que reencenado na vida, tem contornos de fracasso. Assume-se que, para vencer a violência, é preciso não reagir com mais violência; é necessário, para fins mais nobres por assim dizer, abraçar a derrota. Observe-se que o sentido do uso da "cruz" é bem distinto, por exemplo, do espírito cruzado, de conquista de almas, de conversão do outro à "minha religião" ou "à verdade".

A trajetória que conduz a religião *da tolerância à caridade*, portanto, é uma trajetória em que se mina o litígio entre adeptos de diferentes credos e convicções pela via do *enfraquecimento* voluntário, ou, nos termos de Zygmunt Bauman (2010: 179), por uma "modéstia autoimposta, adotada e praticada por 'todas as formas de vida' ". Trata-se, neste caso, de uma "paixão" de outra ordem, que põe termo aos ânimos acirrados das paixões fanáticas. Nesse aspecto, somente a caridade, retomando Vattimo, pode cumprir o corolário da tolerância conforme a entendia Voltaire, indo além da simples ideia de tolerância como o ato de suportar o diferente para, quem sabe, o ato de celebrar, aprender e amadurecer através das diferenças, religiosas ou não.

Notas

1 A *secularização* é entendida como o processo de emancipação dos seres humanos e suas sociedades da influência e ingerência da religião, que tem a ver com o que Weber chamou de "desencantamento do mundo". Entretanto, segundo Berger e Zijderveld (2012: 3-4), "ao analisar o mundo contemporâneo, não é a secularização que se vê, mas sim uma enorme explosão de exaltados movimentos religiosos", ou seja, não um "desencantamento", e sim um "reencantamento" de parte do mundo, como é o caso do Islamismo da África do Norte ao sudeste da Ásia, bem como em sua diáspora ocidental, até os pentecostalismos na América Latina, que também se espalham mundo afora. A visão positiva que Gianni Vattimo, por exemplo, tem da secularização como processo contínuo e necessário talvez se deva mais ao seu contexto imediato, ou seja, o europeu, onde ele continua pujante, embora seja temerário dizer que os europeus deixaram de ser "religiosos" em sentido lato.

2 Alguém pode indagar sobre a razão da escolha de Voltaire e não de pensadores mais fundantes neste tema, como os também iluministas Locke e Montaigne. A escolha de Voltaire deve-se tanto a uma questão de predileção teórica, quanto, como corolário, ao entendimento de que seu *Tratado sobre a tolerância*, mais que representar uma série de elucubrações filosóficas sobre a tolerância, parte de um caso concreto de intolerância religiosa na França do século XVIII para buscar sua sustentação histórico-contextual. Por isso o tratado se alinha melhor aos propósitos deste ensaio em particular.

3 Para Kant, a questão do dever nos coloca em relação direta com uma lei ou princípio, que deve gerar uma ação proveniente da "própria vontade" e não da "vontade em geral". Daí nasce o que ele chama de *imperativo categórico*: "Assim age de modo que a máxima de tua ação possa tornar-se uma lei universal" (Kant, 2010: 159).

4 Ver sobre esta discussão o capítulo 1 de minha dissertação de mestrado (Menezes, 2009: 33-36).

5 Como é o caso de Sam Harris em seu livro *Carta a uma nação cristã* (2007), e de Richard Dawkins em seu *Deus, um delírio* (2007). O segundo, já no prefácio de seu livro, convida os leitores, no espírito da música "Imagine", de John Lennon, a imaginar um mundo sem religião e, consequentemente, sem guerras, ataques suicidas, cruzadas, massacres, perseguições, evangélicos televisivos extorquindo dinheiro de seus fiéis e assim por diante (Dawkins, 2007: 14). A descrença em Deus e o desejo de extirpação da religião da face da terra é o que diferencia esses "neoateus" dos chamados "sem religião", por exemplo. Não se pode, dessa forma, colocar no mesmo bojo de análise os ateístas, os agnósticos e os sem religião (ver nota 6).

6 Como denuncia, por exemplo, o crescimento vertiginoso dos evangélicos no Brasil (segundo Censos do IBGE de 2000 e 2010): de cerca de 26 milhões (ou 15,4% da população) em 2000, para cerca de 42 milhões (ou 22,2% da população) em 2010. Ver IBGE <http://www.ibge.gov.br/home>.

7 É o que aponta, por exemplo, Marcelo Ayres Camurça (2006: 45) ao comentar sobre o percentual de crescimento significativo da categoria dos "sem religião" já no Censo do ano 2000 (de 4,8% da população para 7,3% – sendo que em 2010 esse índice subiu para 8%). Para ele, "o percentual dos 'sem religião', mais que expressar um crescimento do *indiferentismo religioso*, revela a eclosão de uma 'religião invisível', (...) marcada pela desfiliação dos indivíduos das instituições religiosas e a opção destes por uma religiosidade própria, montada a partir de um 'mercado religioso'". Assim, a postura dos "sem religião" talvez parta do rechaço do dogma, do fundamentalismo e do legalismo das "grandes religiões" e, em contrapartida, da valorização das belezas e variedades contidas no sentimento religioso ou na espiritualidade. "Nisto se percebe", defende Friedrich Nietzsche (2005: 93), "que os espíritos livres menos ponderados se chocam apenas com os dogmas, na realidade, e conhecem bem o encanto do sentimento religioso; é doloroso para eles perder este por causa daqueles".

8 Derivado de *kenosis*, palavra grega que designa o esvaziamento do poder ou da vontade de alguém em favor da de outrem. O uso desta palavra geralmente vem atrelado ao texto da carta de Paulo aos Filipenses, no capítulo 2, quando o apóstolo fala do movimento descendente do Cristo que, abandonando sua glória, se esvaziou do poder de sua divindade e humilhou-se, assumindo a forma humana. Na filosofia de Vattimo, *kenosis* é utilizada para se referir à humilhação, encarnação e humanização de Deus, ponto fundamental em sua teoria da secularização, que para ele brota exatamente do esvaziamento do falar de Deus a partir da metafísica. A partir de então, o chão da história em que Deus se encarnou torna-se o referente para se falar de Deus.

9 *Pensamento fraco* (*pensiero debole*), na concepção de Vattimo (2004: 30), "é o reconhecimento nietzschiano de que não podemos evitar que se fale em termos metafóricos, isto é, em termos que não são objetivos nem descritivos, que não espelham o estado de coisas". Embora tenha trabalhado esta noção mais especificamente na obra que leva o mesmo nome (*Il pensiero debole*, 1983), ela irá reaparecer de forma expressa e diluída ao longo de toda a sua obra posterior

10 A base do niilismo de Vattimo, do ponto de vista nietzschiano/heideggeriano no qual ele afirma se colocar, consiste na "perda da crença em uma verdade objetiva em favor de uma perspectiva que concebe a verdade como efeito de poder" (Vattimo, 2004: 132), e que pode ser colocada como efeito da "morte de Deus" conforme esposada por Nietzsche. Essa posição fica mais clara em seu "adeus à verdade", que será abordado no tópico seguinte.

Referências bibliográficas

ALVES, R. *Filosofia da ciência.* 13 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BAUMAN, Z. *Legisladores e intérpretes.* Sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BERGER, P.; ZIJDERVELD, A. *Em favor da dúvida.* Como ter convicções sem se tornar um fanático. Trad. Cristina Yamagami. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CAMURÇA, M. A. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: *As religiões no Brasil.* Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 35-48.

CAPUTO, J. D. *Truth:* philosophy in transit (eBook). London: Penguin, 2013.

_____. *Sobre la religión.* Trad. espanhola Marta Gálvez. Madri: Tecnos, 2005.

COMTE-SPONVILLE, A. Tolerância. In: *Pequeno tratado das grandes virtudes.* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 123-135.

DAWKINS, R. *Deus, um delírio.* Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

FONSECA, A. B. *Relações e privilégios:* Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

GIRARD, R. *Eu via Satanás cair como um relâmpago.* Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz & Terra, 2012.

GIUMBELLI, E. Minorias religiosas. In: *As religiões no Brasil.* Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 229-247.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em 02 Nov 2013.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010 (Coleção Folha: Livros que mudaram o mundo).

MENEZES, J. *As metamorfoses do sagrado no protestantismo brasileiro:* o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Londrina (1972-2008). Dissertação (Mestrado em História Social). Londrina, UEL, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

PANOTTO, N. O medo à diferença. *Revista Novos Diálogos.* Disponível em: <www.novosdialogos.com>. Acesso em 4.11.2013.

PIERUCCI, A. F. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: *As religiões no Brasil.* Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 49-51.

RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião:* solidariedade, caridade e ironia. Trad. Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

SIMÃO, E. C. *Urgente – CPEL* [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por jonathan@ftsa.edu.br em 21 de junho de 2011.

TERRIN, A. N. A tolerância nas religiões do passado e do presente. In: *Antropologia e horizontes do sagrado.* Trad. Euclides Callone. São Paulo: Paulus, 2004, p. 334-352.

VATTIMO, G. *Adios a la verdad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2010.

_____. *Depois da cristandade*: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. São Paulo: Record, 2004.

_____. *Creer que se cree.* Buenos Aires: Editorial Paidós, 1996.

VOLTAIRE, F. A. *Tratado sobre a tolerância*. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

_____. Tolerância. In: *Os pensadores.* Dicionário filosófico. Trad. Marilena Chauí. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 290-293.

O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição

Heritage and its discontents: identity, time and destruction

José Reginaldo Santos Gonçalves

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100012

José Reginaldo Santos Gonçalves é professor titular do Departamento de Antropologia Cultural e do PPGSA do IFCS/UFRJ, e pesquisador do CNPq.

Texto recebido em 14 de maio e aprovado para publicação em 15 de maio de 2015.
Este texto foi originalmente elaborado como aula inaugural do Programa de Pós-Graduação em Bens Culturais da FGV.

A recente literatura sobre o tema "patrimônios culturais" é notavelmente extensa e não para de expandir-se. Resenhá-la é um enorme desafio para qualquer pesquisador.[1] Essa produção repercute a crescente presença social e política dessa categoria desde as últimas décadas do século passado e sua relevância nas políticas públicas e no cotidiano de diversos segmentos sociais. Um historiador no ano 2115 provavelmente vai se perguntar por que as pessoas, na virada do século XX para o XXI, se mostravam tão sensibilizadas pelas palavras "patrimônio" e "memória" e tão obcecadas pelas ações de proteção e preservação de seus "bens culturais". Que ameaça assombrava seus corações e mentes? É provável que se pergunte também como essas atitudes preservacionistas podiam conviver com catástrofes naturais e sociais tão devastadoras como as que conhecemos no mundo contemporâneo e que atingem precisamente esses objetos que são alvo de incansáveis esforços de proteção e preservação. Como entender a lógica dessas ações destrutivas sobre as quais, aparentemente, não se conseguia exercer um eficaz controle coletivo?

Atualmente, qualquer objeto material, qualquer espaço, qualquer prática social, qualquer tipo de conhecimento pode ser identificado, celebrado ou contestado como "patrimônio" por um ou mais grupos sociais. Assim como já se diagnosticou um "abuso da memória" (Todorov, 2004), o mesmo se pode dizer a respeito dessa palavra complementar, o "patrimônio", e seu caráter inflacionário (Heinich, 2009). De modo voraz a categoria estende-se para diversos domínios, e, para além dos clássicos patrimônios históricos e culturais, encontram-se os etnológicos, ecológicos, entre outros. A categoria do "intangível", por sua vez, tornou possível "patrimonializar" uma vasta gama de itens e até mesmo "pessoas", como evidencia o projeto dos "tesouros humanos vivos", programa patrocinado pela Unesco que visa a proteger e preservar indivíduos que controlam determinados saberes tradicionais que estariam sob o risco de serem esquecidos (http://www.unesco.org/culture/ich/es/tesoros-humanos-vivos).

Quais as razões desse incontrolável processo de expansão dos patrimônios no mundo contemporâneo? E, sobretudo, como entender, ao lado dessa obsessão preservacionista, a fúria destruidora que se abate sobre diversos bens culturais?

Quando precisamos de uma identidade?

Algumas categorias aparecem de modo recorrente nos discursos do patrimônio. Elas mobilizam e dão direção aos empreendimentos de preservação dos diferentes patrimônios. Assim, é comum que se assuma como um dado que os patrimônios materiais ou imateriais expressam ou representam a "identidade" de grupos e segmentos sociais. Um tipo de arquitetura, assim como uma culinária, uma atividade festiva, uma forma de artesanato ou um tipo de música, pode ser identificado como "patrimônio cultural" na medida em que é reconhecido por um grupo (e eventualmente pelo Estado) como algo que lhe é próprio, associado à sua história e, portanto, capaz de definir sua "identidade". Defender, preservar e lutar pelo reconhecimento público desse patrimônio significa lutar pela própria existência e permanência social e cultural do grupo.

A partir dos anos 1980, o tema invadiu a agenda de diversos movimentos sociais. Se até aquela década, ao menos no contexto brasileiro, as discussões sobre o patrimônio restringiam-se à esfera do Estado e dos intelectuais que dirigiam as agências de preservação histórica, a partir de então o tema difundiu-se pela sociedade civil, sendo reinterpretado e utilizado por grupos e associações civis como um instrumento de luta política. A noção de "identidade" desempenha nesses processos um papel crucial.

Do ponto de vista do Estado e de suas políticas, especificamente suas políticas de patrimônio, "identificar" um grupo e seu patrimônio equivale a exercer positivamente sua função enquanto agência do poder. Por esse ângulo, a noção traz em si uma certa ambiguidade: se, por um lado, é a forma pela qual um grupo se afirma publicamente, por outro, é o modo pelo qual o Estado exerce seu controle sobre a sociedade. Segundo Michel Foucault,

> a identidade é uma das primeiras produções do poder, desse tipo de poder que conhecemos em nossa sociedade. Eu acredito muito, com efeito, na importância constitutiva das formas jurídico-político-policiais de nossa sociedade. Será que o sujeito, idêntico a si mesmo, com sua historicidade própria, sua gênese, suas continuidades, os efeitos de sua infância prolongados até o último dia de sua vida etc., não seria o produto de certo tipo de poder que se exerce sobre nós nas formas jurídicas e nas formas policiais recentes? É necessário lembrar que o poder não é um conjunto de mecanismos de negação, de recusa, de exclusão. Mas, efetivamente, ele produz. Possivelmente produz até os próprios indivíduos (Foucault, 2006: 84).

Nesse sentido, os patrimônios são menos expressões de identidades do que meios de produção de determinadas formas de autoconsciência individual e coletiva. O debate sobre os patrimônios não deve, portanto, do ponto de vista analítico, limitar-se às tarefas de descobrir, defender e preservar "identidades" supostamente dadas. Essa noção deve ser

problematizada, sendo necessário também, ao mesmo tempo, discutir a noção de "patrimônio", como ela emerge na história da modernidade e quais os perfis semânticos que ela veio a assumir. Por um lado, o "patrimônio" é uma categoria eminentemente ocidental e que acompanha a história dessa civilização (Hartog, 2003: 163-206). Mas, para que não pensemos a sua singularidade como um absoluto, talvez seja necessário reconhecer que, enquanto uma categoria, ela pode ser encontrada, de formas diferenciadas, em outras sociedades ou culturas. É possível contra-argumentar e dizer que isto significa levar longe demais o reconhecimento da sua presença. Mas, se contornamos essa discussão, o que importa efetivamente é explorar, comparativamente, as diferenças entre essas concepções.

Desse modo, o que está em jogo nesses contextos "não ocidentais" ou "não modernos", quando consideramos as "concepções nativas" de patrimônio, não é necessariamente a "identidade" dos povos e grupos sociais cujos objetos e modos de vida são alvos de processos de patrimonialização por agências ocidentais. Eles não estão, como os homens e as mulheres da modernidade ocidental, preocupados em buscar uma "identidade" que residiria no fundo de suas experiências individuais e coletivas. Pelo menos, não nos termos em que o Ocidente moderno formula e busca responder a essa questão. Trata-se, antes, da forma como esses povos e grupos se situam em suas relações com a ordem cosmológica, natural e social, preocupados em interagir com as diversas entidades do universo: os deuses, os mortos, os antepassados, os parentes, os vizinhos, os animais, as plantas etc. Do ponto de vista de suas cosmologias, eles existem individual e coletivamente na medida em que fazem parte dessa extensa rede de relações de troca. Nesse sentido, descobrir e defender sua "identidade" não é necessariamente, para eles, um problema. Esta é, na verdade, uma preocupação presente nos discursos e políticas de patrimônio que lhes são impostos quando, sempre com as melhores intenções, se busca preservar seu "patrimônio" e ainda classificá-lo como "patrimônio da humanidade". Vale assinalar, no entanto, que essa consciência da "identidade" não é inteiramente estranha à sua experiência e pode também ser partilhada por eles em diversas situações sociais. Isso acontece quando eles se apropriam dos modernos discursos e políticas de patrimônio e se organizam em movimentos sociais para defender o que chamam de sua "cultura", quando se organizam para construir museus que expressariam a sua "identidade" e sua "memória".

Assim, no contexto brasileiro das recentes políticas patrimoniais para as culturas populares, foi conduzido há alguns anos pelo IPHAN o processo de registro do "ofício" das "baianas de acarajé", o que levou ao seu reconhecimento jurídico como "patrimônio imaterial" (http://portal.iphan.gov.br/montarDetalheConteudo.do?id=17750&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional). Em seu livro *Baianas de acarajé: comida e patrimônio no Rio de Janeiro* (2011), Nina Pinheiro Bitar analisa esse processo de registro e explora o ponto

de vista das "baianas" sobre sua transformação em "patrimônio imaterial". Um dos pontos centrais de sua análise consiste em mostrar que, do ponto de vista delas, sua atividade não se restringe a aspectos estritamente culinários, comerciais ou identitários. Ou seja: não se trata, estritamente falando, de um "ofício" ou da defesa de uma "identidade", mas de uma "obrigação", no sentido mágico e religioso. As baianas que aparecem nessa pesquisa entendem sua atividade como uma relação de dádiva e contra-dádiva com uma determinada entidade do candomblé: Iansã. As atividades de preparação e de venda do acarajé permeiam essas relações. Os pontos de venda não são escolhidos arbitrariamente ou por razões comerciais, mas indicados ao indivíduo por essa divindade. A relação com parte da clientela confunde-se com a atividade dessas baianas enquanto pessoas "do santo". As relações que, no espaço público da cidade, elas estabelecem com mendigos, assaltantes, crianças de rua são pensadas a partir de categorias religiosas. Elas os classificam como o "povo da rua" e, como tal, são respeitados. A rua não é apenas o espaço da cidadania nem o espaço físico planejado pelos urbanistas. É também o universo de personagens ligados ao universo das religiões afro-brasileiras.

Assinale-se, no entanto, que essa concepção não impede que elas assumam positivamente sua condição de "patrimônio imaterial" e usem politicamente a noção de "identidade" para garantir sua reprodução no universo da rua, especialmente em oposição aos "camelôs". Elas afirmam: "agora que somos patrimônio..., não podemos ser tratadas como qualquer um. Não somos cozinheiras e nem camelôs, somos 'baianas de acarajé'" (Bittar, 2011).

Como vimos ao conduzir nossa observação para o interior desse universo sociocultural, constatamos que a noção individualizada de "identidade" perde sua centralidade, sendo substituída por uma autopercepção relacional definida pelas trocas com uma entidade religiosa. Nessas trocas importa não exatamente o produto acabado da atividade (o acarajé como um emblema da "identidade" desse grupo social ou sua atividade como um "ofício"), mas todo o extenso processo social de produção e consumo envolvendo a destruição ou transformação das matérias primas necessárias àquela atividade culinária. Nesse processo emergem as relações das "baianas" com os fornecedores dessas matérias primas, com seus clientes e com a entidade protetora. Já nas relações com o IPHAN e com outros órgãos do Estado, nas relações com associações civis, elas operam com categorias tais como "identidade", "ofício" e "patrimônio", usando-as como instrumentos para seu reconhecimento social e político.

O patrimônio e o tempo

Outra categoria que permeia os discursos do patrimônio é a noção de "perda". Nos discursos do patrimônio brasileiro, ela aparece de modo recorrente. Intelectuais como

Rodrigo Melo Franco de Andrade (1898-1969) e Aloisio Magalhães (1927-1982), obcecados por uma "identidade nacional brasileira", defenderam de modo admirável o chamado patrimônio histórico e cultural brasileiro (Gonçalves, [1996] 2004; Fonseca, 1997 ; Rubino, 1991; Santos, 1992; Chuva, 2009). Em suas concepções, o patrimônio é percebido a partir de uma condição de possível "perda", cabendo às agencias de preservação resgatá-lo de um suposto processo de declínio e desaparecimento (Gonçalves, [1996] 2004). Nesses discursos, o patrimônio aparece como um dado individualizado, um objeto que pode ser nitidamente identificado, definido juridicamente e, portanto, preservado, embora sob a perene condição de possível perda de sua forma original ou de sua "autenticidade". Os que assumem esse discurso situam-se numa determinada concepção de tempo histórico, um tempo progressivo, no qual o futuro é um fim absoluto, percebendo-se o presente ora como uma fonte de destruição do passado (daí o risco da "perda"), ora como um campo de possibilidades para construir o futuro, em especial o futuro nacional.

É difícil encontrar essa obsessão por uma suposta "perda" nas concepções de patrimônio que comentávamos há pouco, entre as "baianas de acarajé". Em suas relações de dádiva e contradádiva com Iansã, elas buscam assegurar bons resultados, mas não necessariamente preservar um patrimônio que estaria sob o risco de "perda". Em outras palavras, se é verdade que toda formação social partilha alguma concepção de patrimônio, esta não está necessariamente vinculada a uma busca de "identidade" nem associada a um sentimento de "perda". Essa obsessão parece ser uma singularidade do Ocidente moderno e, mais precisamente, de sua concepção de "tempo histórico".

Ao explorarmos os usos sociais dessas categorias, podemos elaborar um entendimento do "patrimônio" que nos permitirá transitar entre os diferentes universos socioculturais, entre os diferentes perfis semânticos que essa categoria pode assumir, seja historicamente, seja geograficamente. Uma hipótese para viabilizar essa tradução consiste em pensar os patrimônios como sistemas de relações sociais e simbólicas capazes de operar uma mediação sensível entre o passado, o presente e o futuro (Gonçalves, 2010). Essa hipótese encontra sustentação nos estudos produzidos pelo historiador François Hartog, que tem se dedicado a refletir sobre os recentes processos de transformação em nossos modos de experimentar o tempo e suas repercussões na produção historiográfica e, especificamente, nos discursos do patrimônio (Hartog, 2003). Os patrimônios são percebidos como "sintomas" de nossas experiências do tempo: ao descrever e analisar suas variações históricas e geográficas, estaríamos na verdade comparando formas diversas de se experimentar o tempo (Hartog, 2003). Para ele, a expansão extraordinária dos patrimônios no mundo contemporâneo deve ser entendida como o sintoma de uma crise nas formas como experimentamos as relações entre passado, presente e futuro.

Essa expansão consiste na crise de um determinado "regime de historicidade", o regime "modernista" ou "futurista", que se caracteriza pela valorização positiva do "futuro". Esse regime estaria, de certo modo, sendo substituído por um outro, no qual o "presente" é fortemente valorizado: o regime "presentista" (Hartog, 2003). Nesse novo regime, o passado seria obsessivamente reproduzido como objeto de fruição, mas não como base para uma projeção positiva no futuro.

Nessa perspectiva, aquilo que chamamos de "tempo histórico", o tempo representado como uma flecha cuja ponta está projetada no futuro, não seria algo natural, mas sim uma categoria sujeita, ela própria, a transformações históricas. A moderna concepção do tempo histórico emerge a partir do século XVIII e se contrapõe ao "regime clássico" de representação do tempo. Neste último, se reconhecia uma continuidade entre o passado, o presente e o futuro, e por isso mesmo o passado era visto como fonte de iluminação, como um guia para a vida presente, e a história podia então ser considerada como "mestra da vida" (Hartog, 2003: 11-32). Já o regime moderno de representação do tempo histórico toma como ponto de partida uma assimetria entre o passado e o presente. O passado passa a ser considerado um universo obscuro do qual não emanaria nenhuma luz sobre o presente. Não por acaso, a noção moderna de patrimônio (juntamente com os Estados nacionais) juntamente com o sentimento coletivo de que esse patrimônio estava sob ameaça de destruição emergiram nesse contexto de final do século XVIII e final do século XIX (Fumaroli, 1997: 101-116; Harrison, 2013: 42-67).

O regime "presentista" representa, para Hartog, uma crise dessa valorização positiva do futuro e, consequentemente, uma ênfase excessiva no presente. O futuro vem a ser inibido em favor de um passado que invade o presente na forma de "patrimônios", ou na forma de objetos e formas de vida que são colecionados e expostos em museus e em espaços musealisados das cidades, para serem apreciados e consumidos num presente que se configura como eterno (Hartog, 2003: 207-218).

Essa crise em nossa experiência moderna do tempo já havia sido assinalada por Lévi-Strauss, que, numa entrevista nos anos 1980, chamava a atenção para o fato de que as sociedades ocidentais vinham experimentando o que ele chamou de "resfriamento" do tempo. Nossa obsessão pelos patrimônios estaria associada, segundo ele, a essas transformações no modo como representamos o tempo:

> Às nossas sociedades, responsáveis ou vítimas de tragédias horríveis, aterrorizadas pelos efeitos da explosão demográfica, o desemprego e outros males, um apego renascente ao patrimônio, o contato que se esforçam para retomar com suas raízes [...] dariam a ilusão, como a outras civilizações ameaçadas, que elas podem – de maneira totalmente simbólica, é óbvio – contrariar o curso da história e suspender o tempo (Lévi-Strauss, 1983: 9-10).

O florescimento extraordinário das diversas modalidades de patrimônios culturais na atualidade, nosso curioso empenho em preservar ou reconstruir objetos, lugares, prédios e formas de vida associadas ao passado talvez revele mais do que um esforço coletivo de buscar e expressar o reconhecimento de "identidades" sociais contra os supostos riscos de sua "perda". É provável que esteja em jogo um trabalho coletivo de mediar e equilibrar contradições em nosso modo contemporâneo de representar o tempo, uma concepção na qual o futuro já não brilha como o foco das esperanças utópicas, e o passado é preservado ou reconstruído na vã expectativa de parar o tempo.

Os patrimônios podem simultaneamente servir aos propósitos da indústria turística em escala planetária, às estratégias de construção de "identidades", à formação de subjetividades individuais e coletivas, às reinvindicações de natureza política e econômica por parte de grupos sociais, ou ainda a políticas de Estado. Mas em todos esses usos do patrimônio é possível perceber determinados modos de imaginar e gerir as relações entre passado, presente e futuro.

Ao nos referirmos às essas formas de experiência do tempo, vale lembrar que o patrimônio cultural brasileiro, enquanto discurso e enquanto política de Estado, emergiu, ainda nos anos 1930, sob a inspiração de intelectuais modernistas: Mário de Andrade, Rodrigo Melo Franco de Andrade, Gilberto Freyre, entre outros. Em contraste com a vanguarda europeia, o modernismo brasileiro, na perspectiva de alguns analistas, distingue-se por uma tendência conservadora que, ao invés de celebrar a ruptura, concilia passado, presente e futuro. Observe-se que alguns dos intelectuais que estiveram à frente da construção do patrimônio no Brasil e dirigiram a criação e o funcionamento do então SPHAN foram também responsáveis pelo projeto e a construção de Brasília (Chuva, 2009). Um historiador, refletindo sobre a história da arquitetura moderna no Brasil, assinala:

> Terminou o século XX, e Brasília (...) continua sendo sua cidade mais moderna; tão moderna que o traçado fundacional (o chamado Plano Piloto) foi declarado "patrimônio histórico da humanidade", para que seu caráter moderno seja preservado da passagem do tempo. De fato, Brasília não é somente a cidade mais moderna no século XX, mas, fundamentalmente, é um museu da modernidade, numa época em que a mera passagem do tempo, o atual, não é moderna e que o moderno deve ser preservado (Gorelik, 2005: 151).

Mas se o tempo atual não é mais "moderno", que tempo é esse? Qual a forma de representação desse tempo? Como experimentamos, na atualidade, as relações entre passado, presente e futuro? Que transformações ocorrem na sensibilidade coletiva, especialmente nas últimas décadas do século XX e na virada para o século XXI, que teriam alterado as atitudes

e representações em relação aos patrimônios no Brasil? Se as atitudes e representações modernistas buscavam recuperar a história e a memória com a finalidade de construir um futuro, que atitudes podemos surpreender nas últimas décadas?

Os intelectuais modernistas que, no Brasil, estiveram associados ao patrimônio tinham em vista a construção do futuro da nação e recorriam ao passado como uma fonte de inspiração para o presente. Em um de seus textos sobre o patrimônio e a identidade nacional brasileira, ainda nas primeiras décadas do IPHAN, Rodrigo Melo Franco de Andrade afirmava: "A verdade é que não somos ainda" (Gonçalves, 2004: 115). O esforço coletivo de construção do patrimônio, dirigido pelo Estado, estava justificado por esse projeto de construção de uma identidade nacional que, supostamente, ainda não existia. Décadas depois, já nos anos 1970, Aloísio Magalhães, embora operando com uma outra narrativa do patrimônio, tinha ainda como horizonte de expectativa o futuro de uma nação discursivamente construída a partir de sua "diversidade cultural" (Gonçalves, 2004). Ambos operavam num regime "moderno" ou "futurista" de representação do tempo, para usarmos aqui as categorias analíticas de Hartog (2003).

Outro aspecto a se destacar no contexto brasileiro é o fato de os intelectuais que se dedicaram ao patrimônio estarem situados no aparelho de Estado, o qual desempenhava um papel central na construção de uma identidade brasileira. A expansão recente do patrimônio está articulada a uma série de transformações nos últimos 30 anos. No plano institucional, constata-se que o Estado nacional, que durante décadas operou com certa exclusividade na elaboração e implementação das políticas de patrimônio, já não detém a mesma hegemonia. Organizações não governamentais, movimentos sociais, empresas, grupos sociais e indivíduos assumem iniciativas no sentido de reivindicar, estabelecer e contestar "patrimônios culturais". Sem deixar de ser uma agência legitimadora e apoiadora fundamental, o Estado se vê obrigado a reconhecer e a lidar com uma série de outros atores sociais engajados na identificação e preservação de patrimônios (Gonçalves, 2012).

Ao lado dessa mudança na configuração institucional, assiste-se a uma fragmentação na produção dos patrimônios, que repercute no plano discursivo. Se até os anos 1980 as narrativas estavam voltadas firmemente para a nação, e todo e qualquer bem tombado o era em função de seus vínculos com a história e a identidade nacional, nas últimas décadas, desde então patrimônios associados a diversos grupos e movimentos sociais vêm sendo reivindicados, reconhecidos ou contestados sem que os vínculos com uma "identidade nacional" sejam necessariamente colocados em primeiro plano. Observa-se uma desestabilização das concepções de patrimônio centradas na história e na identidade nacional. Até meados da penúltima década do século XX, o vocabulário da história, e especialmente da história da arte e

da arquitetura, eram centrais na construção discursiva do patrimônio. Nas últimas décadas do século XX, acompanhando a emergência dos "patrimônios imateriais", assistiu-se a uma intensificação dos usos do vocabulário da moderna antropologia social e cultural. A "concepção antropológica de cultura" tornou-se também, a exemplo do "patrimônio", um outro "grito de guerra" na luta pelo reconhecimento e pelo registro de "culturas populares".

O mercado, seja como adversário, seja como aliado, sempre esteve presente, de modo implícito ou explícito, nos discursos e políticas de patrimônio. Mas nas últimas décadas é possível perceber uma intensificação dessas relações, especialmente no que se refere ao turismo. Assim, cada lugar que vem a ser oficialmente reconhecido como "patrimônio" já é ou torna-se rapidamente uma "atração turística" (Kirschenblatt-Gimblett, 1998). Observa-se a existência de uma extensa rede de mercado associada aos discursos e políticas do patrimônio: companhias de transporte, redes de hotéis e restaurantes, visitações turísticas, festivais, comércio de *souvenirs* (postais, reproduções, fotografias, filmes, objetos), edição e circulação de jornais, revistas, livros. Curiosamente, nos discursos modernistas do patrimônio, o turismo sempre foi classificado como uma fonte de perigo, algo que deveria ser mantido à distância, na medida em que se pretendesse que o patrimônio não perdesse sua "autenticidade". Se uma determinada concepção de "autenticidade" estava associada à hegemonia e à centralidade do Estado nacional na formulação e implementação de políticas de patrimônio, essa concepção parece alterar-se em função da nova configuração institucional que vem se desenhando a partir das últimas décadas do século XX. Na atualidade, esses discursos parecem evidenciar concepções de "autenticidade" em que a ênfase é colocada não mais exclusivamente numa relação orgânica com o passado nacional, mas na própria possibilidade presente (ou "presentista") de reprodução social de diversos passados. O patrimônio oscila entre a história nacional e as memórias coletivas.

Os intelectuais que pensavam, e os que ainda pensam, em termos de uma "retórica da perda" postulam a existência de um "objeto de desejo", seja o "passado nacional", seja a "cultura popular", seja o "folclore", cuja busca revelaria a face autêntica do Brasil. Expressão de um "regime moderno de historicidade" (Hartog, 2003), a "retórica perda", em seu declínio no atual contexto marcado pelo regime "presentista", mostra-se como uma modalidade entre outras de representação do patrimônio, originalmente acoplada a um contexto institucional e a um certo regime de representação do tempo. Desse modo, é possível pensar o patrimônio não apenas como algo situado num tempo ou num espaço distante e inalcançável, mas também como um processo presente, incessante, conflituoso e interminável de reconstrução.

Assinale-se que no coração desses discursos, juntamente com a noção de "perda", insinua-se o espectro da "destruição", contra a qual se posicionam os esforços coletivos no sentido de proteger e preservar os bens culturais ameaçados. Essa destruição, no entanto, é

projetada para fora dos limites do discurso patrimonial, sendo percebida como algo externo, algo que ameaça de fora os bens materiais e imateriais visados por esse discurso. Ela pode assumir formas naturais (intempéries, catástrofes) ou sociais e históricas (guerras, atentados, o simples abandono dos bens culturais, a indiferença da população ou dos governantes), mas configura-se sempre como uma espécie de inimigo externo a ser combatido. No entanto, podemos perguntar em que medida esse inimigo não convive internamente com as próprias práticas da preservação, não somente enquanto ameaça, mas simultaneamente como fonte de criação. Sendo assim, no ato mesmo da preservação seria necessário observar o que é necessariamente destruído ou esquecido.

A destruição como categoria positiva

A "destruição" pode evidentemente assumir vários perfis semânticos. Há formas de imaginar as relações com os patrimônios onde ela é integrada positivamente, como parte interna ao processo de preservação e não como algo externo e perigoso a ser evitado e combatido. É quando podemos perceber uma espécie de destruição domesticada, onde a noção de "perda" não mais assume um papel central.

No noroeste da África, os Batamaliba são conhecidos pela sua arquitetura singular. Suas casas são especialmente apreciadas, no Ocidente, pela sua forma estética. Há alguns anos, a Unesco tombou muitas dessas casas como "patrimônio da humanidade" (http://whc.unesco.org/en/list/1140). Ocorre no entanto que, do ponto de vista nativo, as concepções de casa e de arquitetura não coincidem com as concepções ocidentais. Esse fato fica evidente em um estudo produzido pela antropóloga Suzanne Blier que explora a cosmologia subjacente a essa arquitetura (Blier, 1987). Primeiramente, as casas são construídas para abrigar famílias extensas. Além disso, são pensadas pelos Batamaliba como seres vivos. Eles as descrevem usando como referência as diversas partes e o funcionamento do corpo humano: uma casa tem cabeça, pernas, braços, boca, partes sexuais etc. Ela deve ser cuidada, alimentada, protegida, como qualquer ser humano. Cada uma das casas tem uma biografia que se confunde com a biografia do homem mais velho da família. Quando este morre, a casa tem necessariamente de ser demolida. Algumas de suas partes são usadas para os descendentes construírem uma nova casa.

Pensar a casa como uma entidade viva, semelhante a um ser humano, dotada de órgãos e de uma força vital como aquela que é encontrada nos seres humanos, é algo comum a muitas das chamadas sociedades primitivas e se faz presente também, embora de forma diferenciada, nas grandes civilizações tradicionais.[2] Em termos esquemáticos, podemos dizer que, nesses contextos, a "arquitetura" é pensada como uma atividade que pressupõe conexões vivas com

o cosmo, com a natureza, com a sociedade, com a biografia e com o corpo dos indivíduos. Para esses povos, aquilo que nós ocidentais chamamos de "arquitetura" não é imaginado como algo que se define exclusivamente pela sua forma técnica ou utilitária (um abrigo contra as intempéries e contra os animais), nem exclusivamente pela sua forma estética, pelo seu estilo. Trata-se de uma forma total, e, portanto, os homens e mulheres que as habitam na verdade estão habitando o cosmo, uma vez que cada casa é construída como uma espécie de microcosmo do universo. Em resumo, a casa é uma representação sensível da ordem universal, como sugerem os estudos clássicos de Marcel Mauss (2003) e de Pierre Bourdieu (1972), respectivamente sobre os Inuit, no noroeste americano, e sobre os Kabila no norte da Argélia.

Diante desses fatos, cabe a pergunta: como preservar essas casas como "patrimônio", nos termos em que os representantes da Unesco entendem essa categoria? Afinal, para os Batammaliba, sua concepção de patrimônio inclui necessariamente a construção, a manutenção e a *destruição* ritual da casa. Esse processo é equivalente ao nascimento, à formação e à morte de um ser humano e, portanto, implica a geração e os cuidados com a casa enquanto ser vivo, considerando-se, nesse processo, também a sua morte ritualmente elaborada.

Muitos autores têm recentemente chamado a atenção para a "materialidade" de objetos e espaços, mostrando que estes não funcionam apenas como "suportes", mas também como meios de produção de formas de autoconsciência individual e coletiva (Appadurai, 2009; Küchler, 2002; Miller, 2005; Tilley, Keane, Küchler, Rowlands e Spyer, 2006; Wagner, 2010; Gonçalves, Guimarães e Bitar, 2013).[3] Alguns autores têm assinalado o "poder de agência" dos objetos materiais, chamando a atenção para o fato de que estes são capazes de desencadear efeitos na vida social (Gell, 1998). No contexto da modernidade ocidental, a destruição desses objetos e espaços aparece usualmente como algo externo à sua produção. No entanto, sabemos que objetos materiais, prédios e espaços classificados como "patrimônios" podem, ao mesmo tempo, ser alvo de um intenso e amoroso cuidado de preservação e de uma hostilidade avassaladora. São numerosos os casos de objetos, prédios e lugares destruídos em função do ódio religioso e político. Essa hostilidade é evidente no noticiário da mídia, e sua presença já inspirou reflexões sobre o ódio declarado e a atitude destrutiva frente a imagens negativamente classificadas em termos religiosos. Muitos estudos assinalam a ambivalência dessas atitudes iconoclastas, nas quais aqueles mesmos que destroem as imagens são, antes de mais nada, os que se sentem por elas ameaçados, reconhecendo-lhes assim implicitamente seu poder, a despeito de negarem violentamente esse fato (Latour, 2002 e 2009; Gamboni, 1997; Nelson e Olin, 2003).

Mesmo os discursos articulados pela "retórica da perda", conforme já tive oportunidade de assinalar, convivem com uma "perda" que é assumida como um dado, mas que na

verdade é uma construção, onde se postula a existência de uma ameaça aos bens culturais, o que leva consequentemente a concentrar os esforços no trabalho positivo da preservação. Mas, afinal, para quem a destruição de um prédio histórico deve aparecer como uma "perda"? Sem que isto signifique necessariamente a expressão de um relativismo extremado, quero acentuar que, menos que um dado natural ou social, a chamada perda decorre de um determinado "regime de historicidade" (Hartog, 2003), de um determinado modo de narrar e construir o passado (Gonçalves, 2004).

Acrescente-se que o uso dessa categoria se faz presente também num certo modo de conceber as relações entre memória, identidades e objetos materiais. Nesta concepção, a permanência desses objetos levaria necessariamente à permanência da memória e da identidade, enquanto sua destruição levaria ao esquecimento. Pressupõe-se uma necessária associação entre memória e seus suportes materiais, os quais deveriam ser preservados para que aquela se conservasse. Alguns autores têm recentemente problematizado essa relação, mostrando que não necessariamente a preservação, mas muitas vezes a destruição de objetos e espaços materiais pode ser o elemento gerador de identidades e memórias. A arte da memória transforma-se numa "arte do esquecimento" (Forty e Küchler, 1999; Küchler, 2002; Weinrich, 2001). Num estudo sobre objetos rituais que, na Melanésia, demarcam o fim de um período de luto pelos mortos, Susanne Küchler mostra que, logo em seguida ao seu uso ritual, esses objetos (*malanggan*: imagens representando indivíduos falecidos) são abandonadas para serem destruídos pelas intempéries (Küchler, 1999 e 2002). Nenhum cuidado de conservação lhes é reservado, uma vez que a memória desses mortos não está situada neles, mas sim nas elaborações narrativas dos indivíduos sobre o cerimonial. Apenas uma imagem mental é preservada. Segundo essa autora:

> Os *malanggan* documentam assim um determinado modo de esquecimento, um modo que é desencadeado ao se tornarem invisíveis as representações que operam como veículos de transmissão social. Uma vez invisíveis e publicamente esquecidos, o *malanggan* forma o recurso gerador e reprodutor de uma economia informacional na qual os direitos de propriedade incidem não sobre os objetos, mas sobre os seus 'resquícios' mentais (Küchler, 1999: 68).[4]

Diversamente do nosso modo de entender as relações entre memória e objetos materiais, onde estes são vistos como garantidores da permanência da memória e suas imagens, os usuários melanésios dos *malanggan* percebem essa relação a partir de uma separação entre imagem e objeto material (Küchler, 2002: 191). Altamente valorizados no mercado ocidental de "arte primitiva", abastecendo colecionadores e museus, esses objetos esculpidos em madeira e com vida efêmera vêm a assumir funções estéticas e de exibição museológica. Mas em

seu contexto original, onde, diferentemente dos nossos museus, eles existem precisamente pela ausência destes, como distinguir, nas relações que os indivíduos mantêm com tais objetos, o trabalho coletivo de esquecimento e o trabalho de memória?

Essa ambivalência vem sendo explorada em contextos ocidentais através de estudos recentes que analisam os significados dos trabalhos de destruição na arquitetura e na preservação histórica, mostrando como as práticas técnicas e rituais de demolição estão intimamente associadas à construção e à preservação. Focalizando as dimensões técnicas e rituais das práticas de demolição, esses estudos mostram que a chamada destruição, longe de ser uma prática simples e imediata, na verdade supõe um complexo sistema de relações sociais e de categorias, sem as quais ela não se realiza (Goyena, 2011 e 2015). Quanto ao uso cotidiano de objetos materiais, outros estudos assinalam o quanto ele está associado ao trabalho de destruição e transformação desses objetos, o que desestabiliza sua visão usual enquanto realidades estáveis e enquanto suportes de identidades igualmente estáveis (Ingold, 2000 e 2011).

Civilização e barbárie

O que podemos assinalar a partir desse conjunto de observações é o fato de que os trabalhos de esquecimento e destruição apresentam-se como elementos positivos e decisivos na produção da memória. O leitor deve lembrar-se de que em *O mal-estar na civilização* Freud defende a tese de que a civilização cobra um alto preço aos indivíduos: nada mais, nada menos do que a renúncia à satisfação de seus instintos mais elementares, entre eles a agressividade e a capacidade de destruição. Essa renúncia, sempre ambivalente, levaria a um perene mal-estar (Freud, [1930] 2010). Certamente não é meu propósito trazer uma hipótese psicanalítica para entender o patrimônio. No máximo, exploro uma analogia, uma vez que essa tese, para além dos círculos psicanalíticos, parece insinuar-se nos discursos e nas práticas sociais dos agentes envolvidos com patrimônios e museus. Resultado de uma luta interminável entre instinto de vida e instinto de morte, entre nossa capacidade de construir e nossa capacidade de destruir, o "mal-estar" que Freud diagnosticou como intrínseco à civilização remete a um difuso sentimento entre aqueles que, de algum modo, atuam na proteção, na preservação ou na destruição dos patrimônios. As práticas amorosas da preservação parecem conviver intensa e necessariamente com o ódio e a destruição. Estes, quanto mais intensamente combatidos, mais presentes se fazem, de modo explícito ou implícito.

Naturalmente vêm à nossa mente imagens muito recentes veiculadas pelos meios de comunicação, nas quais militantes do Estado Islâmico, em fevereiro de 2015, destroem peças assírias em um museu em Mosul no Iraque; e nas quais, em março do mesmo ano, o mesmo

grupo jihadista destrói, também no Iraque, o sítio arqueológico assírio de Nimrud datado de 13 mil anos antes de Cristo (http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/efe/2015/03/05/estado-islamico-destroi-sitio-arqueologico-do-seculo-xiii-ac-no-iraque.htm). Nos anos recentes, Síria e Iraque têm sido o palco de uma notável expansão dessas atividades criminosas, que geram lucros para grupos envolvidos nessas guerras. No mês de abril de 2015, um jornal da ONU no Brasil trazia a seguinte manchete: "Destruição e tráfico de bens culturais atingiram uma escala sem precedentes" (http://nacoesunidas.org/unesco-destruicao-e-trafico-culturais-atingiram-uma-escala-sem-precedentes/). A notícia focalizava especialmente Síria e Iraque. Mas em diversos meios de comunicação é possível acessar notícias numerosas a respeito de incidentes similares em diversas partes do planeta. As narrativas que a mídia nos oferece apresentam um quadro confortável, onde a "civilização" está situada do nosso lado, e a "barbárie", evidentemente, fora dos nossos limites. Mas em que medida essas práticas, odiosas e merecedoras da condenação internacional, não estariam revelando uma espécie de "lado escuro da lua", algo presente, sutil ou ostensivamente, em nosso próprio cotidiano e que evitamos reconhecer? Não seriam ódio e destruição partes inerentes aos discursos e políticas de patrimônios e museus? Não seriam os bens classificados nessa categoria e abrigados nessas instituições também resultados de atos de ódio e destruição?

Embora possamos situar esses sentimentos coletivos como dados externos, como algo que nos atinge "de fora", sua presença persistente no campo dos patrimônios e dos museus nos leva a suspeitar de que esta seja mais uma de nossas cômodas ilusões. Numa paráfrase de Walter Benjamin, para quem não havia documento de civilização que não fosse também um documento de barbárie (Benjamin, 1985: 225), talvez não haja processo de patrimonialização (e de musealização) sem alguma forma de descarte e destruição. Caberia ao pesquisador, para entender de modo mais sistemático o campo dos patrimônios e dos museus, dedicar tanta atenção às práticas de preservação quanto ao seu avesso, as práticas de destruição, as quais acompanham as primeiras como uma sombra. Se assim procedemos, é possível perceber que a noção mesma de "identidade" não apresenta de fato a estabilidade e a coerência que muitas vezes lhes é atribuída. Os objetos e espaços materiais que a "representam" não conhecem necessariamente a solidez e a determinação que lhes atribuímos, uma vez que, ao serem construídos, usados, reconstruídos e preservados, sofrem simultaneamente os efeitos constantes da destruição, na medida mesmo em que são permanentemente transformados (Ingold, 2000 e 2011). Nos processos de produção social das identidades, estas não resultam de um exclusivo trabalho coletivo de construção e preservação, uma vez que as práticas de destruição lhes são igualmente indispensáveis. No plano individual ou coletivo, somos, antes de tudo, o que esquecemos e descartamos.

Notas

1 Para uma apreciação dos contextos francês e anglo-americano, ver Nora (1997, 1997a), Hartog (2003), Leniaud (2002, 2013), Smith (2006), Benton (2010), Gillman (2010), Harrison (2010, 2013), Assmann (2011), Smith (2006), Heinich (2009), e Olick, Vinitzky-Serouss e Levy (2011). Para o contexto brasileiro, ver, entre outros, Arantes (1984, 2000), Abreu e Chagas (2010), Abreu, Chagas e Santos (2007), Lima Filho, Eckert e Beltrão (2007), Tamaso e Lima Filho (2012), e Gonçalves, Bitar e Guimarães (2013).

2 Exemplos semelhantes são encontrados numa outra área etnográfica, no Sudeste Asiático, num grupo cuja arquitetura foi estudada pela antropóloga Roxana Waterson: *The living house: an anthropology of architecture in South-East Asia* (2000).

3 Para uma interessante problematização das recentes teses sobre a categoria "materialidade", ver Ingold (2011: 19-32).

4 "*Malanggan* thus documents a mode of forgetting, a mode brought about through rendering invisible the representations that act as temporary vehicles of social transmission. Once invisible and publicly forgotten, *malanggan* forms the generative and reproductive resource of an information-based economy in which the proprietary right pertain not to objects, but to their mental 'remains'." (Küchler: 68).

Referências bibliográficas

ABREU, Regina & CHAGAS, Mário (orgs.). *Patrimônio e memória: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010 [2003].

_____, _____ & SEPULVEDA, Myrian (orgs). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Iphan/ Garamond. 2007, Col. Museu, Memória e Cidadania.

APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: a mercadoria sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Eduff 2009.

ARANTES, Antonio Augusto. *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Paisagens paulistanas: transformações do espaço público*. Campinas: Unicamp, 2000.

ASSMANN, Aleida. *Cultural memory and western civilization. Functions, media, archives*. Cambridge University Press, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, v. I, 1985.

BENTON, Tim (ed.). *Understanding heritage and memory*. Manchester University Press, 2010.

BITAR, Nina. *Baianas de acarajé: comida e patrimônio no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.

BLIER, Suzanne. *The anatomy of architecture: ontology and metaphor in Batammaliba architectural expression*. Cambridge University Press, 1997.

BOURDIEU, Pierre. La maison Kabyle ou le monde renversé. In: *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Librairie Droz, 1972, p. 45-70.

CHUVA, Marcia. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

FUMAROLI, Marc. Jalons pour une hisotoire littéraire du patrimoine. In: NORA, Pierre (org.). *Science et conscience du patrimoine*. Paris: Fayard, 1997.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/MINC-IPHAN, 1997.

FOUCAULT, Michel. Sou um pirotécnico. In: POL-DROIT, Roger (org.). *Michel Foucault: entrevistas*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 67-102.

FORTY, Adrian & KUCHLER, Susanne (orgs.). *The art of forgetting: materializing culture*. Oxford: Berg, 1999.

GAMBONI, Dario. *The destruction of art: iconoclasm and vandalism since the French Revolution*. London: Reaktion Books, 1997.

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendom Press, 1998.

GILLMAN, Derek. *The idea of cultural heritage*. Cambridge University Press, 2010.

GORELIK, Adrian. *Das vanguardas a Brasília: cultura urbana e arquitetura na América Latina*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: discurso nacionalista e patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro. Editora da UFRJ, 2004 [1996].

_____. Os limites do patrimônio In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira, ECKERT, Cornelia & BELTRÃO, Jane (orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau. ABA, Nova Letra, 2007.

_____. *Antropologia dos objetos: patrimônios, museus e coleções*. Brasília: IBRAM, 2007.

_____. Os patrimônios e o tempo. *Ciência Hoje. Revista de Divulgação Científica da SBPC*. Suplemento Trimestral. Rio de Janeiro, abril 2010.

_____. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In: TAMASO, Izabela & LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: ABA Publicações, 2012,p. 59-74.

———, GUIMARÃES, R. & BITAR, N. (orgs.). *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2013.

GOYENA, Alberto. Architecture inside out: urban transformations through the perception of demolition engeneers. *Vibrant*, 2011, v. 8, n. 2. Disponível em: http://www.vibrant.org.br/issues/v8n2/alberto-goyena-architecture-inside-out/.

_____. A demolição em 7 obras: arquitetura, patrimônio e esquecimento (tese de doutorado). Rio de Janeiro, PPGSA/IFCS/UFRJ, 2015.

HARRISON, Rodney. (ed.). *Understanding the politics of heritage*. Londres: Routledge, 2010.

———. *Heritage: critical approaches*. Londres: Routledge, 2013.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.

HEINICH, Nathalie. *La fabrique du patrimoine: de la cathédrale à la petite cuillère*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres e Nova York: Routledge, 2000.

_____. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres e Nova York: Routledge, 2011.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. *Destination culture: tourism, museums, and heritage*. Berkeley: University of California Press. 1998.

KÜCHLER, Susanne. The place of memory. In: FORTY, Adrian & KÜCHLER, Susanne (orgs.). *The art of forgetting: materializing culture*. Oxford: Berg, 1999.

———. *Malanggan: art, memory, and sacrifice*. Oxford: Berg, 2002.

LATOUR, *Bruno. Iconoclash: beyond the image wars in science, religion, and art*. Cambridge: MIT Press, 2002.

_____. *Sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: La Découverte, 2009.

LENIAUD, Jean-Michel. *Les archipels du passé: le patrimoine et son histoire*. Paris: Fayard, 2002.

_____. *Droit de cité pour le patrimoine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Un autre régard. *L'Homme*, Paris, 1983,. 33, n. 126, p. 9-10.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira, ECKERT, Cornelia & BELTRÃO, Jane (orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: ABA, Nova Letra, 2007.

MILLER, Daniel (ed.). *Materiality*. Durham and London: Duke University Press, 2005.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. SãoPaulo: Cosac&Naif, 2003.

NELSON, Robert S. & OLIN, Margaret (eds). *Monuments and memory, made and unmade*. Chicago: Chicago University Press, 2003

NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*, v. I. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Science et conscience du patrimoine*. Paris: Fayard, 1997a.

OLICK, Jeffrey K, VINITZKY-SEROUSSI & LEVY, Daniel. *The collective memory: a reader*. Oxford University Press, 2011.

RUBINO, Silvana. *As fachadas da história: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1968*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de Campinas. 1991.

SANTOS, Marisa Veloso Motta. *O tecido do tempo: a ideia de patrimônio cultural no Brasil*. (Tese de doutorado). Brasília, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 1992.

SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. Londres e Nova York: Routledge, 2006.

TAMASO, Izabela & LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: ABA Publicações, 2012.

TILLEY, C.; KEANE, W.; KÜCHLER, S.; ROWLANDS, M. & SPYER, P. (eds.). *Handbook of material culture*. London: Sage, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *L'abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 2004.

WATERSON, Roxana. *The living house: an anthropology of architecture in South East Asia*. Tokyo: Tutle Publishing, 2000.

WEINRICH, Harald. *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac&Naif, 2010.

Novos estudos sobre a cultura soviética

New studies on Soviet culture

Bruno B. Gomide

Moscow, the fourth Rome: stalinism, cosmopolitanism, and the evolution of Soviet culture, 1931-1941

Katerina Clark

Cambridge: Harvard University Press, 2011. 420 p.

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100013

Bruno B. Gomide é professor de literatura e cultura russa na Universidade de São Paulo e pesquisador do CNPq (bgomide@usp.br).

Resenha recebida em 12 de janeiro e aprovada para publicação em 27 de março de 2015.

Katerina Clark possui uma rica trajetória como professora de eslavística na Universidade de Yale. Seus livros são textos incontornáveis nos estudos russos. Entre eles, destaquemos *The Soviet novel: history as ritual* (1981), releitura inovadora do realismo socialista, e *Petersburg: crucible of cultural revolution* (1995), que apresentou a dinâmica complexa da vida intelectual na ex-capital do Império Russo. O novo livro da autora mostra que ela segue na linha de frente do que talvez seja o veio mais forte dos estudos de história cultural russa nas últimas décadas: as relações entre Estado e cultura.

Moscow, the fourth Rome é uma pesquisa brilhante sobre a cultura internacionalista gerada na capital soviética entre os anos 1930 e 1940. O título da obra necessita de elucidação para o leitor não especializado: remete à passagem de uma epístola escrita pelo monge Filoféi, de Pskóv, no começo do século XVI, na qual se anunciava um novo papel especial destinado a Moscou após a queda de Constantinopla. A cidade russa, após o período de domínio mongol, emergia como o principal centro cultural, religioso, político e militar. O verdadeiro cristianismo migrara da "segunda" Roma, tomada pelos Otomanos, e encontrara sua residência final na cidade russa, que então seria ressignificada: não mais o centro de uma região específica, mas a sede de uma nova cultura de âmbito mundial, sobre a qual repousariam diversas esperanças messiânicas e apocalípticas. Muitos séculos depois, a Moscou stalinista se apresentaria como um novo centro produtor de expectativas internacionalistas, um farol a atrair as atenções de intelectuais, artistas e viajantes.

O termo "internacionalismo" pode gerar estranheza aos que estão acostumados à ideia, corrente nos estudos gerados na Guerra Fria, do fechamento da sociedade soviética especialmente durante o período stalinista. Mas a noção de um monolito inexpugnável é precisamente o ponto que Clark quer discutir, substituindo-o por uma sociedade dinâmica (embora altamente repressiva) em suas relações internas e externas. A obra se insere em uma leva recente de estudos sobre as conexões internacionais de intelectuais e instituições soviéticas, entre as quais se destaca o livro de Michael David-Fox *Showcasing the great experiment: cultural diplomacy and Western visitors to the Soviet Union, 1921-1941* (Oxford University Press, 2012), que traça a história da VOKS, a sociedade soviética para as relações culturais com

o exterior. Os estudos de Clark e Fox se beneficiaram da abertura de arquivos russos ocorrida após o fim da União Soviética, quando os materiais de diversas instituições (além de arquivos de indivíduos particulares) se tornaram disponíveis.

Embora a riqueza da documentação seja certamente um ponto forte desses estudos, a virada fundamental, principalmente no livro de Clark, reside na radical reformulação teórica do modo como o "alto stalinismo" tem sido interpretado. A leitura tradicional, desenhada já no começo da década de 1930, ganhou força depois da Segunda Guerra, com o encorpar das teorias sobre o totalitarismo, que acabaram por se transformar no paradigma interpretativo. A sociedade e os indivíduos soviéticos (inclusive e especialmente a *intelligentsia*) ali apareciam esmagados pelo Estado, paralisados e desumanizados por uma terrível máquina repressiva, com a qual pouca ou nenhuma relação teriam (salvo na figura dos "colaboradores"). Essa vertente da historiografia, hegemônica no campo dos estudos soviéticos e ainda hoje campeã de presença em livrarias e páginas de jornal, teve o mérito inegável de apontar as incontáveis brutalidades do regime e de reconstituir minuciosamente os mecanismos do vasto aparato autoritário montado no país a partir de 1917. Sofreu, contudo, um abalo sonoro a partir de fins da década de 1970, sobretudo com as pesquisas da historiadora Sheila Fitzpatrick, que colocaram em relevo a participação social e a intensa mobilidade social que subjazia ao processo. Os trabalhos de Clark e outros pesquisadores, especialmente do mundo anglófono, constituem um passo a mais na desmontagem do paradigma totalitário. O foco dos trabalhos mais recentes é procurar relações mais complexas entre os anos "vinte" e "trinta", a atividade das vanguardas e o realismo socialista (e a ideia simplista, segundo Clark, de sua "imposição" pura e simples), intelectuais e Partido, abertura internacional e fechamento xenófobo, matizando o corte muito brusco que de hábito se faz entre esses termos.

É nessa linha que Clark irá estudar a nova capital soviética: "Alegar que a cultura soviética dos anos trinta originou-se com Stalin é personalizar excessivamente as forças que a impulsionaram (...). Stalin e o aparato partidário eram inegavelmente muito poderosos, e à medida que a década avançava, passaram cada vez mais a, de fato, encomendar e monitorar os produtos culturais (...) e a implementar seus esquemas preferidos, mas eles não eram figuras extra-sistêmicas, figuras externas ao sistema cultural, e sim colhiam e mediavam, de modo seletivo, algumas das correntes dominantes no pensamento da época" (p. 6-7). A história da cultura soviética não pode ser contada em uma narrativa linear – a substituição do iconoclasmo da vanguarda por um conformismo imposto pelo partido; ela precisa ser entendida na "simultaneidade de correntes e fenômenos díspares", em que os intelectuais possuíam "certo grau de independência (embora não necessariamente de dissidência") (p. 29), e eram "mais implicados no sistema (mesmo que em graus variados), produtos de sua época, do que

geralmente se reconhece" (p. 29). A sociedade, mesmo em meio aos piores momentos de repressão, possuía certa margem de manobra e capacidade de negociação, e a cultura soviética stalinista dialogava com antigas tradições e linhas de força que, à primeira vista, poderiam lhe parecer completamente estranhas.

Esse conjunto de argumentos é exposto principalmente por meio da trajetória de quatro intermediários, que Clark chama de "patriotas cosmopolitas": o diretor Serguei Einsenstein; o escritor e jornalista Iliá Ehrenbur; o jornalista e editor Mikhail Koltzóv; e o escritor, fotógrafo e diretor Serguei Tretiakóv. A trajetória deles entrecruza-se com a de Lukács, Brecht, Bakhtin e de personagens importantes das relações culturais entre a União Soviética e o Ocidente, em nove capítulos que apresentam as conexões entre Berlim e Moscou no começo da década de 1930, com uma reavaliação da famosa viagem de Benjamin à capital russa ("The author as producer: cultural revolution in Berlin and Moscou"); o papel fundamental do livro e da literatura na cultura stalinista ("Moscow, the lettered city", sugerindo, inclusive, um instigante paralelo com ideias de Angel Rama sobre a cidade latino-americana); o papel da arquitetura no remodelamento da capital soviética ("The return of the aesthetic") e das viagens ("The traveling mode and the horizon of identity"); as noções de "Literatura mundial" e "Cultura mundial" em meados da década ("'World literature'/'World culture' and the era of the Popular Front,"); os elementos teatrais presentes nos julgamentos-espetáculo e na campanha antiformalista ("Face and mask: theatricality and identity in the era of the Show Trials"); o élan específico do envolvimento com a Guerra Civil Espanhola ("Love and death in the time of the Spanish Civil War"); a função do sublime em narrativas características, no cinema e na literatura, da cultura stalinista ("The imperial sublime"); e a intensa discussão, em diversos órgãos literários e instituições, sobre os gêneros épico e lírico e sua adequação à nova cultura ("The battle over the genres").

A simples indicação dos temas dos capítulos dá uma ideia da extraordinária quantidade de sugestões de pesquisa que o livro contém. De modo geral, a escassa historiografia brasileira sobre a cultura da Rússia soviética ainda desconhece as questões centrais trazidas pela obra de Clark.

Mulheres, beneficência e loucura: uma história social com perspectiva de gênero

Women, charity and insanity: a social history from the perspective of gender

Anahí Guadalupe Pagnoni

La casa de las Locas: una historia social del Hospital de Mujeres Dementes: Buenos Aires, 1852-1890

Valeria Silvina Pita

Rosario: Prehistoria Ediciones, 2012

http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100014

Anahí Guadalupe Pagnoni é professora de História da Facultad de Humanidades y Arte – Universidad Nacional de Rosario (anahipagnoni@hotmail.com).

Resenha recebida em 12 de novembro de 2014 e aprovada para publicação em 27 de março de 2015.

A autora explora o surgimento e a constituição do primeiro manicômio de mulheres de Buenos Aires na segunda metade do século XIX. O livro se situa historiograficamente na história social com perspectiva de gênero, com o objetivo de restituir as mulheres à história e refletir sobre como o gênero e as relações entre homens e mulheres uniram perspectivas e práticas no passado. Pita incorpora as leituras da historiografía social latino-americana sobre Michel Foucault e Robert Castel com respeito ao controle social e à incorporação de novos atores sociais, para além dos trabalhadores. E nesta chave ela traz uma contribuição ao examinar o grau de efetividade das políticas de controle social e seu impacto nas vidas dos destinatários.

Em 1854, as damas portenhas integrantes da Sociedad de Beneficencia valeram-se das vicissitudes políticas que a província atravessava para concretizar um acalentado projeto. Ao se encarregarem do Hospital de Mujeres de la Ciudad de Buenos Aires, elas se dispuseram a criar um hospício próprio para as mulheres consideradas dementes. A causa das mulheres dementes foi tomada como estandarte da caridade pública, e com ela as damas da beneficência lograram não só abrir o hospício como convertê-lo numa questão política que deveria ser apoiada pelo governo portenho. A estratégia usada pelas damas para se (re)colocarem no mapa político portenho posterior à Batalha de Caseros (re)posicionou o papel social da beneficência pública perante as novas autoridades.

Por esses motivos, Pita não compartilha a visão historiográfica que considera a Sociedad de Damas de Beneficencia como uma instituição privada à margem da organização governamental, que apenas recebia apoio financeiro do Estado. A autora (re)define o papel social da associação como uma agência estatal composta por mulheres da elite portenha que se refugiou na órbita política provincial para logo passar à estatal. Ela mostra como as sucessivas gerações de damas da beneficência, com base na sua função de administradoras do Hospício, construíram um espaço de participação na conformação da estrutura do Estado. Da mesma forma, seu papel público sob o amparo de uma administração do Estado lhes permitiu tomar decisões de ordem coletiva, bem como controlar recursos. Numa sociedade em que os postos políticos eram de domínio masculino, a atuação ativa das "damas" no mundo associativo complexifica nossa visão da construção da mulher como sujeito da participação política.

Por outro lado, a batalha das damas se travou não só na vida pública, como no interior do manicômio. A tarefa de organização do hospício não foi simples; exigiu que se acomodassem as opiniões contrárias das participantes, seus conflitos, e que se chegasse a um acordo quanto à base do programa assistencial. As práticas e intervenções dessas mulheres poderosas com suas distintas iniciativas na vida social determinavam quem seria incluído e excluído delas, qual era a forma de ajuda aos pobres e como elas viam a sua ação na beneficência pública. Seu pertencimento à elite portenha nos mostra de que maneira essa classe social voltou a dar sentido aos parâmetros da exclusão social. Os acordos, negociações e contendas que as envolvem lançam luz sobre como o Estado ensaiava respostas diante da marginalidade, da doença e da pobreza.

Pita transita pelos pavilhões do hospício para indagar quem e em que condições era confinada ali. Essas perguntas expõem diante dos nossos olhos o cotidiano do lugar, um espaço de experiências onde, entre o consenso e a disputa, se manifesta um conjunto de práticas próprias do confinamento. Os fragmentos da vida em reclusão das doentes são pacientemente alinhavados com a ajuda de uma variedade de fontes pouco utilizadas em outros estudos institucionais (artigos médicos na imprensa, publicações científicas, rastros das pacientes, fichas de ingresso, diagnósticos de loucura etc.). Esses indícios configuram a rede de que fazem parte as "dementes" e seus responsáveis, tanto as damas da beneficência quanto suas cuidadoras, médicos e diferentes membros do Estado.

A loucura foi utilizada para difundir um discurso e uma intervenção médica que a ligou à periculosidade social. A partir de 1860 o conjunto de excluídas adquiriu novas dimensões, quando os juízes aprovaram o cumprimento de condenações penais na instituição. Um novo grupo de mulheres, as rés, veio aumentar o número internas. A presença das presas na instituição desencadeou a disputa entre as damas da beneficência e os juízes provinciais para determinar que tipo de mulheres deveria se internar. Invisíveis do lado de fora, heterogêneas do lado de dentro, cada paciente era uma história de como esconder, atrás dos muros, a pobreza. As damas e o Estado, através do confinamento, trataram de reprimir um amplo grupo de mulheres marginais, influindo na correção de suas condutas e ao mesmo tempo dando uma resposta à pobreza urbana. Pita dialoga com as notícias historiográficas de controle social para esquadrinhar o grau de efetividade das políticas do Estado e como as pessoas às quais elas se destinaram reelaboraram ou parcializaram sua influência sobre suas vidas.

No final do século XIX, as relações no interior do hospício se reconfiguraram novamente; um novo grupo de médicos havia se formado na Faculdade de Medicina e, guiado pelo alienalismo, batalhou para impor os preceitos científicos nas medidas tomadas pelo Estado para a assistência pública. A situação para as damas não ficou nada fácil; dentro da associação

havia atritos entre as integrantes, a situação política portenha sofria percalços que influíam nas instituições provinciais, e a nova corporação científica lutava para impor seus próprios preceitos na direção da instituição. Sem dúvida, as damas saíram-se bem e fortalecidas, e paulatinamente se incorporou no manicômio o ideário científico sem entrar em contradição com o papel de reclusão da loucura e da pobreza que ele vinha cumprindo.

A profissionalização médica é complexificada pela autora à luz de estudos que não viram nela um campo uniforme e sem fissuras. A velha visão de uma "ordem psiquiátrica" dominante é deixado para trás para se examinar os claro-escuros das ações das elites científicas e estatais, nem sempre unidirecionais. Pita se afasta das visões historiográfícas que postulavam um poder médico consolidado e açambarcador de recursos que impôs seus projetos de reforma e modernização. Em seu lugar, enriquece a compreensão da prática médica como um contínuo trabalho desses profissionais em diferentes locais – cátedras, Assistência Pública, periódicos etc. – para lograr um consenso capaz de dar valor à sua posição.

Por volta de 1890, momento de conclusão do livro, a velha Convalecencia se tinha transformado numa instituição nacional. O Manicômio Nacional, com a ampliação de funções, funcionários e pacientes, gerou uma série de tensões entre suas antigas encarregadas, os médicos e os representantes do poder nacional. Numa assistência pública programada com aspirações nacionais se pôs em dúvida como seus diferentes protagonistas entendiam seus sentidos, tensões, expectativas e incertezas. A Casa de las Locas complexifica e permite visualizar uma história que todos conhecemos mas que sempre tinha sido enfocada a partir de um único ponto. O hospício, em sua relação com uma sociedade em contínua transformação, influiu na construção de um Estado insipiente que requeria um arcabouço assistencial. Em seu papel de agente estatal, o manicômio marcou quem e porque era apta a fazer parte da nova cidadania política. Para nos encontrarmos com as damas e as loucas, devemos apenas transpor os muros...

Lista de Pareceristas/Número 55/Religião

André Roberto de Arruda Machado (UNIFESP)
Andrea Slemian (UNIFESP)
Angela Maria de Castro Gomes (UFRJ)
Antônio Mendes da Costa Braga (UNESP)
Aurenéa Maria de Oliveira (UFPE)
Bernardo Borges Buarque de Hollanda (CPDOC/FGV)
Bryan Pitts (Pós-Doc Duke University/EUA)
Cândido Moreira Rodrigues (UFMT)
Carlos Alberto Steil (UFRGS)
Daniela Borja Bessa (FBMG)
Elisangela Oliveira Ferreira (UNEB)
Eunícia Barros Barcelos Fernandes (PUC-Rio)
Fabrícia Carla Viviani (IFMS e UFSCar)
Fernando Torres Londoño (PUC-SP)
Flávio Munhoz Sofiati (UFG)
Francisco Rüdiger (UFRGS)
Gabriela dos Reis Sampaio (UFBA)
Gizele Zanotto (UPF)
Isabel Maria Ventura Morujão de Beires (Universidade de Porto/POR)
James Naylor Green (Brown University)
Jan French (University of Richmond/EUA)
Jessie Jane Vieira de Sousa (UFRJ)
Jocélio Teles dos Santos (UFBA)
Joêzer de Souza Mendonça (PUCPR)
John D. French (Duke University)
Julia O'Donnell (IFCS/UFRJ)
Leandro Karnal (UNICAMP)
Letícia Carvalho de Mesquita Ferreira (CPDOC/FGV)
Lorena Almeida Gill (UFPel)

Lyndon de Araújo Santos (UFMA)
Magali do Nascimento Cunha (UMESP)
Marcelo Martins Barreira (UFES)
Marcos Gonçalves (UFPR)
Maria Antonieta Antonacci (PUC-SP)
Maria das Graças de Loiola Madeira (UFAL)
Marta Rosa Amoroso (USP)
Norberto Osvaldo Ferreras (UFF)
Omar Acha (UBA/ARG)
Paolo Cugini (Faculdade Arquidiocesana de Feira de Santana)
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)
Renato Augusto Carneiro Junior (Museu Paranaense)
Renato Cancian (UFSCar)
Ronaldo Vainfas (UFF)
Samuel Silva Rodrigues de Oliveira (IFNMG)
Sandra Duarte de Souza (Universidade Metodista de São Paulo)
Sharyse Piroupo do Amaral (UEFS)
Wellington Teodoro da Silva (PUC-Minas)
Wilton Carlos Lima da Silva (UNESP)
Zwinglio Mota Dias (UFJF)

Instruções aos colaboradores

A revista *Estudos Históricos* aceitará somente trabalhos inéditos sob a forma de artigos, resenhas e balanços bibliográficos. Todos os artigos apresentados aos Editores serão submetidos a dois pareceristas para que emitam sua avaliação. Será mantido sigilo quanto à identidade tanto destes quanto dos autores. Em caso de desacordo entre os pareceres, ou de conflito de interesses, os Editores enviarão o texto a um terceiro consultor. Os pareceres poderão recomendar: a) a aceitação integral do texto; b) a recusa integral; c) a aceitação com reformulações, sendo o texto, neste caso, reenviado ao autor para as alterações.

A decisão final sobre a publicação ou não do manuscrito será sempre dos Editores, que se reservam o direito de solicitar, igualmente, alterações nos originais. As alterações referentes à padronização e redação, introduzidas pelos próprios Editores, visarão sempre a manter a homogeneidade e a qualidade da revista, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores. Os artigos expressarão, assim, única e exclusivamente, as opiniões e conclusões de seus autores. Os textos em língua estrangeira, quando aceitos pelos Editores, serão traduzidos para o português.

Todo artigo enviado à revista deverá ser acompanhado de uma lista de até seis palavras-chave que identifiquem os principais assuntos tratados e de um resumo informativo em português, com versões em inglês e francês, com 100 palavras no máximo, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.

Caso o artigo resulte de pesquisa subvencionada por agência financiadora, esta deverá ser mencionada. Deverão ser igualmente encaminhados aos Editores dados sobre o autor (vinculação institucional, funções que exerce, áreas de interesse, últimas publicações etc.) e duas declarações: a primeira, de responsabilidade e originalidade, e a segunda, de cessão de direitos autorais (cf. modelos infra). Os artigos publicados na revista poderão também ser disponibilizados em diferentes mídias e na Internet.

Toda correspondência referente à publicação de artigos deverá ser enviada para eh@fgv.br (preferencialmente) ou para:

Fundação Getulio Vargas /CPDOC
Secretaria da Revista Estudos Históricos
Praia de Botafogo, 190, 14º andar
22.253-900 – Rio de Janeiro – RJ

Normas para a apresentação dos originais

1. Texto – Os textos submetidos aos Editores deverão estar no formato DOC, DOCX ou RTF, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A4. Nesse padrão, o limite dos textos será de 50 mil caracteres (com espaços) para artigos e 8 mil caracteres (com espaços) para resenhas, incluindo as notas e referências bibliográficas. O arquivo deverá ser submetido no endereço http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/index.

2. Notas e remissões bibliográficas – As notas deverão ser sucintas. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas, e sim figurar no corpo principal do texto. Na remissão deverá constar o nome do autor, seguido da data de publicação da obra e do número da página, separados por dois pontos.

Exemplos: Segundo Cassirer (1979: 46), a síntese e a produção pelo saber...
O eu que enuncia "eu" (Benveniste, 1972: 32)...

3. Referências bibliográficas – As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética. Deverão obedecer às normas da NBR 6023: 2002, conforme os seguintes modelos:

1) tratando-se de livro: a) sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome; b) título da obra (itálico); c) nº da edição; d) local de publicação; e) nome da editora; f) data de publicação.

Exemplo: BACHELARD, Gaston. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: Librairie José Corti, 1984.

2) tratando-se de artigo: a) sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome; b) título do artigo; c) nome do periódico por extenso (itálico); e) local de publicação; f) volume e nº do periódico; g) data de publicação.

Exemplo: CAMARGO, Aspásia. 1984. Os usos da história oral e da história de vida: trabalhando com elites políticas. *Dados*, Rio de Janeiro, vol. 27, n. 1.

Declarações

1. Declaração de responsabilidade e originalidade

"Certifico minha responsabilidade pelo conteúdo do texto [título], concebido por mim ou com minha participação, e atesto não ter omitido quaisquer ligações ou acordos de financiamento entre mim e agências que possam ter interesse em sua publicação. Atesto igualmente que o texto acima mencionado é original e não foi nem será enviado a outro periódico, seja no formato impresso ou no eletrônico, enquanto sua publicação estiver sendo considerada pela revista *Estudos Históricos*." [Assinatura e data]

2. Declaração de cessão de direitos autorais

"Declaro que, em caso de aceitação do artigo [título], a revista *Estudos Históricos* passará a deter os direitos autorais referentes ao texto, que se tornará sua propriedade exclusiva, vedada qualquer reprodução, total ou parcial, em qualquer outra parte ou meio de divulgação, impressa ou eletrônica, sem que a prévia e necessária autorização seja solicitada por mim. Se obtida a autorização, declaro que farei constar o competente agradecimento à revista." [Assinatura e data]

estudos históricos

55 | *Religião*

Artigos

A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial | *Robert Daibert*

"Morta de amor por Deus": a vida exemplar de Dona Thomázia, uma mulher letrada e devota que morreu em Lisboa no ano do terremoto (1755) | *Eliane Fleck e Mauro Tavares*

Os apóstolos dos sertões brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX | *Alexandre de Oliveira Karsburg*

Cultura confessional e luta por direitos no mundo do trabalho: Belo Horizonte, 1909-1921 | *Deivison Amaral*

Macumba surrealista: observações de Benjamin Péret em terreiros cariocas nos anos 1930 | *Emerson Giumbelli*

Disputando a moral pública: a Ação Católica durante o primeiro governo Perón (Tucumán-Argentina, 1946-1955) | *Lucia Santos Lepera*

Uma Igreja distante de Roma: circulação internacional e gerações de missionários no Maranhão | *Wheriston Silva Neris e Ernesto Seidl*

Pensando o Brasil: discurso religioso e prática social segundo Zilda Arns | *Marcelo Thimoteo da Costa*

No sertão e na capital, salve Aparecida: peregrinações em Sergipe no tempo presente | *Magno Santos*

Da tolerância à caridade: sobre religião, laicidade e pluralismo na atualidade | *Jonathan Menezes*

Colaboração especial

O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição | *José Reginaldo Santos Gonçalves*

Resenhas

Novos estudos sobre a cultura soviética | *Bruno B. Gomide*

Mulheres, beneficência e loucura: uma história social com perspectiva de gênero | *Anahí Guadalupe Pagnoni*

ISSN 0103-2186

9 770103 218015 00001 >

Apoio

FAPERJ
Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico