
projeto **HISTÓRIA** 37

história e religiões

Nº 37
Julho/Dezembro/08

**REVISTA DO PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM HISTÓRIA
E DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

PUC-SP

educ

ISSN 0102-4442

Projeto História	São Paulo	Nº 37	p. 1 - 377	Dezembro/08
------------------	-----------	-------	------------	-------------

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfourri / PUC-SP

Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo n. 0 (1981) - . - São Paulo : EDUC, 1981-

Periodicidade: anual até 1997.
semestral a partir de 1997.

ISSN 0102-4442

1. História - Periódico. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Projeto História propõe-se a levantar problemas historiográficos a partir de temáticas interdisciplinares

CDD 19.905

Indexada em Sumários Correntes Brasileiros - ESALQ; Índice Histórico Español - Bibliografias de História de España; Centro de Información y Documentación Científica - CINDOC; American History and Life ABC - Clio - 130; Historical Abstract - ABC - Clio - 130; Hispanic American Periodical Index; Bibliographies and Indexes in Latin American and Caribbean Studies; Social Sciences Index; Info-Latinoamerica (ILA); Ulrich's International Periodicals Directory.

Coordenadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em História

Marcia Mansor D'Alessio

Chefe do Departamento de História

Denise Bernuzzi de Sant'Anna

Projeto História

Editores

Antonio Rago Filho

Heloisa de Faria Cruz

Vera Lúcia Vieira

Conselho Editorial

Adilson José Gonçalves

Afrânio Garcia (EHESS/Paris)

Alessandro Portelli (La Sapienza/Roma)

Antonio Rago Filho

Cliff Welch (GVSU/Michigan)

Denise Bernuzzi de Sant'Anna

Estefânia Canguçu Knotz Fraga

Fernando Torres-Londoño

Hermetes Reis de Araújo (UFU)

Idelle Muzart (Paris X, Nanterre)

Jean Hebrard (EHESS/Paris)

Jerusa Pires Ferreira

Márcia Mansor D'Aléssio

Maria Odila da Silva Dias

Marcos Antonio da Silva (USP)

Marion Aubrée (EHESS/Paris)

Vera Lúcia Vieira

Yvone Dias Avelno

Conselho Consultivo

Angelo Del Vecchio (Unesp)

Antonio Paulo Resende (UFPE)

Beatriz Carolina Crisório (UBA/Argentina)

Christian Castillo (UBA/Argentina)

Elias Thomé Saliba (USP)

Fernando Faria (UFF)

Hernán Veregas Delgado (UH/Cuba)

Irma Aurélio Antognazzi (UNR/Argentina)

Janaina Amado (UnB)

João José Reis (UFBA)

José Carlos Barreira (Unesp/Assis)

Margarida Souza Neves (PUC-RJ)

Maria Clementina Pereira Cunha (Unicamp)

Pablo F. Luna (Sorbonne/Paris)

Silvia Regina Ferraz Petersen (UFGRS)

Revisão de Texto em Inglês

Ricardo Iannuzzi

Editoração Eletrônica

Aline de Vasconcelo Silva, Rodrigo Pereira Chagas

Capa

Imagem: Caravaggio (Michelangelo Merisi),
Madalena em êxtase, 1606.

Arte: Antonio Rago Filho e Rodrigo P. Chagas

educ Editora da PUC-SP

Rua Monte Alegre, 971, sala 38CA

05014-001 - São Paulo - SP - Brasil

Telefone: (55) (11) 3670-8085

E-mail: educ@pucsp.br

www.pucsp.br/educ



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
---------------------------	----------

ARTIGOS

O DEBATE ENTRE HISTÓRIA E RELIGIÃO EM UMA BREVE HISTÓRIA DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: ORIGENS, ENDEREÇO ITALIANO E PERSPECTIVAS DE INVESTIGAÇÃO.....	13
---	-----------

Debate between history and religion in a brief story of religious history: the origins, the Italian address and perspectives of investigation

Adone Agnolin

A HISTÓRIA DO MENTAL DE LUCIEN FEBVRE: A ICONOGRAFIA REVELA A SENSIBILIDADE RELIGIOSA.....	41
---	-----------

Lucien Febvre's mental history: iconography reveals the religious sensitivity

Luiz Alberto Sciamarella Santanna

A ESPECIFICIDADE DO RELIGIOSO: UM DIÁLOGO ENTRE HISTORIOGRAFIA E TEOLOGIA	53
--	-----------

The specificity of the religious matters: a dialogue between historiography and theology

Virgínia A. Castro Buarque

A NOVA HISTÓRIA RELIGIOSA. A PROPÓSITO DE UM LIVRO RECENTE	65
---	-----------

A new religious history. Concerning a recent book

Antonio Paulo Benatte

A RELIGIÃO NA SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO	85
<i>Religion as in Summa Theologica by Thomas Aquinas</i>	
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento	
ANTONIO VIEIRA E ANTONIL: PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES NA AMÉRICA PORTUGUESA	95
<i>Antonio Vieira and Antonil: Practices and Representations in Portuguese America</i>	
Juarez Donizete Ambires	
O CRIPTOJUDAISMO FEMININO NO RIO DE JANEIRO (SÉCULOS XVII E XVIII)	115
<i>The Feminine Crypto-Judaism in Rio de Janeiro, Brazil (XVIIth. and XVIIIth. Centuries)</i>	
Lina Gorenstein	
IMPrensa E RELIGIOSIDADE NA BAHIA DO SÉCULO XIX: A PROCISSÃO DO SENHOR MORTO E OS FESTEJOS DA SEMANA SANTA.	139
<i>Press and religiosity in Bahia of the XIXth. Century: the Dead Lord Cortège and the Holy Week celebrations</i>	
Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti e Bárbara Maria Santos Caldeira	
DISIDENCIA RELIGIOSA Y SECULARIZACIÓN EN EL SIGLO XIX IBEROAMERICANO: CUESTIONES CONCEPTUALES Y METODOLÓGICAS	156
<i>Religious Dissent and Secularization during the XIXth. Latin-American Century: conceptual and methodological matters</i>	
Roberto di Estefano	
PROTESTANTISMO E MODERNIDADE: OS USOS E OS SENTIDOS DA EXPERIÊNCIA HISTÓRICA NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA.....	179
<i>Protestantism and modernity: uses and senses of the historical experience in Brazil and Latin-America</i>	
Lyndon de Araújo Santos	

RELIGIÃO E MAGIA NA OBRA DOS INTELECTUAIS DA UMBANDA.....	195
<i>Religion and magic in the work of umbanda's intellectuals</i>	
Artur Cesar Isaia	
HISTÓRIA E RELIGIÃO NA CONFIGURAÇÃO DO CAMPO EDUCACIONAL BRASILEIRO: ANÁLISE DA SINGULARIDADE DE UMA SITUAÇÃO-PESSOA	215
<i>History and religion in the configuration of the Brazilian educational field: analysis of the singularity of a personified situation</i>	
Marcos Cezar de Freitas	
A RELIGIOSIDADE CATÓLICA E A SANTIDADE DO MÁRTIR	237
<i>The catholic religiosity and holiness of the martyr</i>	
Solange Ramos de Andrade	
BUDISMO, MARCIALIDADE E LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA: O KUNG FU E AS DISPUTAS HISTORIOGRÁFICAS SOBRE O MOSTEIRO DE SHAOLIN.....	261
<i>Buddhism, martial traditions and legitimation of violence: the kung fu and the historiographic disputes over the monastery of Shaolin</i>	
José Otávio Aguiar Rodrigo Wolff Apolloni	
 ENTREVISTA	
O ESTUDO COMPARADO DAS RELIGIÕES: HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA.....	279
<i>Entrevista a Nicola Maria Gasbarro</i>	
Fernando Torres Londoño	
 PESQUISAS	
FRANCISCANOS NA AMAZÔNIA COLONIAL: NOTAS DE HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA.....	285
<i>Franciscan fathers in the portuguese Amazon Region (Colonial Period): Notes of history and historiography</i>	
Roberto Zahluth de Carvalho Júnior	

A ESTADUALIZAÇÃO DA HIERARQUIA ECLESIASTICA NO BRASIL: POLÍTICA E PODER NA RELAÇÃO ESTADO – IGREJA DURANTE A REPÚBLICA VELHA (1889-1930).....	294
<i>The state control of Church Hierarchy in Brazil: Politics and Power in the relation between State and Church during the Old Republic (1889-1930)</i>	
Edgar da Silva Gomes	
MILAGRES DE FREI GALVÃO EM VIDA: ALGUNS RELATOS	305
<i>Father Galvão's miracles in his lifetime: some reports</i>	
Bianca Gonçalves de Souza	
D. PAULO EVARISTO ARNS E AS PASTORAIS SOCIAIS	319
<i>D. Paulo Evaristo Arns and the social pastorals</i>	
Cátia Regina Rodrigues	
A PROPÓSITO DO ESTUDO DA TRAJETÓRIA BIOGRÁFICA COMO POSSIBILIDADE DE COMPREENSÃO HISTÓRICA: APROPRIAÇÕES ECLESIAIS DE UM BISPO EM UMA REGIÃO DE CONFLITOS NO PARANÁ	329
<i>About the study of biographic passages as a possibility for historical understanding: ecclesiastic appropriations of a bishop in a conflictant region in Paraná</i>	
Frank Antonio Mezzomo	
 RESENHAS	
NEM TUDO ERA NAGÔ	341
Cristiano Aparecido de Araújo Cruz	
Livro: PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, 2007.	
UM SACERDOTE DE IFÁ NA BAHIA OITOCENTISTA	345
Ênio José da Costa Brito	
Livro: REIS, João José. Domingos Sodré: um sacerdote africano. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.	

DO CAMPO SANTO À NECRÓPOLE	353
Jane Rodrigueiro	
Livro: RODRIGUES, Claudia. Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, 392p.	
LIBERTAÇÃO DA IDEOLOGIA: A PERSPECTIVA DE ENRIQUE DUSSEL SOBRE A HISTÓRIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	357
Lucelmo Lacerda	
Livro: DUSSEL, Enrique; Teologia da Libertação: Um panorama de seu desenvolvimento; Tradução de Francisco da Rocha Filho; Petrópolis-RJ: Vozes.	
O ABUSO SEXUAL CONTRA CRIANÇAS E JOVENS: UM PROBLEMA TRANSNACIONAL	363
Maria Lucia Vieira Violante	
Livro: FRAWLEY-O'DEA, Mary Gail. La perversión del poder – abuso sexual dentro de la Iglesia Católica. México, Lectorum, 2008, 350p.	
NOTÍCIAS DO PROGRAMA.....	367
TESES E DISSERTAÇÕES DEFENDIDAS NO SEGUNDO SEMESTRE DE 2006	371
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	373
FORMULÁRIO PARA ASSINATURA E AQUISIÇÃO DE NÚMEROS AVULSOS	375
PRÓXIMOS NÚMEROS.....	377

APRESENTAÇÃO

Nos anos 80 a historiografia brasileira assistiu à emergência do interesse dos historiadores por temáticas relacionadas com igreja, catolicismo e com as práticas e crenças religiosas tanto no passado colonial como no século XIX e XX. Rompia-se assim com certo desinteresse dos historiadores e historiadoras leigos de formação acadêmica com respeito ao religioso, constituindo uma alternativa à abordagem representada por uma historiografia de caráter eclesiástico (por vezes mais identificada com a instituição, por vezes crítica como a CEHILA), gerada ao interior das igrejas católica, metodista, luterana, baptista.

Tal interesse de novas gerações de historiadores se configurou claramente no levantamento feito pela ANPUH sobre a produção dos programas de pós-graduação na segunda metade dos anos 80 e na primeira metade dos anos 90, onde se constou um número expressivo de dissertações e teses sobre a temática religiosa. Embora se abordasse outras igrejas além da católica e outros aspectos além dos eclesiásticos, ainda se tratava de uma historiografia definida pelo estudo do cristianismo, em particular da igreja católica e de forma especial as relações desta com o Estado. Também essa primeira historiografia acadêmica se esforçava por localizar as igrejas no seu contexto histórico e por abordá-las a partir das relações travadas ao interior dos diversos grupos sociais.

Nesse início do século XXI a produção historiográfica a respeito do religioso não apenas se manteve, mas vem se ampliando regionalmente e diversificando seus temas, recortes e períodos. Expressivas revistas de História, como a *Revista Brasileira de História*, editada pela ANHPU ou a revista *Tempo*, da Universidade Federal Fluminense, só para mencionar algumas, dedicaram no início dos anos 2000 números centrados em temáticas relacionadas com religião. Em 2008 foi fundada a revista eletrônica, *Revista Brasileira de História das Religiões*, que tem editado três números por ano.

Na procura de espaços próprios para discutir a pesquisa, surgiu em 1999, por iniciativa de historiadores de diversas universidades, a *Associação Brasileira de História das Religiões*, associada à *International Association for History of Religions*, que até agora constitui um importante espaço de apresentação de pesquisas que envolvem o tema, abordadas desde a História, a Sociologia, a Antropologia e as Ciências da Religião.

Finalmente, em 2005 foi constituído ao interior de ANPUH o GT *História das Religiões e das Religiosidades* que tem-se reunido todos os anos com um número sempre crescente de comunicações sobre aspectos religiosos desde uma perspectiva histórica. Ainda, desde 2003 se realiza em Mato Grosso do Sul, a cada três anos, um *Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Cultura*, onde a presença de historiadores é expressiva.

Para o simpósio de ANPUH de 2009 em Fortaleza, foram aprovados seis simpósios centrados em análises sobre religiosidades, nos quais deverão ser apresentados mais de cem trabalhos que, além dos temas já conhecidos, devem incluir comunicações sobre religiões de origem africana, espiritismo, pentecostalismo, outras e novas práticas religiosas. Todas as regiões de Brasil aparecem através de trabalhos, que apontam para grupos consolidados, que há tempo participam dos simpósios das regionais de ANPUH. Também os períodos estudados se diversificam acontecendo o mesmo com as abordagens teóricas e metodológicas. Em grande parte essas comunicações serão apresentadas por jovens historiadores, homens e mulheres, sendo que muitos deles não seguem em termos de fé as tradições religiosas que estudam. Se isto pode ser explicado como decorrência da criação de mais cursos de pós-graduação em História nas diferentes regiões do Brasil, aponta também para o que vimos insistindo: a manutenção do interesse pela temática religiosa nas novas gerações de historiadores e historiadoras, independente de crenças ou seguimentos religiosos.

Outro fator que pode explicar o interesse crescente dos pesquisadores sobre a área é a aparente contradição entre a diminuição gradativa do que poderíamos denominar religiões tradicionais no Brasil – o catolicismo, o luteranismo e a umbanda –, conforme veem apontando todos os censos realizados nos últimos anos, e o vertiginoso crescimento do sentimento de religiosidade expresso na busca pelo sagrado, pelo divino, pela espiritualidade. Tal fenômeno, afirmam os estudiosos, não se expressa apenas no Brasil, configurando-se como um fenômeno mundial. Daí a questão: constitui tal religiosidade um contraponto a um mundo cada vez mais racionalmente explicado, o fenômeno do “desencantamento do mundo” explicado por Max Weber, ou expressa uma insegurança ante a dimensão do ainda incognoscível? Ou do irracionalismo em suas formas mundanas que atravessa a crise estrutural da sociabilidade do capital? Confunde-se com a busca de um mundo mais humanista, ante a desagregação das relações societárias, ou trata-se da manifestação de uma espiritualidade inerente à condição humana?

Pois no mundo de hoje tal ressignificação do campo do religioso, cujo entendimento a pesquisa busca, se expressa em crenças, conceitos, valores e práticas cujas denominações são tanto difusas, quanto novas ou remontam a tempos muito remotos. Se no século XIX

a perspectiva da separação entre o mundo privado e o público levou a institucionalidade religiosa a se confrontar com o Estado que se pretendia laico, naquele mesmo momento, já apontava o **autor**, tal perspectiva se punha como um falso teorema, pois o Estado era inerentemente religioso, se a população se mantivesse crente.

Tantos e tais dilemas são os que confrontam os analistas e, cuja produção, aqui no Brasil, nos remete a uma outra ordem de questões: há no Brasil um campo de produção do conhecimento que possa ser nomeado de *História das Religiões*? A produção historiográfica destes 20 anos aponta para um método que se possa diferenciar do utilizado na produção da História Cultural ou das abordagens feitas pelas Ciências da Religião? Os historiadores que trabalham com religião teríamos condições de apontar para especificidades que caracterizariam os percursos históricos das religiões entre nós? Interessa para os historiadores que pesquisamos sobre religiões no Brasil nos inscrevermos numa das tradições que se definem como História das Religiões?

Estas indagações, perseguidas a cada ano no contexto da disciplina *História das Religiões no Brasil e na América Latina*, no Programa de Pós-Graduação das Ciências da Religião da PUC, originaram, entre outras idéias, a de propor aos editores da *Revista Projeto História*, do programa de pós-graduação em História da PUC-SP, um número com o eixo *História e Religiões*. Estas perguntas a propósito de nosso campo historiográfico guiaram também a organização do Dossiê, adotando-se três critérios para selecionar os artigos: artigos gestados a partir de pesquisa ou reflexão teórica e metodológica de caráter historiográfico; artigos com reflexões teórico metodológicas que reflitam os diversos entendimentos que existem entre nós do que supõe fazer história das religiões; artigos que contemplem diversas religiões no Brasil, diversos períodos e diversas regiões.

Assim, no primeiro bloco deste número da Revista Projeto História reunimos quatro artigos com preocupações teórico metodológicas que apontam para duas tradições ou formas de abordar a História das religiões na Europa. Os artigos de Luiz Alberto Sciamarella Santanna, Virgínia A. Castro Buarque, Antonio Paulo Benatte, dialogam com autores franceses, em grande parte conhecidos dos historiadores brasileiros. Já, Adone Agnolin, examina as contribuições para o estudo das religiões da chamada escola de Roma ou escola italiana da História das Religiões, que muito pouco conhecida entre nós. Para auxiliar no entendimento desta história das religiões italiana, realizamos também uma entrevista (que abre o número) com Nicola Gasbarro, professor da Universidade de Udine e um dos atuais maiores expoentes dessa escola. Esperamos que estas contribuições possam auxiliar na reflexão teórica a propósito da História das religiões e se juntem a outros materiais já existentes.

Dando seqüência, outro conjunto de artigos foi escolhido por demonstrar como os historiadores estão trabalhando as diversas religiões e em distintos períodos. Dois deles, o de Juarez Donizete Ambires e o de Lina Gorenstein, se localizam no período colonial, o primeiro analisando as práticas e representações da sociedade na América Portuguesa no final do século XVII, através dos textos de dois jesuítas, padre Vieira e padre Antonil. Já Lina Gorenstein, examina, praticamente no mesmo período, a situação do criptojudaismo feminino no Rio de Janeiro. A seguir se encontra um conjunto de artigos sobre o século XIX e o início do século XX. O primeiro de Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti e Bárbara Maria Santos Caldeira que, servindo-se da imprensa, recuperam a visão que se tinha da procissão do Senhor Morto na Bahia do século XIX. Depois Roberto di Estefano, desde uma perspectiva ibero-americana, examina as dissidências religiosas e a secularização no século XIX. Ainda, Lyndon de Araújo Santos, também na perspectiva da América Latina, dá continuidade ao artigo anterior avançando no tempo, ao examinar os usos e sentidos conferidos ao protestantismo e a modernidade na transição do século XIX para o XX.

No artigo seguinte Arhur Cezar Isaia, trabalhando com fontes relativas à Umbanda, aponta para as relações ali evidenciadas entre ética e religião. Outros dois artigos abordam aspectos do catolicismo contemporâneo: o de Marcos Cezar de Freitas se refere à presença da religião na configuração do campo religioso brasileiro e o da Solange Ramos de Andrade trata da dimensão martirial das recentes devoções populares. Finalmente José Otávio Aguiar e Rodrigo Wolff Apolloni, trabalhando também com o século XX, introduzem a consideração de outra expressão religiosa presente entre nós: o budismo, considerado através da influência nas artes marciais da tradição do mosteiro de Shaolin no Brasil.

Pretendemos suprir carências de artigos sobre religiões como o Candomblé e outros importantes universos religiosos, com as comunicações de pesquisa e as resenhas. Esperamos assim estar, pois, contribuindo para a consolidação e o fortalecimento da pesquisa em História das Religiões.

Fernando Torres-Londoño (Organização)

O DEBATE ENTRE HISTÓRIA E RELIGIÃO EM UMA BREVE HISTÓRIA DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: ORIGENS, ENDEREÇO ITALIANO E PERSPECTIVAS DE INVESTIGAÇÃO

Adone Agnolin

Resumo

Com o presente artigo pretendemos apresentar, primeiramente, o percurso sumário dentro do qual se originou a específica trajetória de investigação da escola italiana de História das Religiões, a partir de sua postura crítica frente à vertente sistemática e àquela da fenomenologia religiosa. Essa primeira parte serve ao escopo de historicizar, minimamente, a própria disciplina, antes de apontar, na segunda parte, para as peculiaridades, os objetivos e os instrumentos precípuos da História das Religiões propriamente dita. Levando em consideração as origens mais gerais da disciplina e apontando para a especificidade do endereço de estudos italiano, delinearemos, então, algumas perspectivas de investigação tendo em vista destacar como a abordagem metodológica de estudos histórico-religiosos, nascida na Itália com a obra pioneira de Pettazzoni, problematiza significativamente a relação e o debate entre História e Religião.

Palavras-chave

História das Religiões; Fenomenologia religiosa; Comparação histórico-religiosa; História.

Abstract

In the present article we intend to present, at first, the summary route within which has been originated the specific investigative trajectory of the Italian school about History of the Religions, departing from its critical posture in face of both the systematic tendency and that one of the religious phenomenology. The first part benefits the goal of historicizing, at least, the discipline itself, and then focusing the peculiarities, in the second part, as well as the objectives and the essential instruments of the History of the Religions. Taking into consideration the general origins of the discipline, and pointing out the specific aspects of the Italian address of studies, we will outline some perspectives of investigation, aiming to highlight how the methodological approach of historical-religious studies, born in Italy with Pettazzoni's pioneer work, expressively designs the problems of relation and debate between History and Religion.

Keywords

History of the Religions; religious phenomenology; historical-religious comparison; History.

Para responder ao objetivo proposto pela presente Revista – o debate e a relação entre História e Religião –, no presente artigo, escolhemos de apontar, mesmo que esquematicamente, para uma síntese da metodologia de estudos da assim chamada “Escola Italiana de História das Religiões”. Levando brevemente em consideração as origens mais gerais da disciplina e apontando para a especificidade do endereço de estudos italiano, delinearemos algumas perspectivas de investigação tendo em vista destacar como a abordagem metodológica de estudos histórico-religiosos, nascida na Itália com a obra pioneira de Pettazzoni, problematiza significativamente a relação e o debate entre História e Religião.

De fato, contra a proposta de abordar a Religião no singular, porque entendida e conceituada enquanto objeto sólido, a metodologia histórico-religiosa italiana vem se destacando por um pressuposto prioritário, necessário e fundamental: aquele de uma “des-objetivação” da Religião que, portanto, é projetada numa perspectiva comparativa (e, então, plural) e histórica (isto é, relacional). Esta operação de historicização do próprio conceito de Religião, antes, enquanto instrumento fundamental para constituir uma comparabilidade das religiões, depois, é o significado mais peculiar conexo e sintetizado no nome da disciplina: História das Religiões.

Tentaremos realizar esse breve percurso, sem perder de vista esses objetivos analíticos, realizando, com o presente texto, uma operação de costura das específicas introduções que elaboramos para a organização dos quatro volumes da tradução brasileira, sob nossa coordenação, do *Manuale di Storia delle Religioni* [*Manual de História das Religiões*]². Partindo de um necessário remanejamento da ordem das introduções apresentadas naqueles volumes, com o presente artigo pretendemos apresentar, portanto, o percurso sumário dentro do qual se originou a específica trajetória de investigação da escola italiana de História das Religiões, a partir de sua postura crítica frente à vertente sistemática, de Max Müller, Edward Burnett Tylor, Émile Durkheim,³ e à vertente fenomenologista ou essencialista, de Rudolf Otto,⁴ Gerard Van der Leeuw⁵ e Mircea Eliade.⁶

A primeira parte do trabalho se desenvolve, portanto, tendo em vista um primeiro e fundamental esboço de historicização da própria disciplina, antes de servir para introduzir, na segunda parte, as peculiaridades, os objetivos e os instrumentos precípuos da escola italiana de História das Religiões.⁷ Finalmente, a parte final pretende apontar para algumas das mais importantes vertentes – longe, todavia, de serem as únicas – da investigação caracteristicamente histórico-religiosa, em relação às problemáticas tratadas pelos quatro volumes da coleção.

1. Origens da “História das Religiões”

a) a vertente sistemática: Müller, Tylor, Durkheim

A história das discussões Seis e Setecentistas, relativas ao problema da origem da linguagem,⁸ mostra o nascimento da recusa da hipótese inicial de uma língua natural colocada por Deus na mente de Adão: a partir desse contexto histórico nasce a insistência sobre o aprendizado gradual da linguagem e da escrita, do qual se desprende a tese, exemplarmente proposta por Giambattista Vico,⁹ na primeira metade do século XVIII, da precedência da fala inarticulada sobre a articulada e de uma escrita primitiva (feita de imagens e de hieróglifos) sobre a escrita alfabética. Nesse peculiar momento histórico, a linguagem deixa de ser vista enquanto anterior à constituição da sociedade e da história. Essas discussões se desprendiam do mais abrangente problema da Antigüidade das nações pagãs que, exaustivamente discutido por mais de três séculos, deu lugar a uma interminável literatura. Depois das discussões renascentistas – na direção da *prisca theologia*, da sapiência dos egípcios e daquela dos chineses –, o problema da Antigüidade das nações pagãs adquire, nesse período, uma nova ênfase em estrita relação com a reflexão sobre a novidade dos selvagens americanos e as migrações dos povos. Finalmente, partindo desses pressupostos, o problema da história dos povos mais antigos não se configura mais como separável daquele relativo aos seus mitos. Paradigmático e significativo é o fato de que, entre esses mitos, o do dilúvio estava particularmente em condições de propor, finalmente, perguntas inquietantes sobre a universalidade do relato bíblico.

No ápice dessa longa, complexa e conturbada discussão, coloca-se a obra de Max Müller¹⁰ que, justamente através da análise da linguagem, em sua *comparative religion*, busca uma possível interpretação dos fatos religiosos. Com esse objetivo e levando em consideração a personificação de fenômenos (naturais ou outros), Müller consegue, portanto, enfocar juntos os dois problemas, da linguagem e da mitologia, definindo essa última enquanto uma característica “doença da linguagem” pela qual o símbolo passa a ser o simbolizado. Segundo Müller, portanto, apesar da mitologia configurar-se enquanto uma linguagem de criança que exprime idéias de crianças, ela se caracteriza enquanto uma “linguagem verdadeira” para uma “religião verdadeira”: ela afirma-se, enfim, enquanto produto de uma específica experiência primordial vivida, da qual, na época sucessiva, só chega até nós um eco flébil.

Ora, mesmo que o pressuposto de Müller fosse aquele de que as religiões dos “selvagens” devam ser tratadas com o mesmo respeito que é reservado às das civilizações “superiores”, sua análise permanece ligada, fundamentalmente, ao pressuposto da com-

parabilidade das religiões a partir do fato que elas podem ser consideradas cronologicamente estranhas aos contextos culturais que as subtendem: este vício de fundo aponta para a perspectiva de uma característica contraposição das religiões que se diferenciariam segundo um plano que vai da “conservação” de um passado unificante em direção a um “progresso” diversificante.

É a partir dessa perspectiva que nasce a História das Religiões a qual, conseqüentemente, desde seu começo, mostra-se aberta a duas possibilidades: 1) uma “romântica” (aquela de Max Müller) que faz dos “primitivos” os depositários do primeiro fundamental elemento (a religião) que transforma o indiferenciado, em povo, etnia, nação; 2) e uma segunda, a “positivista” (aquela proposta por Edward Burnett Tylor), que olha para os “primitivos” como sendo aqueles que conservam uma rude forma de religiosidade. Torna-se evidente, a esse respeito, a correlação analógica (que se destaca dentro da nova perspectiva antropológica do século XIX) do percurso especulativo de um “religioso” paralelo àquele da linguagem, acima brevemente apontado: nesse percurso, como resulta evidente pelo próprio relato bíblico da confusão babélica das línguas, aos elementos essenciais que seriam próprios da língua adâmica vem a corresponder a essencialidade romântica da religião (Müller), enquanto, na perspectiva da recusa de uma língua natural já constituída *in illo tempore* – e levando-se em conta a nova perspectiva de um aprendizado gradual da linguagem e da escrita – vem se constituindo a perspectiva progressista do religioso típica do positivismo (Tylor).

Como em tanta parte da especulação ocidental acerca do religioso, a partir dessas duas perspectivas vai se estabelecendo a representação de um passado no qual a religião, como a linguagem, adquire um significado absolutamente contraposto: segundo os (e apesar dos) dois diferentes pressupostos, com seus relativos julgamentos éticos, “românticos” ou “positivistas”, tratar-se-ia de detectar, de qualquer maneira, um processo histórico de degeneração ou de evolução que teria trazido do “religioso” para o “laico”.¹¹

Desta forma, desde a teoria animista de Edward Burnett Tylor,¹² a comparação histórico-religiosa constituiu-se, não como forma de distinção, mas como forma de equiparação. A partir dessa equiparação, os fatos religiosos eram colocados em relação analógica e acabavam por constituir um *sistema* religioso: conseqüentemente, as religiões deixavam de ser levadas em consideração em suas dimensões históricas e eram reduzidas a sistemas classificatórios. Significativo o fato de que, ao invés de serem denominadas com o nome das culturas que as carregavam (ou de seu fundador), na realidade as religiões eram *fundadas*, em termos de sistemas, pelo próprio classificador e por aquilo que as caracterizava ou que parecia caracterizá-las (como, por exemplo, o “animismo” do próprio Tylor). Desta maneira, as civilizações “primitivas” individualizavam-se por serem percebíveis *sub*

specie religionis, isto é, do ponto de vista genericamente “religioso” que as pré-ordenava segundo estágios, degraus, ou etapas, em seu constituir-se enquanto sistema: desse ponto de vista, a perspectiva positivista não fez outra coisa que re-transcrever a diferenciação sistemática por estágios dentro da ótica “processual” que já foi própria ao determinar-se do “processo civilizador”.

Não deixa de ser significativo, portanto, em termos de continuidade com essa perspectiva, o fato de que, substituindo a sociedade à cultura, Émile Durkheim escolhe o “sistema totêmico” australiano para analisar *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Paris, 1912). Por um lado, a simplicidade das sociedades primitivas australianas e, portanto, da religião por elas expressa, torna mais fácil descobrir as formas elementares da religião, por outro lado, na sua visão positivista, isso serve para generalizar essas formas a todas as sociedades “primitivas” (ou “simples”). A perspectiva durkheimiana se constitui então, ao mesmo tempo, enquanto uma evidente crítica à interpretação naturalista e à idéia de animismo de Tylor, assim como à idéia do infinito como origem da religião, de Max Müller: todavia, com a elaboração de uma funcionalidade social da religião que se dá na superioridade moral da sociedade frente ao indivíduo, Durkheim também acaba por constituir um *sistema religioso* através do mecanismo da equiparação de fatos religiosos colocados em relação analógica – mesmo que, desta vez, dentro da identificação “social-religioso” –, da mesma forma que vimos acontecer com Tylor e Max Müller.

Ora, é verdade que, rejeitando a sociologia biológica (a “doença da linguagem”) e psicológica (o “animismo”), Durkheim realmente tenta fundar a sua análise sobre dados históricos. O problema, todavia, permanece na medida em que esse resultado é alcançado com a redução do conceito de religião a uma “lei” sociológica que, de fato e mais uma vez, a des-historifica, da mesma forma em que a atenta análise do “totem” na sociedade australiana é des-historificada quando se torna o signo distintivo da sacralidade do social nas sociedades “simples” consideradas em seu conjunto.

b) a vertente fenomenologista (essencialista): Otto, Van der Leeuw, Eliade

A relação imediata entre religião e estrutura social, proposta por Durkheim, torna manifesto um *poder* contar na sociedade e um *dever* dar conta à sociedade. Este sentido (sociológico) de dependência é invertido, significativamente, por Rudolf Otto, no *poder* contar na ajuda do “extra-humano” e no *dever* dar conta ao “extra-humano”: torna-se evidente, portanto, o fato de que a inversão aponta para a passagem da Sociologia em direção à Teologia. Rudolf Otto, teólogo luterano e filósofo kantiano, com a sua obra *Das Heilige*

(*O Sagrado*, 1917) utiliza-se, finalmente, da Ciência das Religiões¹³ para empreender uma análise teológica. E nesta direção, ele encaminhou para a fenomenologia grande parte da produção histórico-religiosa do século XX.

Partindo da idéia de unicidade e especificidade da experiência religiosa, ele se torna o grande intérprete da problemática romântica, representada, sobretudo, pela obra de Schleiermacher. Nesta ótica, se a experiência religiosa não pode ser observada por si mesma, as características do sagrado serão inferidas pelo sentimento que o sagrado inspira no “homem religioso”: é esse sentimento que permite analisar o religioso numa perspectiva declaradamente teológica. A gramática fundamental dessa perspectiva é aquela que aponta para um “totalmente outro” (com sua característica de “inefabilidade”), para o “*mysterium tremendum*” (com o “sentimento de dependência” que ele determina no homem), para o “*fascinans*” (ao qual se associa a idéia de “*majestas*”): todos esses termos representam (entre outros) a tentativa de alcançar uma realidade inatingível, para o conhecimento. Por esse motivo, portanto, trata-se de evidenciar o caráter emotivo, isto é, não racional, do sagrado que se revela como uma espécie de *apriori* kantiano: o sentimento do sagrado pré-existe no homem ao seu ‘objeto’. Esta pré-existência, por outro lado, é reveladora da própria idéia de predestinação característica do luteranismo.

E aqui a problemática romântica de Otto revela, ao mesmo tempo, um contraditório aspecto positivista: se a característica do “*tremendum*” tende a se resolver no processo que vai das religiões “primitivas” *versus* as religiões “mais evoluídas”, é no Cristianismo e no próprio Protestantismo que “o sagrado torna-se bom e o bem sagrado”. É manifestamente claro como, no fundo, não poderíamos imaginar nada que esteja mais longe de uma perspectiva de análise propriamente histórico-religiosa.

Finalmente, a obra de des-historificação torna-se útil à fenomenologia e principalmente à *Phänomenologie der Religion* de Gerard Van der Leeuw (Tubinga, 1933). Holandês, pastor da Igreja Reformada holandesa, sucessivamente professor de História das Religiões da Universidade de Groningen, com sua obra o autor se propõe construir uma fenomenologia religiosa, com o objetivo de fixar e ordenar o objeto religioso recuperando-o através da fragmentariedade da documentação e subtraindo-o às interpretações naturalísticas, sociológicas e intelectualísticas. Trata-se, obviamente, de uma reivindicação – mesmo que em nível científico e não filosófico ou teológico – da mesma idéia romântica da unicidade e especificidade da experiência religiosa, anteriormente apontada por Rudolf Otto. Nesta direção, reencontramos nele o “*mysterium*” (inexplicável e transcendente) e a “experiência religiosa vivida” (que pode ser estudada em si mesma) enquanto as duas faces características da religião. Com Van der Leeuw, a fenomenologia começa a procurar não só uma descrição, mas uma interpretação e uma compreensão dos

fenômenos religiosos. Trata-se, de fato, do primeiro esboço de uma hermenêutica da religião que condicionará de forma marcante a sucessiva fenomenologia religiosa. Todavia, se a fenomenologia de Van der Leeuw tem o objetivo de captar o divino a partir da experiência do homem religioso, as características são alcançadas não no sentimento (como acontecia com Otto), mas no próprio comportamento: a objetivação da religião torna-se a objetivação da “experiência religiosa”, mesmo que isso venha significar um afastamento da história para recuperar uma significação universal, com o objetivo final de alcançar uma pressuposta *essência* da religião.

É, finalmente, com Eliade que a multiplicidade de fenômenos culturais torna-se a expressão de uma mesma essência religiosa. Se, para ele, a dimensão da história é importante, por outro lado, além da história, é importante a descoberta da *estrutura* dos fenômenos religiosos¹⁴. Nessa direção, a diversidade histórica vem a representar, para o autor, apenas o começo de um percurso destinado a levar à compreensão da estrutura, através de uma trajetória unidirecional que vai do momento histórico concreto (essencial para alcançar o fenômeno ideológico e definir aquele religioso) e, passando pelo momento fenomenológico, que se constitui enquanto superação do momento histórico, é destinada a chegar, necessariamente, à essência da religião alcançada pelo momento hermenêutico enquanto exegese e interpretação dos fatos através da superação dos dois primeiros momentos. A importância atribuída ao momento hermenêutico torna manifesto o fato de que só a superação histórica pode tornar inteligíveis os fatos religiosos ao homem de hoje, tornando possível assim o contato do “homem natural” com o “homem religioso”. Afinal, toda a operação hermenêutica de Eliade se configura como uma recuperação do pensamento religioso para a sociedade moderna.

Conseqüentemente, partindo desses pressupostos, Eliade elogia a perspectiva de Rudolf Otto da análise das modalidades das experiências religiosas, enquanto o religioso se dá como inexprimível e inefável, e, portanto, transcendente o natural. Em decorrência disso, ele ressalta, todavia, como é dentro do mundo da natureza que devemos (podemos) procurar a sua manifestação. Decorre disso o fato que, se o sagrado é uma realidade que não pertence ao nosso mundo, só podemos captá-lo através da sua manifestação: isto é, a *hierofania*. Esta representa algo do sagrado que se mostra para nós e constitui, portanto, a mediação em que ele se dá e se limita. O próprio símbolo é trazido para o nível das *hierofanias*, manifestações – quase irrupções – do sagrado. E é nesse ponto que a tese de Eliade manifesta-se em todas suas conseqüências: ela sustenta a hipótese de que o símbolo se impõe por si mesmo, apagando a função do contexto histórico na constituição do símbolo, para apontar em direção a esse último enquanto constituinte do contexto. Finalmente, para Eliade, é o sagrado que se configura como elemento fundante da vida social.

É ele, segundo o autor, que se torna uma realidade objetiva que constitui *a realidade* do homem religioso. Desta forma, segundo Eliade, o homem “recria” o mundo para dele se re-apropriar, para “reiterar a cosmogonia”. Esta perspectiva, enfim, torna manifesto como a hermenêutica de Eliade se caracteriza por uma evidente nostalgia religiosa que constrói uma dicotomia peculiarmente fenomenológica entre Sagrado (hierofania, ontologia = real, cosmos = ordem, poder - perenidade - eficácia, tempo mítico cíclico - inesgotável - recuperável) e Profano (natural, ilusão = irreal, caótico, impotente - passageiro - ineficaz, tempo - histórico linear - contínuo - irre recuperável), dentro da qual dicotomia o segundo termo vem sendo denotado de forma negativa e então depende necessariamente do primeiro. Portanto, a hierofania eliadiana manifesta, propriamente, sobretudo e em modo mais significativo, para nós, a total ausência de autonomia operativa e explicativa da história na perspectiva fenomenológica do autor e dos desdobramentos de seu ensino.

De fato, o próprio tempo histórico (linear), que segundo Weber¹⁵ é introduzido pelo Judaísmo, enquanto marco fundamental (ético e moral) do tempo na história configura-se para Eliade como um novo tempo na perspectiva religiosa, caracterizando-se, não mais como uma epifania, mas como uma teofania que ameaça a autonomia da história e visa o mundo moderno (profano) enquanto constituído dentro de certos “ritualismos degradados” dos quais o homem só esqueceu os significados religiosos. A dimensão religiosa continuaria representando, portanto, no mundo moderno, o papel fundamental de válvula de escape contra um tempo histórico que se configuraria como tirânico, denotando uma laceração da cosmogonia originária, da qual as angústias e as imagens oníricas representariam os andrajos. Os símbolos mítico-religiosos, como símbolos universais, constituiriam, conseqüentemente, segundo Eliade, os arquétipos do inconsciente humano que, trabalhados racionalmente, podem vir a constituir sucedâneos de uma cosmologia perdida e dos símbolos religiosos: daqui a “nostalgia religiosa”, não é dado saber se do Homem em si ou do próprio Eliade!

Deste modo, Eliade não se afasta da fenomenologia de Van der Leeuw, apesar de operar de forma diferente. A diferença substancial consiste, em síntese, na procura de “sentido”, por parte do primeiro, lá onde Van der Leeuw procurava o “sentimento”. Dito de outra forma, Eliade construiu uma “morfologia” religiosa, enquanto Van der Leeuw construiu uma “psicologia” religiosa, mesmo não sendo sempre fácil eliminar um ou outro fator na obra de um ou outro autor. O fato comum, todavia, é que ambos procuram uma objetivação da religião, mas enquanto Van der Leeuw o faz objetivando a “experiência religiosa”, Eliade o faz objetivando o modo de ser e de funcionar das “hierofanias”.

2. A Escola Italiana da História das Religiões

Em 1925, com a Revista “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” (SMSR), nasce na Itália, através da obra de Raffaele Pettazzoni, o endereço de estudos histórico-religiosos. Através da *comparação* que produziu os estudos antro-po-etno-lógicos, este endereço de estudos se propõe ressaltar a *historicidade* dos fatos religiosos, isto é, “des-ontologizá-los”, tanto a partir do pressuposto fundamental de sua possível e necessária redução à razão histórica, quanto pela necessidade de acolher e definir, nesta perspectiva, aqueles fatos que não resultassem redutíveis aos modelos analógicos (isto é, constituídos ao redor de denominadores comuns) sugeridos pela pesquisa comparada.

Assim, o próprio Pettazzoni formulou seu programa manifestando o fato de que “cada *phainomenon* é um *genomenon*”: formulação que, em polêmica com a obra de Mircea Eliade, queria destacar como em cada fenômeno – e para longe de sua mera objetivação – é possível re-percorrer e recuperar o momento de sua formação histórica, isto é, “des-objetizá-lo”. Tratava-se, finalmente, de opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica. Isto significa que, para compreender um fato cultural qualquer, dever-se-ia procurar, antes de qualquer coisa, a reconstrução da sua gênese, da sua formação. De fato, se a operação fenomenológica se configura, segundo quanto temos analisado acima, como uma objetivação da religião, a crítica histórica se contrapõe a ela enquanto – nas palavras de Dario Sabbatucci¹⁶ – uma “vanificação do objeto religioso”. Trata-se, finalmente, de tornar inconsistentes as categorias religiosas que, no fundo, resultam arbitrárias, até chegar a tornar vã a própria categoria do religioso que resulta desviante e inútil para se aproximar às culturas diferentes da nossa e, nas quais, a diversidade se manifesta também, ou, sobretudo pela falta de um “cívico” contraposto ao “religioso”. O problema principal que se desprende dentro dessa perspectiva crítica consiste em que os fatos culturais “outros” foram interpretados, arbitrariamente e acriticamente, *sub specie religionis* incluindo-os numa função cultural que é aquela que a religião tem dentro de nossa específica cultura, enfim, dentro de seu próprio e específico percurso histórico.

A perspectiva histórico-religiosa da vertente italiana, desenvolveu, portanto, um próprio específico percurso histórico que viu essa tradição de estudos afinar metodologias e instrumentos de pesquisa, sobretudo através das relevantes contribuições que, além daquela de Raffaele Pettazzoni e de Ernesto de Martino, foram trazidas por importantes autores quais Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatucci, Marcello Massenzio¹⁷, Gilberto Mazzoleni e Nicola Gasbarro, entre outros. Às vezes desprendendo-se, por interesses de pesquisa, de sua peculiar relação com a assim chamada “Escola de Paris” (conhecida principalmente pelos trabalhos de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet,

Marcel Detienne,...), a Escola Italiana de História das Religiões foi desenvolvendo um seu específico itinerário de indagação. A fim de evidenciar esta especificidade, em 1973, na cidade de Urbino (Itália), foi cunhado, portanto, inicialmente, o nome de “Escola Romana de História das Religiões”.

Nesse momento de amadurecimento da gênese da escola italiana, foram finalmente afinadas as coordenadas destinadas a orientar os estudos histórico-religiosos, partindo da necessidade de ressaltar, antes de tudo, a historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais, redutíveis em sua totalidade à razão histórica. Nesta perspectiva, essa escola começou a se preocupar, em primeiro lugar, com a historicidade das próprias categorias de análise, procurando relativizar também estas últimas: para fazer isso, encontrou-se na necessidade de ter que recolocar (contextualizar historicamente) a própria ferramenta categorial da análise nos contextos histórico-culturais em que essa foi sendo forjada. Neste sentido, desde seu nascimento a “Escola Italiana de História das Religiões” encontrou-se instalada, epistemológica e historicamente, no entrelaçamento entre as disciplinas da Antropologia e da História, tendo que encarar, conseqüentemente, a polêmica aberta e crítica com a Filologia, com a Fenomenologia e com todas as outras escolas de pensamento que, de fato, privilegiavam abordagens não-históricas ou, quando pior, des-historicizantes.

O fato é que, se a religião pode ser analisada segundo diferentes perspectivas (filosófica, teológica, psicológica, etc.), sendo, todavia, a cultura o objeto específico e limitativo do próprio historiador, a partir do momento em que a religião é objeto de pesquisa histórica não pode ser posta de lado sua observação em função de uma *determinada* cultura. Finalmente, a contraposição entre o endereço fenomenológico e aquele histórico consiste, justamente, no fato que o primeiro descuida desta relação, entre religião e cultura, enquanto para o segundo a religião torna-se um dos fatores privilegiados para qualificar uma determinada unidade cultural. Esta contraposição, todavia, não é rígida porque, de fato, a prática dos estudos demonstra como tanto o fenomenólogo opera em cima do material histórico, quanto o historiador é condicionado pela referência a um conceito de religião que supera as religiões consideradas por si mesmas. Contudo torna-se importante a análise da relação religião-cultura dentro de algumas, diferentes, escolas histórico-religiosas – como esboçamos rapidamente nessa introdução – para individualizar as diferentes formas em que se constituiu o entrelaçamento desta problemática e como foi temporariamente resolvida: tudo isso a fim de tentar esclarecer a justa colocação da problemática propriamente histórica.

Isolar a religião de um determinado contexto cultural parece impossível, e de qualquer forma difícil, se nós levarmos em consideração o fato de que o próprio conceito de

religião representa, ele mesmo, um produto histórico que, como tal, é ausente até nas línguas dos povos “primitivos” e, como o conhecemos hoje, dentro da própria Antiguidade ocidental. E aí o dado lingüístico que individualiza a peculiaridade de um percurso histórico (ocidental): de fato, a consideração lingüística demonstra como a nossa cultura separa a religião, no próprio sistema de valores, contrapondo a ela uma realidade que poderíamos definir – e em nossa cultura muitas vezes definimos – de “cívica”, conferindo à religião a característica da conservação, em oposição ao desenvolvimento cívico que determinaria a inovação e o progresso: trata-se, no fundo, da contraposição implícita, como vimos acima, nos diferentes posicionamentos de Müller e Tylor.

Este recente desenvolvimento (ocidental) da contraposição religioso/cívico nos permite propor e destacar uma primeira observação: isto é, torna-se impossível separar um “religioso” em culturas diferentes da nossa (mas também em determinados momentos do nosso passado histórico), assim como cada tentativa nessa direção obtém simplesmente a redução arbitrária de uma realidade alheia à nossa específica realidade histórica. Se cada cultura é fundamentalmente tecida por um próprio sistema de valores, a sua análise histórica ou cientificamente constituída não pode se propor através de um julgamento de valor, na medida em que resulta impossível atribuir-lhe do exterior esse tipo de julgamento(s). Isto se deve ao fato de não existirem valores absolutos abstraíveis de um determinado sistema cultural: motivação pela qual, do ponto de vista de uma perspectiva adequadamente histórico-religiosa, é impossível valorar objetivamente uma cultura qualquer.

E se, por um lado, não se pode isolar a religião de um determinado contexto cultural, por outro se impõe a necessidade de contextualizar (cultura e historicamente) o instrumento “religião” em seu berço ocidental. De fato, a cultura ocidental, nas palavras de Nicola Gasbarro, se constitui enquanto “única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir a própria história e depois aquela do mundo enquanto uma contínua oscilação entre os dois termos”, e a partir desses pressupostos, “depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização e a religião como construções culturais, isto é a Antropologia e a História das Religiões”.¹⁸ A escola italiana de Histórias das Religiões manifesta-se, com essas características, enquanto uma escola autenticamente histórica que, desde a sua fundação, deu-se como objetivo de pesquisa histórica a religião ou aquilo que, nos termos classificatórios da nossa cultura, é levado em consideração enquanto tal.

Finalmente, a História das Religiões colocou e resolveu o problema de uma definição da religião, dilatando o próprio conceito até conseguir torná-lo funcional às culturas particulares estudadas. Operando dessa maneira, recalcou inconscientemente o processo histórico do qual nasceu e se desenvolveu o próprio conceito de religião: esse nosso con-

ceito ocidental ampliou-se historicamente, de fato e progressivamente, com o aumento dos termos de comparação a começar das origens cristãs de sua re-significação (verdadeiramente revolucionária) até os nossos dias. Não é por acaso que, efetivamente, a adoção do termo *religio*, por parte das línguas européias, depende do processo de “cristianização” do termo e não daquele de “latinização”. Portanto, a historicização do conceito relativiza (tem que relativizar, necessariamente) o conceito em relação à nossa própria cultura e a relativização implica o reconhecimento de que:

1. “religião” significa alguma coisa quando refere-se a um denominador (religião romana, religião chinesa, ...), ou seja quando se fala de “religiões” – no plural referencial às culturas – e não de “religião”;
2. “religião” ao singular e sem denominações significa um espaço de ação que pode-se individualizar somente em contraposição a um espaço de ação “cívico”;
3. a contraposição religioso/cívico é peculiar à nossa cultura e, portanto, traíçoeiro e inútil quando utilizado para aproximar-se das culturas etnológicas.

Como ressaltamos acima, trata-se, portanto, de individualizar, através de uma análise crítica, um percurso que vai da objetivação (fenomenológica) da religião à “vanificação” (histórico-religiosa) do objeto religioso: finalmente, trata-se de passar, necessariamente, da Fenomenologia da Religião (ao singular e no sentido feito próprio por Eliade) para a História das Religiões (no sentido aqui apenas esboçado). Falando de “vanificação do objeto religioso” entende-se, portanto, a investigação específica de uma função cultural que é própria dessas realidades: subtraídas ao mecanismo interpretativo redutor (a pretensa autonomia do “religioso”), através de uma revisão crítica do material documentário fornecido pela Etnologia religiosa, pela Antropologia histórica e, finalmente – em relação à construção conceitual propriamente ocidental – pela História e pela prática historiográfica ocidental.

É justamente nessa perspectiva que se coloca o problema da comparação que, na elaboração da “Escola Italiana de História das Religiões”, encontrou uma nova colocação instrumental. Esta preciosa ferramenta epistemológica, enfim, constituiu a comparação histórica, não enquanto uma comparação horizontal e estéril dos fenômenos culturais dados, mas enquanto uma *comparação de processos históricos*: isto significa que não se trata de uma comparação dedicada em nivelar e reduzir “fenômenos religiosos”, mas, ao contrário, de um instrumento comparativo destinado a diferenciar e a determinar as peculiaridades precípuas de cada processo histórico (que só a comparação pode destacar), para entender também, além das texturas fundamentais comuns, as não repetíveis soluções criativas concretas, historicamente realizadas.

A partir desses pressupostos, a perspectiva histórico-religiosa propriamente dita configura, portanto, o “religioso” enquanto categoria própria e historicamente ocidental, não por sua característica *essencialmente* predominante, mas por sua capacidade – historicamente determinada – *generalizante*, em termos de capacidade de “absorção” (ou talvez seja melhor dizer de “compatibilização”) das alteridades históricas e etnológicas. Um dos exemplos, talvez mais significativos, dessa específica propriedade da categoria “religioso” pode ser visto na sua utilização (reificação) missionária enquanto instrumento e condição fundamental para desencovilhar uma (pressuposta) “religiosidade indígena” que torna possível tecer, de algum modo, uma fundamental estrutura interpretativa das alteridades etnológicas. Entre os séculos XVI e XVII, essa estrutura se configura, por exemplo, enquanto um desenvolvimento hierárquico que parte do “demoníaco das sociedades selvagens”, passando por uma “idolatria incaica ou méxica”, para chegar ao “ateísmo virtuoso chinês” (que, dependendo dos vários momentos históricos e das diferentes ideologias modernas, pôde ser pensado enquanto aviamento ou superação do modelo religioso referencial do Ocidente cristão).¹⁹ Finalmente, nessa direção e nessas diferentes perspectivas (sempre, todavia, historicamente determinadas) constituiu-se uma estrutura generalizante do religioso ocidental que se tornou o fundamento de uma Etnologia propriamente religiosa, base da moderna Antropologia.

Todavia, não podemos perder de vista uma conseqüência intrínseca à perspectiva e à estrutura generalizante deste religioso: isto é, na medida em que tudo (ou seja, a diversidade que hoje definimos de cultural) se configura e se identifica com esta categoria, logo o religioso não existe. Isto vem a significar que no ápice do processo de generalização antropológica das sociedades etnográficas, o conceito explode tornando-se uma marca importante de sua própria historicidade e da(s) historicidade(s) que, paralelamente, ele permitiu implementar. É a partir dessa perspectiva, portanto, que o religioso torna-se, finalmente, o (possível) fundamento de uma historicidade das “sociedades sem história”.

3. Algumas vertentes da investigação histórico-religiosa

A partir da peculiaridade dessa perspectiva e da metodologia que caracteriza a “Escola Italiana de História das Religiões”, algumas vertentes de investigação foram claramente delineadas no *Manuale di Storia delle Religioni*, ao qual nos referimos no começo do presente artigo. A fim de exemplificar aqui algumas das aplicações da investigação que se desprende dessa metodologia de estudos, vamos nos reter, muito sinteticamente, no breve espaço desse texto, aos setores de estudos delineados naquela obra. Mesmo reunindo autores que não se encontram *por completo* no interior da complexidade especialista desse endereço de estudos italiano,²⁰ a obra pretendia, todavia, levar em consideração, em suas

respectivas áreas disciplinares de investigação, alguns de seus pressupostos fundamentais, a fim de oferecer, segundo o prefácio, “ágeis sínteses ‘manualísticas’ em condição de introduzir de forma séria e com uma linguagem não especializada o leitor interessado no exterminado mundo das religiões”. E isso porque, tendo-se concluído o tempo das sínteses complexivas de um único especialista relativas a um amplo domínio, como se revelou ser aquele da História das Religiões, cada vez mais, a nova investigação do campo vem exigindo a colaboração de especialistas que se adentrem na peculiar especificidade histórica de cada contexto cultural.

A unidade dessa obra, portanto, pretende-se constituída ao redor de três pontos fundamentais que consistem:

1. na valorização das religiões como produtos culturais de importância primária e historicamente determinados;
2. no reconhecimento da igual dignidade cultural dos sistemas religiosos, que exclui qualquer ordenação de caráter hierárquico; e, finalmente,
3. na necessidade de harmonizar a abordagem histórico-filológica às específicas formações religiosas, apresentadas de maneira a permitir uma abordagem comparativa.

Partiu-se, então, de pressupostos comuns e fundamentais com o objetivo de investigar as formações religiosas concretas, além de levantar a questão teórica relativa ao objeto que caracteriza a disciplina, isto é, a religião (em seu estatuto de categoria epistemológica). Seguindo essa organização, portanto, aqui pretendemos oferecer, ainda, nossa pequena contribuição no que diz respeito ao aprofundamento da problemática histórico-religiosa em relação a esses setores da investigação.

Dos Politeísmos das Religiões do Mundo Antigo...

Em primeiro lugar, vale ressaltar que as religiões do mundo antigo são individualizadas por uma fisionomia, de certa forma, compacta e homogênea que, além de caracterizá-las enquanto propriamente étnicas, as configuram enquanto constituídas, sobretudo, por sua característica mais marcante que é aquela de desenvolver-se ao redor da organização politeísta de seus deuses e do culto que os alimenta. Destacada essa fisionomia comum, resulta ainda de grande importância – tanto para a investigação de cada específica religião do mundo clássico, quanto tendo em vista uma abordagem teórica, séria e propriamente histórico-religiosa – a emergência de uma característica fundamental segundo a qual o sistema de culto dessas “religiões” não comporta, historicamente, a noção de religião. Isso

quer dizer que as culturas politeístas do mundo antigo – assim como aquelas etnológicas – não separavam e não distinguiam uma dimensão propriamente religiosa em relação ao complexo das outras atividades humanas que, de fato, eram por ela compenetradas.

Esses universos “religiosos”, estreitamente imbricados em sistemas sociais complexos e articulados²¹, estendem-se geograficamente ao longo de um percurso que vai da Mesopotâmia ao Mediterrâneo e à Europa central e setentrional, a partir do início do III milênio a.C., até o fim do século IV d.C. quando, com o edito de Teodósio, o *De Fide Catholica*, o cristianismo foi proclamado religião de Estado. A partir desse importante momento histórico inicia-se um inédito percurso – totalmente interno ao Ocidente, mas que resulta de sua necessária e extraordinária dialética com o mundo extra-ocidental – em relação ao qual se desprende a construção de uma “religião” que se configura enquanto tal, final e hodiernamente, não tanto pela sua “latinização”, mas pelo peculiar percurso de “cristianização” do próprio termo. E isto porque *esse* (o nosso) conceito de religião começou a ampliar-se, historicamente, com o aumento dos termos de comparação que se desprenderam de suas “origens cristãs”. Podemos tentar dizê-lo de outra maneira: sua “plasticidade hibridizadora” – que testemunha, ao mesmo tempo, sua capacidade de generalização e a sua própria propensão para uma transformação (ampliação) conceitual, sempre historicamente determinada – decorre, de fato, de alguns dados históricos inconfutáveis. Dentre os mais importantes destacamos que: 1) o cristianismo adotou o termo *religio* para definir a si próprio; 2) a palavra latina *religio* não significa “religião”; 3) na acepção cristã o termo *religio* foi adotado por todas as línguas européias [...]”²²

Finalmente, com um grande salto geográfico e cronológico, dentro do “isolacionismo” peculiar da América, encontramos algumas importantes características desses politeísmos do mundo clássico – mesmo com algumas distinções e peculiaridades que não poderemos deixar de levar em consideração – até o início da Idade Moderna. A perspectiva analítica que se desprende dos “politeísmos” chega, portanto, a oferecer-se enquanto instrumento de investigação histórico-religiosa até à vigília da “descoberta” colombiana do Novo Mundo meso-americano: o longo “isolacionismo” histórico dessa realidade (a *novidade* americana) acabará evidenciando, no fundo, toda a distância e a peculiaridade do percurso e do instrumento (conceitual) de um “religioso” que – totalmente interno ao Ocidente cristão, mas já hibridizado por sua necessária, rica, mas ainda limitada dialética com o mundo extra-ocidental – se oferecia enquanto instrumento essencial de leitura de uma alteridade cultural que, como o sistema de culto das antigas “religiões politeístas”, não comportava, historicamente, a noção de religião.

No fundo, o “politeísmo” realizou-se enquanto “invenção monoteísta” que – em sua projeção retrospectiva e constituindo-o enquanto seu contraponto – devia servir para indi-

viduar as características dessa última revolucionária perspectiva religiosa ocidental. Mas, por outro lado, tanto no interior da História do Ocidente cristão, quanto no que diz respeito ao específico impacto com a realidade meso-americana, o “religioso” manifestava sua própria vocação em tornar-se uma “categoria híbrida e de hibridização” por excelência: não será por acaso que a “etnologia religiosa” (missionária) se constituirá, historicamente, enquanto a base fundamental da nova ciência antropológica, em seus fundamentos caracteristicamente modernos. E, com ela, a categoria do “religioso” acabará ganhando, finalmente, a última extensão e, ao mesmo tempo, definição em termos de resultado do alargamento de seu estatuto “epistemológico” (a epistemologia característica da modernidade) decorrente de sua dialética com o mundo extra-ocidental: tudo isso alcançando, final e conseqüentemente, os limites extremos de seu processo de hibridização e de definição da categoria, paralelamente àqueles do mundo.

É por isso que, de algum modo, a modernidade fecha o círculo aberto, inicialmente, pelas “religiões do mundo antigo”, oferecendo o instrumento conceitual “politeísmo”, junto àquele de “religião”, enquanto primeiro esboço de uma possível comparação antropológica que abre espaço para um novo sistema de comparabilidade das culturas.

...à *História das Religiões na Cultura Moderna*

Como já apontamos anteriormente, de fato, a comparabilidade – propriamente *histórica* – das culturas configura-se enquanto problemática central do endereço italiano de História das Religiões, que se desenvolve ao redor da peculiar e frutífera relação entre esta disciplina histórica e a Antropologia. A partir dessa perspectiva, para uma efetiva História das Religiões coloca-se – antes de mais nada e em sua imprescindível necessidade – o problema nodal de uma definição da religião, de uma sua conceitualização crítica. E para fazer isso, podemos nos remeter aos significativos resultados sintetizados, sobretudo, pelas obras de Angelo Brelich e de Ernesto de Martino, dois importantes expoentes dessa Escola Italiana.

O ponto nodal para a definição de religião desprende-se, em primeiro lugar, da necessidade de utilizar-se do plural do termo, “religiões”. A opção para o plural, “religiões”, remete, justamente, à perspectiva *histórica* da abordagem, magistralmente destacada por Angelo Brelich²³ que evidencia como:

O plural ‘as religiões’ pressupõe um conceito de ‘religião’: mas simplesmente um *conceito* e não necessariamente alguma coisa realmente existente que possa ser chamada de ‘religião’, sem que seja esta ou aquela religião concreta. Todavia existem correntes de estudos que operam com o conceito ‘a religião’ como se ele tivesse também uma existência concreta.

E a esse propósito, o autor se refere, criticamente, à escola histórico-cultural, à construção de um pressuposto *homo religiosus* e, finalmente, à fenomenologia das religiões. Portanto, e ainda, segundo Brelich, a lição historiográfica explicitar-se-ia no fato de que

Todos os conceitos históricos formam-se *a posteriori*, isto é surgem no curso da história. O nosso conceito de ‘religião’ é ele mesmo um produto histórico: de fato, seja nas línguas dos povos ‘primitivos’, seja naquelas das civilizações antigas falta qualquer termo correspondente.

E, a partir dessa lição, decorre o resultado mais significativo daquilo que temos apontado enquanto característica peculiarmente híbrida e hibridizadora do próprio *conceito* “religião”. Não é por acaso que

o termo latino *religio* começou a ter um sentido mais abrangente [somente] depois do choque entre o cristianismo e as religiões do mundo antigo.

É a partir dessas premissas fundamentais, portanto, que se obtém o resultado da inutilidade

de se procurar uma definição da religião válida ‘em si’: as definições dedutivas (abstratas) seriam historicamente inutilizáveis, enquanto qualquer outra definição é ligada a experiências históricas particulares e, por consequência, sujeita a modificações.

A consequência imediata das premissas postas por Brelich é, portanto, aquela que aponta para o

fundamental processo que envolveu a dimensão da religião, mas que não se limitou, certamente, a esta última. Este começa no momento em que a civilização ocidental decide de [isto é, constrói as condições históricas para] abrir-se para o conhecimento das civilizações extra-ocidentais: trata-se do momento que vê a gênese da etnologia, a ciência dedicada ao estudo das humanidades ‘outras’.

E é, finalmente, a partir dessa abertura que se coloca a fundamental correlação entre as disciplinas da História das Religiões e da Antropologia: uma necessária colaboração que enriquecendo ambas, as torna partícipes do processo de transformação do Ocidente, finalmente aberto à assunção da diversidade cultural enquanto objeto de investigação histórica, através da crítica do fato religioso.

Mas essa abertura determinava, ao mesmo tempo, uma inevitável revisão dos instrumentos e das categorias interpretativas tradicionalmente utilizadas: categorias e instrumentos que, finalmente, passam a serem considerados enquanto válidos não mais em absoluto, mas só com relação ao mundo que os produziu no decorrer de sua história, isto é, o mundo ocidental. Não se trata, todavia, de apontar, nesse caso, para o característico resultado ocidental identificado enquanto “relativismo cultural”: de fato, se esse específico resultado do percurso histórico do Ocidente, com suas implicações, teve o mérito de

remover as hierarquias de valores – como, por exemplo, aquelas constituídas pelo evolucionismo cultural –, centradas na validade absoluta dos valores ocidentais, por outro lado, como bem demonstrou Ernesto de Martino²⁴, o relativismo cultural corre o risco de levar ao desinteresse e, conseqüentemente, ao des-comprometimento em relação ao Ocidente. Torna-se de importância fundamental, a esse propósito, entender, portanto, o convite do autor para fazer com que o conhecimento da alteridade cultural – obtida com a rejeição dos preconceitos euro-cêntricos – possa, de fato, tornar-se um valor na medida em que estimula a colocar em questão o patrimônio cultural da própria cultura ocidental a fim de superar seus limites para tornar a possuí-lo, finalmente alargado, de modo crítico.

E se, conseqüentemente a esse pressuposto, dever-se-á acompanhar uma revisão e uma nova elaboração de instrumentos de conhecimento adequados ao objeto da investigação, entre as condições *a priori* da análise do específico religioso – por além da própria categoria do “religioso” – dever-se-á levar em consideração a imprescindibilidade de uma radical revisão crítica de noções básicas (como aquelas de magia, mito, rito, entidades sobre-humanas etc.)²⁵, finalizada à possibilidade de aplicá-las, finalmente, a contextos religiosos diferenciados.

A esse respeito, portanto, dever-se-ão passar em resenha, de fato e necessariamente, os problemas epistemológicos que se referem aos conceitos de cultura, magia, ciência e religião, a partir da perspectiva evolucionista e funcionalista – desde o *Golden Bough* de Lord Frazer até a antropologia funcionalista de Malinowski –, passando pela discussão do âmbito mágico-religioso proposto pela escola sociológica francesa – de Durkheim a Lévy-Bruhl, de Marcel Mauss a Lévi-Strauss –, para chegar a analisar, finalmente, dentro desse percurso, as peculiaridades e as contribuições que a História das Religiões, sobretudo na sua característica configuração italiana, junto a uma parte importante da Antropologia, trouxe para uma des-objetivação de tais conceitos, operação funcional à sua contextualização histórica e antropológica.

A partir dessa herança da perspectiva antropológica e na base desses “prolegômenos”²⁶ da História das Religiões, aqui esboçados, torna-se cada vez mais importante e urgente o diálogo entre as duas disciplinas (caracteristicamente modernas em termos historiográficos), para o aprofundamento, sem dúvida necessário, dos pressupostos implícitos à sua articulação. E é, justa e finalmente, esse diálogo que parece destinado a obter um alargamento dos horizontes do patrimônio da cultura ocidental em direção à uma alteridade cultural que só pode ser, de alguma forma, “compreendida”, não tanto segundo a conotação negativa (limitada enquanto julgamento de valor des-historicizante) das “morais da história”, de um Tzvetan Todorov, mas segundo a única perspectiva dialógica possível, isto é, o afinamento crítico dos instrumentos históricos – ocidentais e modernos – que, em seu

próprio exercício dialógico com a modernidade e com a Antropologia, vêm provocando uma profunda transformação das categorias próprias de uma História ocidental perante sua inevitável “mundialização”.

Das Religiões de Salvação: Monoteísmos e Dualismos...

É justamente no momento formativo da “mundialização da História” e da conseqüente “europeização do mundo” que o “politeísmo” realizou-se enquanto “invenção monoteísta”, com vista a individuar as características dessa última revolucionária perspectiva religiosa ocidental. E, no momento em que refunda seu estatuto perante o contraponto de um politeísmo “bom para ser pensado” (levi-straussianamente), no final do século XVI, o monoteísmo tornar-se, enfim, o instrumento fundamental para realizar o projeto de uma História globalizada. Na medida em que a concepção do tempo histórico vem sofrendo uma progressiva fragilização em termos de uma única, cada vez mais improvável, cronologia bíblica, é nessa época que a História se abre, progressivamente, para uma importante perspectiva antropológica e comparativa que, de qualquer maneira, recuperará necessariamente os novos politeísmos etnológicos (juntamente àqueles históricos) através de uma necessária re-invenção do monoteísmo, fundamental para re-escrever as novas e diferentes temporalidades que irá incorporando.

De qualquer maneira, diferentemente dos politeísmos, também as “religiões dualistas” têm como característica comum o fato de terem surgido num terreno religioso tipicamente monoteísta, isto é, aquele do monoteísmo da tradição judaico-cristã. Entre as mais antigas dessas religiões dualistas, o Zoroastrismo destaca-se por sua característica teologia que pode ser definida enquanto “monoteísmo com tendências dualistas”. Nela, a centralidade da ética e a importância da escatologia segundo um critério de retribuição individual preanunciam os resultados históricos mais significativos ao redor dos quais se constituirão os monoteísmos: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo.

Frente aos outros, todavia, o Judaísmo manifesta sua peculiaridade de um monoteísmo fundamentado num binômio indissolúvel constituído entre os dois termos: “religião” e “povo”, elementos diferenciados, mas que não podem ser separados. Sistema religioso vital que permitiu a conservação do povo hebraico em relação à mudança das situações políticas, sociais e culturais de sua história, a característica peculiar do monoteísmo hebraico é aquela de constituir-se enquanto uma religião étnica presa numa contínua tensão entre o fechado enraizamento nas suas próprias tradições – correndo o risco de um isolamento ou de um aberto conflito com tudo o que não é hebraico – e o aberto interesse para com as experiências intelectuais dos outros povos com os quais os Hebreus da diáspora entraram em contato – correndo o risco, desta vez, de assimilação aos mo-

delos culturais dominantes e, portanto, de perda da própria identidade. A característica étnica dessa religião determina, portanto, as peculiaridades de seu monoteísmo ético e da concepção da história que decorre dela: a ação de Deus no mundo é finalizada a um desenho de salvação do qual a eleição do povo de Israel constitui, ao mesmo tempo, um instrumento e um modelo.

O Cristianismo surgiu e se afirmou, progressivamente, no interior do judaísmo do Segundo Templo. Mesmo tendo em comum com o Judaísmo a fé num Deus único, ele vem se diferenciando por uma série de caracteres originais e distintivos: e não somente por ter identificado em Jesus de Nazareth o messias prometido, quanto por tê-lo identificado enquanto filho de Deus. Outra importantíssima distinção: mesmo que os primeiros cristãos tenham assumido como fonte de revelação as escrituras hebraicas – que foram sendo consideradas a testemunha do “antigo pacto” (Antigo Testamento) –, eles identificaram na mensagem de Jesus um “novo pacto”. Este último não se configurava mais enquanto pacto com um Povo Eleito, mas com a Comunidade Cristã, isto é, tratava-se de um pacto destinado a “todos os homens de boa vontade”. A “revolução” do Cristianismo consiste, de fato, na profunda transformação de uma religião étnica para uma religião universal. O universalismo característico dessa nova religião desloca, portanto, a centralidade da Lei (mosaica), para uma nova ética (realmente universalista e universalizante) fundamentada no novo pacto (evangélico): entre outros, o resultado mais significativo se configura enquanto superação das antigas leis de pureza. Finalmente, outro aspecto que caracteriza e diferencia o Cristianismo em relação ao Judaísmo é o que resulta de seu peculiar aprofundamento da concepção da história. Distinguindo-se por seu caráter de religião histórica, ele se transforma na história da salvação da humanidade (não de um povo), na perspectiva da fé e por obra de Cristo, segundo o plano providencial do Pai. Decorre disso que toda a história anterior a esse evento é interpretada pela teologia da história cristã enquanto uma preparação providencial da encarnação do Cristo destinada a trazer a salvação; e, conseqüentemente, a partir desse evento, toda a história da humanidade parece configurar-se de forma linear em direção à sua realização final, isto é, a salvação da humanidade na fé “católica” (universal) do Cristo. Conseqüência extremamente importante dessa perspectiva cristã, diferentemente de outras religiões universais tais como o Hinduísmo e o Budismo, o Cristianismo não pode não realizar-se na história.

Para o Islã – termo que significa “submissão a Deus” – não faz sentido a distinção ocidental entre vida religiosa e vida secular. Tratando-se, ao mesmo tempo, de uma tradição religiosa e de uma civilização (“sistema de vida completo”, como dizem os muçulmanos), ao proclamar uma fé religiosa e ao prescrever determinados rituais, estabelece, contemporaneamente, um determinado ordenamento da sociedade: da vida familiar, da

legislação civil e penal, dos negócios, de regras de etiqueta, de alimentação, de vestuário e, até mesmo, de higiene pessoal. Nesta direção, a *sunna* – que subentende o conceito de “tradição” – se configura, no Alcorão, enquanto termo que indica essencialmente a maneira de agir observada por Deus para com todos os povos, aos quais enviou, no decorrer dos séculos, seus profetas. Em seguida, o termo foi se especializando, passando a indicar, antes de tudo, os hábitos do Profeta e de seus primeiros Companheiros e destinado a assumir, com o tempo, um valor normativo cada vez maior. De qualquer maneira, todo o ordenamento social, tem que refletir a vontade de Deus. E o fato de que a Lei antecede a Teologia resulta da característica essencial do pensamento religioso muçulmano que, em obséquio ao princípio da absoluta transcendência de Deus e conforme a concepção da religião enquanto adesão à Sua vontade, privilegiou, desde sempre, o aspecto jurídico e comportamental em relação àquele dogmático e especulativo: de acordo com o convite do Alcorão em aceitar por fé a revelação divina, ao invés que se aprofundar em perigosas especulações. O que não impediu, todavia, o impor-se de uma verdadeira reflexão teológica que surgiu com o deslocamento do coração do império fora da Arábia, por meio dos Omayyadi, junto a Damasco.

A meio caminho entre crenças politeístas e monoteístas, enfim, as “religiões dualistas” – sobretudo o gnosticismo e o maniqueísmo – têm como característica comum o fato de terem surgido num terreno religioso tipicamente monoteísta, isto é, aquele do monoteísmo da tradição judaico-cristã. De fato, em âmbito religioso, o problema do dualismo resulta estreitamente ligado ao problema do Mal. Em contraposição à afirmação de um pessimismo cósmico e antropológico que tende a delegitimar Deus de qualquer responsabilidade relativa à origem desse Mal – e mesmo procurando preservar a transcendência absoluta e a unicidade do princípio divino –, as “religiões dualistas” se utilizaram de um aparato teológico tipicamente dualista – que pressupõe a existência de dois princípios divinos, um dos quais é a causa e a origem do Mal – na tentativa de conciliar a existência de um Deus absolutamente bom com a existência de um Mal radical, do qual Ele não é absolutamente responsável. Como ensina a História dessas religiões, podem ser encontradas duas maneiras diferentes para relacionar o princípio do mal ao princípio do bem. De um lado, como no Maniqueísmo ou em determinadas formas de Catarismo, pode-se afirmar uma forma de dualismo radical em virtude da qual os dois princípios têm uma igual consistência ontológica, *ab eterno*. Por outro lado, assim como acontece em determinadas modalidades de Gnosticismo, encontramos uma forma atenuada de dualismo: a origem do mal sendo procurada e colocada no seio da própria divindade. Tudo isso, a fim de não ameaçar a unicidade divina típica dos monoteísmos.

...às Vias de Libertação e de Imortalidade: Índia e Extremo Oriente

O Hinduísmo, o Budismo (chinês, japonês e tibetano), o Taoísmo e o “Shinto” apresentam características que os distinguem, enquanto “religiões” orientais – entre Índia e Extremo Oriente – na sua peculiaridade de propor-se como “caminhos” (tecnicamente entendidos) para alcançar a libertação e a imortalidade. Ao mesmo tempo, uma outra peculiaridade do mundo oriental é constituída pelo fato de que, na especulação ocidental que constituiu suas categorias interpretativas, suas “religiões” puderam se configurar (e continuam se configurando, no mundo contemporâneo), também, enquanto “filosofias”: resultado construído e herdado desde as primeiras incursões missionárias durante o final da Idade Média – no período da assim chamada *pax mongolica* –, até a re-elaboração interpretativa dos iluministas franceses (e não só) profundamente enraizada na documentação missionária, sobretudo jesuítica.

Levando em consideração esse duplo registro interpretativo, acreditamos que, talvez, vale à pena se perguntar se a passagem de uma leitura interpretativa *sub specie religionis* em direção a uma perspectiva filosófica não decorra de uma novidade substancial que caracterizaria o resultado histórico mais emblemático ao redor do qual se formalizariam e, ao mesmo tempo, se diferenciariam as culturas orientais.

De fato, a esse respeito, vale a pena observar que, se há tempo a nossa civilização nos acostumou a indagar formas e modalidades daquilo que é, comumente, definido enquanto *pensamento mítico*, ela não reservou a mesma atenção para aquilo que pode ser denominado de *pensamento ritual*: a qual coisa deveria finalmente, por um lado, resolver a antinomia entre *rito* e *mito* sugerida por alguns autores já clássicos e, por outro lado, permitir uma mais adequada abordagem em relação às características perspectivas das culturas orientais, que desenvolvem suas peculiares vias de libertação e imortalidade, nunca se voltando de forma exclusiva para uma perfeição mítica fundada *in illo tempore*, mas enraizando-se sempre e profundamente num percurso, ao mesmo tempo, histórico, político, mítico e ritual que unicamente permite entender sua específica dimensão.

Dentro dessa perspectiva e para colher a especificidade da dimensão cultural que as subtende, poder-se-ia talvez sugerir que as vias de libertação e de imortalidade apontadas por essas “religiões” se configurem enquanto modalidades de *pensar através do rito*, o que vem a significar que elas se interrogariam com estupefaciente capacidade especulativa sobre “o que é” através dos inesgotáveis comentários que se desprendem em relação aos mínimos detalhes e particularidades das cerimônias que caracterizam, em modo peculiar, as culturas orientais.

Parafrazeando o emblemático título da belíssima obra francesa de Charles Malarmou²⁷ – desenvolvida com relação à específica realidade cultural da Índia védica –, poderíamos enfim falar de um característico sistema de *pensamento ritual* predisposto a fim de “cozinhar o mundo”: trata-se de um sistema que, se por um lado abre espaço a um “novo mundo da mente”, a uma nova modalidade de *inteligere* e ordenar o mundo, por outro lado faz desse mundo “cozido” (isto é, ritualmente construído, feito) não uma mera contraposição a um mundo cru e natural pré-existente. O exemplo mais emblemático da peculiaridade deste cozimento talvez seja representado na analogia estabelecida pelos textos védicos entre o sistema do sacrifício e as fórmulas sacrificiais: duas maneiras correlatas de “fazer (capturar) o sacro” (*sacrum facere*, diriam os romanos, enquanto etimologia do próprio “sacrifício”) em termos rituais – seja através da divisão do corpo da vítima sacrificial, seja através da divisão métrica do verso –, isto é, como maneira de forçar (ritualmente) a manifestação da divindade, quase um poder criá-la, como dirá a especulação tardia dos *veda*. Isso faz com que o desmembramento do corpo da vítima do sacrifício se torne a base para a constituição do *corpus* social (hierarquizado), ao mesmo tempo em que, a divisão métrica do verso se oferece enquanto *corpus* textual e ritual (não mítico), base e condição essencial que aponta para o desenvolvimento justo e regular das coisas: neste sentido, Angelo Brelich entrevia a comum raiz do conceito latino *ritus* com aquele sânscrito de *rta*: a justa ordem das coisas, não enquanto ordem estabelecida uma vez por todas – segundo o conceito grego de *kosmos* –, nem como um equilíbrio dos opostos, mas como desenvolvimento dinâmico da existência em seu justo caminho.

De forma diferente, nos vários contextos culturais, podemos dizer que a ação (ritual) humana, junto a essas culturas, re-percorre e repete a dimensão cosmológica e que, enfim, as vias (os caminhos) de libertação e de imortalidade se configuram enquanto uma espécie de segundo cozimento (realizado pelo homem) de algo que já lhe é dado, cosmológicamente, enquanto produto cozido. E tudo isso, mesmo quando esse cosmo é feito coincidir, como no emblemático caso japonês, com a figura e a função do Imperador: neste específico contexto, de fato, não é tanto o Imperador que se adequaria ao mundo, mas o mundo (que é visto, pensado, enquanto adequar-se) ao Imperador.

E se o conceito ocidental de “religião” – como já vimos – representa um “rótulo póstumo” problemático, a ser analisado em sua complexa formação histórica e no seu impor-se por sua capacidade ocidental de ler as alteridades culturais estranhas ao Ocidente (um mecanismo de hibridização), falar de “religiões” em relação à Índia e ao Extremo Oriente torna-se tanto mais problemático na medida em que, aquilo que essa perspectiva cultural ocidental definiu (como no caso mais emblemático do shintoísmo) enquanto um politeísmo, diferente e mais propriamente se configuraria enquanto uma específica

modalidade de culto aos antepassados. É a esse respeito que, por exemplo, a categoria diferencial cunhada pelo monoteísmo cristão encontra-se posta frente à dificuldade de definir uma ulterior diferenciação contida na peculiaridade da definição de *tao* enquanto “regra” à qual é necessário conformar-se. De onde a necessidade de mestres de uma disciplina que o missionário jesuíta Prospero Intorcetta denominou, em 1667, de *Sinarum scientia politico-moralis*, isto é, uma “ciência político moral dos Chineses” e não, de fato, de “religião”.

Diríamos, enfim, com o nosso saudoso e grande mestre Dario Sabbatucci, que parece tratar-se de ideologias que são caracterizadas com o mesmo absolutismo que nós estamos acostumados a atribuir à religião (isto é, a transcendência do mundo), mas que têm, também, um profundo fundamento político ou ético-político: enfim, tratar-se-ia de realidades históricas que nos desnor-teiam, tanto quanto a própria adjetivação “religioso”, na medida em que falamos de culturas para as quais não é funcional a nossa distinção entre “religioso” e “cívico”.

Finalmente, o pensamento ritual e cerimonial, as especulações que se desprendem de um percurso regrado etc. representam, talvez, a chave fundamental para podermos, de alguma maneira, penetrar a complexidade e a distância (e conseqüentemente a peculiaridade) dessas culturas orientais, tendo provavelmente que recuperar alguns dos resultados mais significativos adquiridos pelo específico desenvolvimento da especulação missionária jesuítica: fundamentada numa prática (e pragmática) de adaptação que lhe parecia (e pragmaticamente lhe foi) fundamental para poder realizar, de alguma maneira, seu projeto missionário.

Uma das páginas mais fascinantes da aventura humana que se desenvolveu ao redor do “encontro de civilizações” é constituída, de fato, pelas tentativas realizadas no Extremo Oriente a fim de inserir o Cristianismo junto às antigas civilizações, como aquela japonesa ou chinesa, sem negá-las, mas adaptando a mensagem evangélica, a teologia e a própria liturgia a cada específica cultura, propondo uma nova encarnação do Evangelho, externa em relação à cultura européia. Baste pensar aos jesuítas Alessandro Valignano, que traduz em termos cristãos, em seu *Cerimonial para os missionários do Japão*, os costumes da sociedade japonesa; Matteo Ricci, que se torna mandarim e tenta traduzir o Cristianismo para o Confucianismo; Roberto de’ Nobili que, na Índia, assume o hábito ascético dos Brâmanes e aceita a cultura das castas. Pois, depois da rica fase de experimentações missionárias na passagem do século XVI para o XVII, o século XVII é aquele no qual essas tentativas encontram a sua mais interessante realização com o nascimento de comunidades cristãs autóctonas e de um clero indígena.

Todavia, o papado não assistiu passivamente ao processo que se desprendeu desse encontro de civilizações, mas, aliás, com a criação da Congregação “De Propaganda Fide”, procurou controlar as missões que entravam em concorrência com os poderes estatuais. E isso, mesmo se a tentativa proposta por esse novo modelo missionário começou a sofrer críticas e re-pensamentos, em volta de poucos decênios, tanto por causa das oposições que encontrou no interior da Igreja, por parte de sua ala mais conservadora – sobretudo as velhas ordens religiosas e particularmente aquelas dos franciscanos e dos dominicanos, que se opuseram às audácias dos jesuítas, suscitando àquela que seria chamada a “controvérsia dos ritos” –, quanto, sobretudo, pela prevalência dos brutais interesses das potências coloniais.

Os esforços jesuíticos constituem, todavia, o ponto mais alto de uma possível alternativa em relação ao sucessivo desenvolvimento imperialista dos últimos séculos nos quais a obra missionária é controlada quase por completo pelas grandes potências coloniais. Mesmo assim, a derrota das instâncias teológicas dos “ritos chineses” – que se realiza, de fato, nos primeiros anos do século XVIII e é, finalmente, decretada pelo papa Bento XIV, em 1742 – continuará, todavia, frutificando, sendo parcialmente recuperada na perspectiva laica de um pensamento iluminista que encontra, na ritualidade e nos cerimoniais chineses, a possibilidade de pensar, antes, e de fundar, depois, um inédito “ateísmo virtuoso”.

De qualquer forma, se a problemática dessa ruptura histórica nos remete à possibilidade de compreensão de um dos momentos mais significativos da história ocidental em relação à distinção, toda sua, entre “religioso” e “civil”, como já apontamos ao longo do trabalho, remontar aos termos e às experiências históricas da emergência dessa distinção deve representar a oportunidade de re-significar, também, a específica dimensão especulativa do “pensamento ritual” que caracteriza as culturas orientais.

Esta última vertente, entre aquelas delineadas, de investigação histórico-religiosa mostra também como o próprio debate entre História e Religião sirva justamente para preparar o campo da História das Religiões. Recuperando o processo de formação da *religio* ocidental, a disciplina abre a possibilidade epistemológica para entender, por além da formação singular do conceito de religião, suas potencialidades (sempre historicamente determinadas) em termos de auto-projeção e de auto-reconhecimento perante as outras culturas com as quais, progressivamente, o Ocidente entrava em relação. É por isso que a hibridização, em termos interpretativos, que se constituiu no processo, deve ser repensada nos termos demartinianos de um “etnocentrismo crítico” que possibilita realizar, por além das abordagens meramente e acriticamente analógicas, a abertura a uma perspectiva realmente comparativa, portanto, plural, histórica e relacional. O debate entre História e

Religião, enfim, depois de tê-la gerada, pode cada vez mais potencializar a ferramenta metodológica de uma História das Religiões que, com a contribuição de outro debate, aquele com a Antropologia, se torna momento de abertura fundamental, não só internamente à consciência do Ocidente, mas também à história de suas relações interculturais.

Recebido em Abril/2008; aprovado em Maio/2008.

Notas

¹ Doutor e Professor do Departamento de História da USP. E-mail: adone@usp.br

² Obra original italiana publicada pela Editora Laterza, Roma-Bari 1998, traduzida para o português e organizada na nova versão: VV.AA.. *Manuale di Storia delle Religioni*. Roma-Bari, Laterza, 1998; Trad. Bras. AGNOLIN, Adone, (org.), Editora Hedra, São Paulo, 2005, com a seguinte divisão em quatro volumes: SCARPI, Paolo. *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*, v. I; FILORAMO, Giovanni. *Mono-teísmos e Dualismos: as religiões de salvação*, v. II; RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade*, v. III e, finalmente, MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*, v. IV.

³ DURKHEIM, Emile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, PUF, 1968.

⁴ OTTO, Rudolf. *Das Heilige* (1917). *O Sagrado*. Trad. Port., São Paulo, 1974.

⁵ LEEUW, G. Van der. *Phänomenologie der Religion* (Tubinga, 1933). *La Religion dans son Essence et ses Manifestations: Phénoménologie de la Religion*. 2ªed., Paris, 1970.

⁶ ELIADE, Mircea. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris, Payot, 1949. Também, da mesma autora, ver *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Livros do Brasil, Lisboa, s/d.

⁷ Trata-se da problemática presente na Introdução ao IV volume da coleção, que acabou sendo prejudicada, em sua publicação, por evidentes limites editoriais que lamentamos, mas dos quais não podemos ser minimamente responsabilizados.

⁸ Para as quais chamaram a atenção os brilhantes trabalhos de ROSSI, Paolo, entre os quais podemos citar, pelo menos, dois que se encontram em tradução brasileira: *Os Sinais do Tempo: História da Terra e História das Nações de Hooke a Vico*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992 [ed. orig.: Milão, Feltrinelli 1979], com atenção particular aos capítulos II e III; e *A Ciência e a Filosofia dos Modernos: aspectos da Revolução Científica*, São Paulo, UNESP, 1992 [ed. orig.: Turim, Boringhieri, 1989], particularmente nos capítulos IV e, sobretudo, VIII; trabalhos aos quais se inspira e se une aquele mais recentemente de ECO, Umberto. *A Busca da Língua Perfeita na cultura européia*, São Paulo, EDUSC, 2002 [ed. orig.: Roma-Bari, Laterza, 1992]. Todos eles se enraizaram e se desprendem dos estudos precursores do próprio ROSSI, Paolo. “*Clavis Universalis*”: *arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milão-Nápoles, Ricciardi, 1960 [Bologna, Il Mulino, 1983] e de Frances YATES, entre os quais vale a pena citar *The Art of Memory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966.

⁹ VICO, Giambattista. *La Scienza Nuova*. (I ed. orig. 1725 - II ed. 1730 e III ed. 1744), Milão, Rizzoli, 1977.

¹⁰ MÜLLER, Max. *Lectures on the Science of Language*, London, 1861.

¹¹ Assim como de uma concepção de uma inicial língua perfeita para as teses do convencionalismo lingüístico.

¹² TYLOR, Edward Burnett. Religion of Savages, In: *Fortnightly Review*, 1866. Trabalho que aponta para a conotação essencial do mais primitivo estágio da evolução cultural.

¹³ Já significativo por si este rótulo que, dando por pressuposta uma *cientificidade* das Religiões, lhes reconhece uma objetividade que só pode ser concebida, evidentemente, em termos de transcendência e, portanto, em uma perspectiva teológica e, do nosso ponto de vista, peculiarmente fideística.

¹⁴ ELIADE, Mircea. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris, Payot, 1949.

¹⁵ WEBER, Max. Economia e Sociedade. In: *Sociologia de la Comunidad Religiosa*, México-Buenos Aires, 1964.

¹⁶ SABBATUCCI, Dario. *La Storia delle Religioni*. Roma, Il Bagatto, 1985.

¹⁷ MASSENZIO Marcello. *Progetto Mitico ed Opera Umana*. Nápoles, Liguori, 1980. Também, do mesmo autor, ver MASSENZIO Marcello. *Sacro ed Identità Etnica*. Milão, Franco Angeli ed., 1994.

¹⁸ GASBARRO, Nicola. Religione e Civiltà: F. Max Muller e E.B. Tylor. In: *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*. v. III, 1988.

¹⁹ A esse respeito, seja-nos permitido remeter ao nosso: *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas/Fapesp, 2007.

²⁰ Assim, de fato, alguns de seus autores atuam no campo institucional dos Estudos do Mundo Clássico, da História do Cristianismo ou da Filosofia e Religião da Ásia Oriental.

²¹ Que se desprendem de uma característica “revolução neolítica” enquanto primeiro e fundamental impulso para as divisões de trabalho e de funções sociais e para a constituição de uma estrutura urbana e do uso da escrita.

²² SABBATUCCI, Dario. *La Prospettiva Storico-Religiosa*. Milão, Il Saggiatore, 1990, p. 239.

²³ BRELICH, Angelo. *Introdução à História das Religiões*. Roma, Ateneo, 1965.

²⁴ Cf., entre outros trabalhos, DE MARTINO, Ernesto. *Furore, Simbolo, Valore*. Milão, Feltrinelli, 1962.

²⁵ A esse propósito, veja-se, por exemplo, DE MARTINO, Ernesto. *Il Mondo Magico*, 1ªed. 1948, Turim, Boringhieri, 1973.

²⁶ Para utilizar-se do célebre título da obra de BRELICH, Angelo. *Prolégomènes pour l'Histoire des Religions*. In: *Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Paris, 1970-76.

²⁷ MALAMOUD, Charles. *Cuire le Monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, Éditions la Découverte, 1989.

A HISTÓRIA DO MENTAL DE LUCIEN FEBVRE: A ICONOGRAFIA REVELA A SENSIBILIDADE RELIGIOSA

Luiz Alberto Sciamarella SantAnna

Resumo

Este estudo aborda os engendramentos metodológicos e as noções elaboradas pelo historiador Lucien Febvre. A partir de seus artigos, aferiu-se o processo de construção do conhecimento histórico sobre a sensibilidade presente em uma determinada época e lugar, o qual promove um entendimento diferente do processo histórico multifacetado que foi a Cristianização do ocidente europeu e a Reforma religiosa na França. A história da sensibilidade, inspiradora de uma corrente de idéias e corolário de estudos ligados à história do mental, traduz os complexos e variados estados de espírito em uma sociedade e demonstra, por sua vez, as verdadeiras necessidades que atendem às produções sociais. Em virtude da natureza do objeto, atenta-se para a complexidade reflexiva sobre as “alterações e mutações” no campo das idéias em determinada época, no qual a noção de mentalidades e os estudos sobre a história da sensibilidade têm papel relevante.

Palavras-chave

Mentalidades; sensibilidades; mental; história intelectual.

Abstract

This study approaches the methodological schemes and notions elaborated by the historian Lucien Febvre. From the study of his articles, we evaluated the construction process of the historical knowledge over the sensitivity present in a determined time and place, that provides a different understanding of the multifaced historical process, which has been the Christianization of the European Occident and the religious Reformation in France. The history of sensitivity, which has inspired a stream of ideas and the corollary of studies linked to the mental history, translates the complex and variable states of mind in a society, and demonstrates in its turn, the actual needs that fulfill the social productions. Due to the nature of the object, we take into consideration the reflective complexity regarding the “alterations and mutations” in the field of ideas in a certain epoch in which the notion of mentalities and the studies about the history of sensitivity perform a relevant role.

Keywords

Mentalities; sensibilites; mental; intelectual history.

A história das sensibilidades, presente na obra de Lucien Febvre, é um novo campo de conhecimento sobre a história dos sentimentos. Novo, não só por ter sido inaugurado na historiografia por ele, mas também pela abordagem que os objetos, tais como o amor, a alegria e os sentimentos provocados pela morte, pelo medo, etc., recebem em termos historiográficos. Estas se distanciaram das formas de exposição diacrônicas sobre um sentimento, ou um grupo deles. Segundo Mann¹, Febvre se interessava pelo conjunto de enredamentos presentes nas situações em que os sentimentos se encontram com os sentidos, as ações e as atividades intelectuais.

O procedimento encontra-se em seus livros e artigos. No artigo *Les Principaux Aspects D'une Civilisation – La première Renaissance française: quatre prises de vues*, presente na coletânea *Pour une histoire a part entière*, publicado em 1962², Febvre comparou duas sociedades distantes no tempo, procurando avaliar as diferenças nas formas de sentir. O historiador examinou as condições materiais e seus efeitos sobre as estruturas físicas e psicológicas dos homens do século XVI e XX. Tinha o intuito de realizar aproximações para constatar as diferenças no modo de sentir das sociedades, em suas vivências, em determinadas condições materiais. Procurou correspondências entre estas e aquelas. Em suas análises sobre o procedimento de Febvre, o crítico Mann pondera:

Assim, enquanto ele descreve as condições materiais no século XVI é para sugerir, ou para designar, os sentimentos que teriam correspondido a estas condições. Certamente, as diferenças de vida material entre o passado e o presente deixam supor que diferenças, talvez também consideráveis, existiram no domínio dos sentimentos. Entretanto, uma única aproximação não saberia indicar quais eram essas diferenças, quais eram os sentimentos correspondentes a essas condições. É preciso informações e verificações complementares.³

Para Febvre, os registros dos sentimentos deixados pelos homens podem nos induzir a erros. Afinal, expressões sentimentais, tais como angústia, medo, que podemos ligar, regularmente, a um determinado sentimento conhecido em nossa época, em outra, pode ter tido outro sentido.

O objeto de estudo desse campo de conhecimento pode ser visto como um ponto de tensão entre dois campos. As emoções e as representações intelectuais são reguladas pelos mecanismos produzidos pelas *instituições* ou *técnicas* em seu controle sobre as condutas sociais. Os vestígios deixados pelos mecanismos de controle, provenientes das diversas áreas da atividade social permitem a prospecção histórica das sensibilidades dos homens, em suas vivências sociais, em uma época em particular.

Febvre diagnosticou a complexidade desta empresa e analisou a problemática a partir de aspectos mais gerais. Estava atento a determinadas particularidades e condutas quando propôs a apreensão do estudo, pois todo sentimento humano é, ao mesmo tempo, ele

mesmo e o seu contrário. Em algumas circunstâncias, nos jogos de nossas representações, é possível explicar a predominância de um desses pólos nos nossos estados afetivos. Entretanto, a sua presença é uma constante, uma ambivalência, e não uma justaposição. Os sentimentos são uma *resultante*. Diante de tais constatações, não haveria a legitimidade de procurar, em determinadas épocas da história das sociedades humanas, a predominância de uma maior carga emocional negativa. Isto é, mais crueldade que piedade, mais ódio que amor, de modo que se pudesse caracterizar a vida afetiva. O mesmo se pode dizer sobre períodos em que houvesse a predominância de vida intelectual e, em contrapartida, períodos em que prevaleceria a ordem oposta.

Diante das questões apresentadas acima, Febvre considerava que na análise de determinadas questões, principalmente quanto ao estudo de individualidades, não se deveria utilizar uma psicologia barata, empregada por historiadores em suas histórias romanceadas sobre alguns personagens ilustres. Tais historiadores compartilham a idéia de que o instrumental teórico da psicologia não pode operar no nível das instituições. Para Febvre, alguns deles não admitem que a “imaginação intuitiva” não poderia desempenhar nenhum papel na prospecção desse tipo de estudo. Portanto, a análise psicológica estaria fadada aos estudos sobre as individualidades. Tal procedimento tira o enfoque da proposta de estudo. O historiador deve utilizar os instrumentos heurísticos da psicologia e adentrar no âmbito das instituições, que regulam as representações de uma sociedade em determinada época. Segundo Febvre:

Mas, em contrapartida, esse domínio de onde se pretende excluir toda a imaginação intuitiva, o domínio da história das idéias, o domínio da história das instituições: que belo campo de pesquisas, e de reconstituição e de interpretação para a história psicológica! Seu campo de investigação por excelência. Porque, muito ao contrário, o mecanismo das instituições de uma época; as idéias dessa época ou de outra: eis que o historiador não pode compreender, nem fazer compreender, sem esta preocupação primordial a que eu chamo de psicologia: a preocupação de relacionar, de ligar a todo o conjunto das condições de existência de sua época, o sentido dado às suas idéias pelos homens dessa época. Porque essas condições colorem as idéias, como todas as coisas, com uma cor bem própria da época e da sociedade. Porque essas condições põem a sua marca sobre estas idéias do mesmo modo que sobre as instituições e ao seu jogo. E, para cada historiador, idéias, instituições não são dados do eterno; são manifestações históricas do gênio humano em uma determinada época e sob a pressão de circunstâncias que não mais se reproduzem.⁴

As características apresentadas pelas atitudes, normas, condutas, em todas as instâncias da vida social, permitem sondar e conhecer as sensibilidades, ou seja, a vida afetiva de uma sociedade. Este foi o objeto que Febvre se propôs a estudar. É possível partir tanto do coletivo para o individual, quanto o contrário. Um exemplo está em seu artigo *Como*

reconstituir a vida afetiva de outrora? publicado na coletânea *Combats pour L'histoire*, de 1953, em que analisou a atitude de um indivíduo e a comparou com as características da sensibilidade social.

No artigo intitulado *Iconographie et Évangélisation Chrétienne*, escrito em 1914 para a *Revue des cours et conférences*, na quinta parte da já citada coletânea *Pour une Histoire à part entière, (Histoire des Sentiments)*, a iconografia religiosa foi eleita como objeto para a prospecção das sensibilidades de uma época. Este recurso permitiu reconstituir os modos sucessivos e contrastantes da sentimentalidade religiosa. O pioneiro nesse estudo foi Émile Mâle, que trabalhou a expressão artística dando-lhe historicidade, compondo capítulos encadeados de uma história artística do sentimento religioso na França, do século XII até o começo do século XVII.

Os estudos se voltavam para os primeiros séculos da Idade Média, mais precisamente o século IV, quando se iniciava a evangelização da Gália. Uma empresa marcada de dificuldades, de avanços, retrocessos e recomeços. Não existia um plano diretor neste embate entre duas ideologias religiosas. A primeira, uma herança dos ancestrais “*ligures*”, do panteão Celta e dos empréstimos feitos ao panteísmo greco-romano. A segunda, a ideologia cristã em expansão, conquistadora, cujo principal veículo de propaganda era a expressão artística iconográfica, que materializava um sistema de regras que regulava a vida religiosa das sociedades ocidentais no mundo europeu.

Durante toda a Idade Média, a arte não foi mestra de suas criações. A iconografia lhe ditou suas leis. Quem era ela, então? Em que consistiam suas prescrições? Porque estas regras fixas, imutáveis, universais? É preciso, então, dizer de onde os monumentos nos oferecem tantas aplicações análogas? É preciso dizer simplesmente: ‘convenções artísticas’ – e disposições excessivas? Não, porque se trata de um sistema de regras, de prescrições largamente desenvolvidas, e que a velha noção de ‘convenção’ se encontra bem impotente para justificar.⁵

Para que a evolução artística da iconografia seja bem entendida, são necessários aportes dados pela história da evangelização na Europa ocidental. Depara-se com um problema cronológico, resolvido pela concordância dos estudos desenvolvidos por arqueólogos e historiadores, que concluíram datas tardias para a evangelização no interior das províncias gaulesas. O episcopado se organizou primeiro nas cidades gaulesas no século III, salvo a cidade de Lyon, que havia se organizado no século II. A história da evangelização foi tratada por Febvre de maneira costumeira, ou seja, foi analisada dirigindo-se ao social, atento às questões de ordem intelectual, moral e às de ordem material.

Como entender os motivos que levariam os segmentos citadinos e camponeses a serem levados ao Cristianismo? Dentre os motivos, havia os mais desprendidos, tais como a curiosidade, o desejo de entender novos pensamentos, bem como a caridade, tão arden-

temente pregada pela nova religião. Havia, também, a influência e exemplo das mulheres, que naqueles tempos, eram poderosas propagandistas, e a ação da literatura cristã que começava a se expandir no século IV. Motivos menos nobres, mas não menos eficazes, também contavam, principalmente para os segmentos superiores. O imperador tornara-se cristão e, neste caso, era razão suficiente para que os membros das famílias senatoriais, altos funcionários, se convertessem à nova religião. Entretanto, as conversões não se faziam bruscamente. A conversão de Paulin de Nôle, no final do século IV, por exemplo, não deixou de ser vista como um escândalo. E nos campos distantes dos grandes centros urbanos da época, o que levaria alguém a se converter ao cristianismo? Em primeiro lugar, não se sabe com precisão em que grau essas populações foram atingidas pela romanização, embora seja evidente a presença de elementos da religião romana enxertados com o antigo e predominante culto ancestral.

Esta não é uma mitologia doura que persistiu na Gália, mas um politeísmo anterior à constituição do panteão céltico – ou ao mesmo, dos rudimentos básicos de Panteão do qual César fala.⁶

Os camponeses necessitavam de uma religião tutelar e rústica, uma religião agrícola, que lhes assegurasse uma colheita, que os protegesse das intempéries, que cuidasse de sua sobrevivência e da sua coletividade. Os empréstimos tomados à religião greco-romana se fizeram sem grandes percalços, pois esta religião atendia às mesmas necessidades de proteção diante de uma vida essencialmente agrícola. Havia então, festas comemorativas com datas fixas, o ciclo regular dos trabalhos e dos dias, as mesmas funções de divertimento que a religião grego-romana. É importante constatar que a religião grego-romana, ela própria, foi construída sobre o antigo culto das fontes, das florestas, das águas vivas, etc..

Febvre analisou o fenômeno sincrético religioso entre os cultos ancestrais e a religião greco-romana, em que as adaptações, os enxertos e os empréstimos ocorreram de forma lenta e progressiva. Entretanto, o historiador recuou diante da possibilidade de ver o processo de cristianização acontecer da mesma maneira, tal qual aconteceu com as religiões semíticas, diante das exigências greco-latinas. As invasões bárbaras trouxeram conseqüências em todos os níveis da vida dessas sociedades. No plano religioso, elas não foram totalmente desastrosas. Por um lado, interromperam, momentaneamente, a cristianização, ou tornaram-na mais vagarosa, devido às conseqüências políticas e sociais, a exemplo de membros do clero. Principalmente os bispos, que se tornaram chefes militares ou serviam como diplomatas entre o Império e os bárbaros.

A presença de novos idiomas e o reforço da religião pagã, com a presença de novos pagãos, tornou o empreendimento mais difícil, pois não estava unicamente voltada para os bárbaros pagãos. Existiam, entre eles, cristãos arianos, que precisavam ser catequizados. Por outro lado, as invasões e o terror que elas acarretavam, promoveram conversões em massa. Era a oportunidade de testar o poder de proteção do novo Deus. A destruição material dos templos se fez indistintamente, poupando a igreja do trabalho de demolir os templos pagãos e cabendo aos cristãos a reconstrução dos seus. Sobre a questão moral, o que se pode entender por conversão? Febvre procurou respostas interrogando os missionários que realizaram trabalhos de evangelização, semeando os germes de sua fé nas almas pagãs. A análise se processou em face da realidade social histórica da Gália.

Os homens de alta classe social nas cidades da província se dispuseram, desde os primeiros anos da conquista romana, a absorver a cultura latina. A língua do vencedor foi absorvida em sua plenitude. Nomes gauleses figuravam na história das Letras latinas. Ao entrar em contato com os relatos de Cícero, podemos notar a presença do druida Diviciac na Cúria romana em defesa de seu povo, a partir das impressões do gaulês sobre as altas questões religiosas e filosóficas. Na arquitetura, os elementos estilísticos são provas incontestáveis da penetração da cultura do vencedor. Entretanto, séculos mais tarde, chegou à Gália uma nova vaga de idéias no campo religioso. Uma religião proveniente do Oriente e nutrida com idéias sutis da Grécia: o cristianismo. Havia conversões, indecisões, resistências e lutas; umas por convicções, outras por lassidão e por contágio.

Porém, as velhas idéias da religião gaulesa não foram abandonadas pelos convertidos, nem nos séculos subseqüentes da cristianização da Gália. Um caso mencionado por Febvre, ocorrido na elite intelectual da Igreja Católica da Gália, no século VI, diz respeito ao bispo Grégoire de Tours. Filho da alta nobreza gaulesa, o bispo acreditava nas adivinhações a partir da posição dos astros, do vôo dos pássaros, e nos presságios indicados pelos cometas. Para avaliar a presença das idéias pagãs nas práticas religiosas desse personagem, Febvre se deteve na prática de colocar sob o altar dois bilhetes marcados com *Sim* e *Não*. O bispo dizia uma prece e escolhia um deles para obter a resposta do Deus cristão. A avaliação desse comportamento, que não era restrito a este personagem, perpassava por todo um segmento social ligado às atividades religiosas ou intelectuais.

Febvre pesquisou sobre o segmento social da campanha gaulesa, para quem o latim era uma língua incompreensível. Entretanto, as pregações e as celebrações da jovem religião eram em latim. Não por desconhecimento da realidade lingüística do interior da Gália, onde a latinização das línguas se processou lentamente, mas para afastar as tradições religiosas célticas que conservavam a língua dos druidas. Nos séculos V e VI, a Igreja triunfou na Gália, cristianizando pouco a pouco os camponeses. Eles se dirigiam

à igreja em massa (ainda permanecia, na concepção dos camponeses, o Templo) nos dias festivos. Estas festas coincidiam com as datas e estações em que havia as grandes festas pagãs, permanecendo o mesmo ponto do ciclo eterno das culturas. Nada de recolhimento e preces nas comemorações dos aniversários dos mártires, mas orgias nos pátios, danças sem pudor e bebedeiras.

Febvre comentou os estudos de M. Marignan sobre a postura da Igreja diante das práticas pagãs nas celebrações festivas. A Igreja aceitou, pois, segundo o autor, a falta não foi desse povo inculto, mas das práticas religiosas pagãs, que precisavam ser extintas. Para tanto, a Igreja católica despendeu, durante séculos, seus maiores esforços, tornando-se hegemônica. Entretanto, o comportamento dos camponeses traduzia o que se podia chamar de vícios profundos do tempo. De acordo com Febvre, isso levou a uma espécie de desencorajamento e cansaço por parte dos melhores recrutas da Igreja. As provas desse estado de coisas aparecem nos textos escritos por Paulin de Nôle, *les Natalia* ou *Natalitia*, que compõem sua obra.

Paulin de Nôle descreveu os festejos de seu santo preferido, São Félix de Nôle. A velha basílica recebeu os camponeses da Calábria, trabalhadores do distante Lácio, etc., para os dois dias de festejos. Porém, eles não vieram sós. Traziam seus familiares, animais domésticos, alguns deles escolhidos para oferecer e louvar o santo padroeiro, como outrora fizeram para Marte, ou para o grande Júpiter. Os camponeses entraram na velha catedral durante a madrugada da véspera, no badalar dos sinos, pois a igreja os recebia conforme a velha tradição da *pervigia*, que precedia a antiga tradição das festas pagãs. Os festejos contavam com louvores, danças, bebedeiras, orgias e escândalos excessivos. A repressão a tais abusos chegavam de Santo Ambrósio e de Santo Agostinho, segundo Boissier, procurando refrear a violência dos jovens camponeses, todos pagãos e materialistas.

Paulin de Nôle mandava pintar frases em latim, tiradas das Escrituras, sobre os muros dos pórticos onde os camponeses passavam suas noites de orgias. Febvre analisou este procedimento e o impacto que causou nos camponeses ao se depararem com estas silhuetas coloridas e misteriosas, levando-os a abrir os olhos e a boca, só de admiração. Embora se soubesse que a idéia de manifestação artística para fins pedagógicos não fora criação de Paulin de Nôle, as catacumbas eram decoradas com afrescos e frases com objetivos pedagógicos. Por um lado, estava-se diante do lugar de nascimento da evangelização e da constituição da iconografia cristã no interior da Gália, antes de uma progressiva dissociação que viria com os séculos seguintes. Por outro lado, Febvre pôde analisar a arte produzida pelos artesãos religiosos, que não desenvolveram sua arte para satisfação pessoal, ou para qualquer contemporâneo seu. A arte era unicamente utilitária, um meio de propaganda, de moralização, de evangelização.

Segundo Febvre, nada mais natural que a Igreja utilizasse a arte para cumprir suas determinações. Fosse esta uma arte oratória, plástica, o canto, ou a cena dramática. Entretanto, nada era natural ou totalmente natural, em se tratando de história das idéias, para um historiador. Ele mesmo explica:

(...) uma palavra talvez os chocasse por sua repetição: pintura. É de pinturas que fala São Paulino; de pinturas que escreve São Gregório; de pinturas que se trata no velho adágio: 'picturae quase libri laicorum.' Pinturas sempre; esculturas jamais. Ora, notamos, no século XIII, por exemplo, a anormalidade é grande. Como? A escultura se instala no portal de todas as igrejas, de todas as catedrais; em Chartres, ela compõe docilmente às ordens dos clérigos, uma admirável Bíblia de pedra tem sua composição sob ordens escritas do clero, precisa, completa, ortodoxa; verdadeiramente, aí e em cem lugares, o livro dos leigos, por excelência; e os textos, no entanto, só falam de pinturas?⁷

Febvre investigou as causas da inexistência, entre os séculos V e X, de esculturas do Deus cristão. Mais precisamente, o pudor dos cristãos diante daquela expressão. Como entender os traços que caracterizavam, nos países cristãos, na Alta Idade Média, o culto familiar e popular das estátuas e das relíquias dos santos? E mais, quando os cristãos reencontraram a arte da escultura e se viram talhando imagens divinas, ou as figuras dos santos? O histórico das idéias presentes naqueles séculos pode ajudar a iluminar essas questões.

Sabe-se da querela dos iconoclastas desde os primórdios da Igreja, e ela revelou o estado de espírito dos cristãos naquela época. Febvre analisou o que era a imagem do deus para os gregos e romanos, sendo este o deus em pessoa. Ele citou as constatações do historiador medievalista Ch. Picard: "*O Xoanon, escreve Picard, o deus em pessoa, ativo, vivendo atormentado pelas mesmas necessidades dos homens*".⁸

O deus era servido, alimentado e protegido do eventual roubo dos habitantes das cidades vizinhas, embora soubessem que os deuses puniriam qualquer toque impuro em suas imagens. Porém, era uma forma de se apropriarem de sua proteção, ou punirem seus inimigos. A prática de roubo de imagens e relíquias de santos não era incomum por parte dos clérigos em toda Alta Idade Média. Faziam isso porque procuravam trazer prestígio para suas dioceses. Febvre mencionou como exemplo o caso de um religioso de uma abadia, nas vizinhanças de Conques, em Rouergue. O religioso se disfarçou, durante dez longos anos, na diocese de Agen, esperando a oportunidade de roubar os restos mortais de Santa Fé, do mártir do Agenais. Roubo efetuado, foi confeccionada uma estátua, que recebeu o nome de Santa Fé de Conques, cuja peregrinação rivalizava com a de Saint-Jacques de Compostelle.

Em um segundo plano, a análise se voltava para as declarações dos controversistas: Tertuliano, em seu livro *De Idolatria*, com seu ardoroso discurso, imaginando um Cristo desgracioso, “*Sem Glória, ignóbil será meu Cristo*”.⁹

Se, para os pagãos, o ídolo era a residência oficial do deus, para os cristãos era a residência do demônio. Em *De Consensu Evangelistarum*, Santo Agostinho citou as passagens presentes no Antigo Testamento, reforçando os argumentos contra os ídólatras.

Na Alta Idade Média, era intolerável a construção da imagem do Deus cristão, mesmo para um ídólatra. Febvre mencionou o título de um capítulo de Bernard d’Angers, aluno das escolas capitulares de Chartres: “*O que as estátuas dos santos permitem ‘acontecer’, do costume universal e do costume ‘hereditário’*”. Reproduzido na obra do Abade Bouillet, *Liber Miraculorum Sanctae Fidis* em Paris, 1897.¹⁰

O texto foi prudente quanto às imagens dos santos, toleradas sob certas condições, mas não admitidas com entusiasmo. O capítulo versa sobre um milagre, não do santo, (no caso, Santa-Fé de Conques), mas da imagem do santo.

Febvre explicou, a partir do relato de Bernard, que a crença num milagre operado pela representação de um santo teve sua origem, em parte, no hábito de confeccionar as estátuas dos santos em ouro, ou em qualquer metal, e introduzir a cabeça ou um fragmento do corpo do mártir. Esta prática estava presente nas regiões de Auvergne, de Rodez, de Toulouse e nas vizinhanças. Bernard não constatou o fato simplesmente, ele o julgou, esclarecendo as origens da “sensibilidade” existentes nesta crença. “*Esta prática parece, verdadeiramente, supersticiosa às pessoas racionais; Ela lhes parece ser um rito conservado do antigo paganismo.*”¹¹

À primeira vista, o autor considerava o fato condenável “*Parece que se conserva um ritual, como que preso a cultura dos deuses ou, melhor, de demônios.*”¹² Entretanto, o autor relatava no texto um diálogo com outro ídólatra, seu amigo Bernier, ambos diante da estátua de Saint Géraud, em Aurillac. No diálogo, Bernard comentou que nem Júpiter, nem Marte se sentiriam indignos diante de tal representação. Mas colocou uma distinção bem singular quanto às imagens:

De Deus próprio, é um absurdo, é criminoso fazer uma imagem, uma estátua de pedra, de madeira ou de metal; uma só exceção é tolerada, esta do crucifixo. É que esta tem sua utilidade ‘celebrar a memória da paixão do senhor’.¹³

Em seguida, Bernier comentou:

É unicamente pelas escrituras verdadeiras dos livros, ou pelas silhuetas coloridas das pinturas sobre as paredes dos edifícios que convêm de se manifestarem aos olhos dos homens.¹⁴

Os argumentos, a princípio, não legitimaram o uso de estátuas de santos. Contudo, a declaração seguinte, de Bernier, modificou todo o conjunto por um detalhe: “*Pois por nenhuma razão suportamos estátuas de santos, se não por antigo, invencível, endêmico nos costumes das pessoas*”.¹⁵

Para Febvre, este texto apresenta a distinção fundamental feita entre as imagens de Deus e dos santos, o costume na Idade Média, entre a França do norte e do sul, assim como da pintura, lícita e útil e a escultura, proibida e maldosa. Mas, sobretudo, podemos visualizar, no texto, a sensibilidade existente numa época em que emergia do conflito secular vivido pelos homens, quanto às formas de expressão religiosa. O historiador interpretou as questões expostas no texto analisado e concluiu que se tratava de um fundo muito velho de idéias imersas em um passado longínquo. Elas foram pensadas na magia, velha como o homem, materializada na representação das imagens, mais ou menos feitas à sua semelhança. A compreensão do autor se alicerçou nos estudos sobre os ritos de magia “simpática” do livro *Le Rameau d’or* de Frazer, de 1915, que demonstra o quanto era universalmente conhecida, difundida, esta ação de representar.

Entretanto, para Febvre, o cristão nada tinha a ver com a magia, ele acreditava em sua realidade e a proclamava pelas reflexões de Tertuliano, de Santo Augustino e de Eusébio de Cesaréia, dentre outros, que relegaram essas manifestações mágicas ao culto pagão. Que os ídolos tenham dado os signos, isso é verdadeiro e conhecido. Mas foram as materializações dessas idéias que permaneceram mágicas (desconhecidas), em suas implicações. Mas existiria, por um longo tempo, a crença na identidade entre o personagem e a figura que o representava. Persistirá, ainda, por longo tempo, sob formas obscuras, o sentimento antigo que animava o *xoanon*, o deus em pessoa que vivia nas estátuas. Um exemplo disso está na prática de levar, em cortejo, as estátuas dos deuses dos povos vencidos para Roma, em plena época imperial. Elas eram trancafiadas em prisões, para se vingarem dos deuses por terem feito a guerra contra o Império.

A pintura permanecia afastada do conjunto de idéias materializadas nas estátuas dos deuses e santos. Atenção para o exemplo na composição francesa *La Ballade*, que Villon fez para sua mãe orar a Nossa Senhora. A oração encontra-se num “francês” ainda em formação, daí a presença de vernáculos latinos:

Mulher eu sou, pobrezinha e anciã
Nada sei; nem de letras e nem de luzes
No mosteiro vou, sou paroquiana
Paraíso pintado, onde estão harpas e luzes
E um inferno onde condenados penam:
Um me faz pavor, o outro alegria e êxtase.
Faça-me ter alegria, alta Deusa...¹⁶

Para Febvre, o Paraíso e o Inferno pintados eram dois auxiliares preciosos para a pregação cristã. Versos medievais que traduzem a simplicidade, a humildade e a cândida piedade dos pobres velhos descendentes dos camponeses de Nôle. Os estudos de Febvre sobre as sensibilidades em épocas anteriores a um acontecimento, seja ele intelectual ou material, nos possibilitaram um entendimento mais próximo da realidade vivida (acontecida). Sobretudo, das causas que realmente propiciaram seu aparecimento. Isso permitiu que os estudiosos sobre o assunto pudessem se desviar de determinadas características impostas aos acontecimentos que lhes eram impróprias ou indevidas. Ao abordar as análises de Febvre sobre a história das sensibilidades, não nos deteremos mais nos estudos que partem de um objeto para aferir a sensibilidade de uma época, mas para estudos historiográficos sobre a contribuição desse objeto.

Para Febvre, uma determinada época contém a dinâmica e a materialização das idéias em uma sociedade, permitindo responder as questões de ordem historiográfica. Este estudo promove um entendimento diferente desses processos históricos multifacetados, assim como da produção historiográfica a respeito, ao longo dos séculos. Conclui-se, com base no entendimento das reflexões de Febvre, que as condições intelectuais, psicológicas e espirituais de cada etapa devem ser estudadas e, se possível, entendidas sob a luz das sensibilidades reinantes. Elas traduzem os complexos e variados estados de espírito de determinadas épocas que, por sua vez, demonstram as verdadeiras necessidades que atendem às produções sociais.

Recebido em Abril/2008; aprovado em Maio/2008.

Notas

* Doutor em História pela UNESP-Assis. E-mail: betoscia@yahoo.com.br.

¹ MANN, Hans-Dieter. Les Principaux Aspects D'une Civilisation – La première Renaissance française: quatre prises de vues. *Pour une histoire a part entière*. Paris, Armand Colin, 1971, p. 112.

² Idem, pp. 529-586.

³ MANN, Hans-Dieter. *Lucien Febvre: La pensée vivante d'un historien*. Edição citada, p. 115.

⁴ FEBVRE, Lucien. *Combats pour L'histoire*. Paris, Armand Colin, 1953, p. 230.

⁵ FEBVRE, Lucien. *Philippe II et la Franche-Comté*. Étude d'Histoire Politique, Religieuse et Sociale. Paris, Flammarion, 1912, p. 795.

⁶ FEBVRE, Lucien. *Philippe II et la Franche-Comté*. Edição citada, p. 798.

⁷ FEBVRE, Lucien. *Pour une Histoire à part Entière*. Paris, Bibliothèque Générale de L'École Pratique des Hautes Études. VI^{ème}. Section. S.E.V.P.E.N., 1962, pp. 810-811.

⁸ FEBVRE, Lucien. *Pour une Histoire à part Entière*. Edição citada, p. 811.

⁹ BERNAUD, apud, FEBVRE, Lucien. *Pour une Histoire à part Entière*. Edição citada, p. 814.

¹⁰ Idem, ibidem.

¹¹ Idem, p. 815.

¹² Idem, *ibidem*.

¹³ BERNAUD, apud FEBVRE, *op. cit.*, p. 815.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

A ESPECIFICIDADE DO RELIGIOSO: UM DIÁLOGO ENTRE HISTORIOGRAFIA E TEOLOGIA*

Virgínia A. Castro Buarque**

Resumo

A partir do final do século XIX, a história das igrejas cristãs passou a ser majoritariamente promovida em termos científicos e não teológicos, sendo as denominações eclesiais então consideradas como um produto histórico, indissociável das relações político-sociais vigentes em cada temporalidade. Tal leitura, todavia, vê-se hoje matizada, face ao realce conferido pelas próprias ciências humanas a fatores de cunho religioso (como as espiritualidades, as teologias...) na constituição da historicidade das igrejas cristãs. Este artigo retoma uma possibilidade interpretativa aberta por este enfoque, buscando refletir acerca de interfaces cabíveis entre o conhecimento histórico e o saber teológico.

Palavras-chave

Historiografia das religiões; história das igrejas cristãs; metodologia da historiografia religiosa.

Abstract

Beginning from the final years of the XIXth. Century, the history of Christian churches started being promoted in scientific terms, instead of theological ones, and the ecclesiastic denominations began to be considered a historical product, inseparable from the social-political relations in force, at each temporariness. Such a reading, nevertheless, has acquired new shades nowadays, due to the enhancement brought by the human sciences themselves to factors of religious character (as spiritual matters, or theologies...), in the constitution of historicity of the Christian churches. This article recaptures an interpretative possibility opened by this focusing, aiming to reflect about the admissible interfaces between the historical knowledge and the theological learning.

Keywords

Historical knowledge about religions; theological wisdom; historiography of the religions.

Uma importante repercussão da modernidade, no campo historiográfico, foi a mudança epistêmica processada na escrita da história das igrejas cristãs, que passou a ser majoritariamente promovida em termos científicos e não teológicos. Tal alteração nada teve de casual: foi neste mesmo período que, nas sociedades ocidentais, a religião perdeu sua hegemonia de conferência de sentido à vida social,¹ o que viabilizou sua compreensão, por pesquisadores e intelectuais em geral, como um produto histórico, vinculado às relações político-sociais vigentes em cada temporalidade. De forma concomitante, a experiência religiosa passava a ser concebida como um fenômeno cultural, cuja interpretação associava-se ao estudo das linguagens e das representações. Refutava-se, portanto, ao mesmo tempo, a especificidade do objeto e da metodologia da historiografia religiosa (Julia: 1995) e, com isto, da história das igrejas cristãs.

Tal erosão da singularidade da história religiosa, todavia, vê-se hoje paulatinamente questionada. Endossamos, neste sentido, o postulado da especificidade do objeto da história religiosa, ainda que passível de leituras inter-relacionais com outras abordagens do saber histórico e das demais ciências humanas: “O religioso é um objeto histórico específico, não se pode diluí-lo numa história econômica ou social como aconteceu nas décadas de 60 e 70 ou como ocorre, por vezes, na atualidade, quando a história das mentalidades ou a história cultural têm a ambição de englobar, sem mais, a História religiosa [...]”.²

Todavia, encampar a singularidade da história religiosa apresenta problemas peculiares, pois considerando-se a premissa teórica de que cada disciplina científica constrói o seu próprio objeto, mostra-se indispensável ao conhecimento histórico precisar conceitualmente os significados conferidos ao religioso na prática de escrita da história das igrejas cristãs. Tal cuidado não só atua como instância crítica diante dos riscos de simplificação analítica na abordagem de discursos e práticas sacrais, como também contribuiu para evitar a diluição do religioso num conjunto extremamente extenso (e por isso possivelmente amorfo) de sensibilidades culturais. O objetivo do presente artigo será então o de reconstituir algumas das interfaces, tão tensionais quanto criativas, entre as leituras científica e teológica da história das igrejas cristãs, pois o pesquisador, seja ele historiador ou cientista da religião, “[...] não pode desqualificar a singularidade do aporte da reflexão teológica e a pertinência de suas advertências quanto ao risco de positivismo ou reducionismo que desqualificam, às vezes, a forma de aproximação das ciências humanas ao fenômeno religioso”.³

1. A validação de uma história científica do religioso

O estudo do religioso sob o enfoque de uma história posteriormente reconhecida como científica pode ser recuada até meados do século XVIII, embora seja muito difícil

apontar a obra que primeiro explicitou a compreensão da igreja como comunidade humana e não instituição divina. Grande parte dos estudiosos identificam esta virada nos estudos teológicos de Johann Lorenz von Mosheim (+ 1755), professor de Göttingen.⁴ Para Mosheim, ainda que a atuação de Deus possa ser reconhecida na fundação e na permanência temporal da igreja (ele referia-se à confissão luterana), esta instituição, em seus traços mais característicos, era concebida como uma sociedade análoga ao Estado, e sua história deveria ser narrada, portanto, como uma história política.⁵

Já no início do século XX, a experiência eclesial era relida à luz das ciências sociais, principalmente com base em Durkheim (+ 1917)⁶ e Weber (+ 1930),⁷ não mais como manifestação de um projeto religioso salvífico, e sim como uma elaboração histórico-cultural e, mais ainda, como uma representação social das relações e vivências coletivas, tornando-se um novo campo para a análise histórica.⁸ Este viés interpretativo da história das igrejas, já academicamente hegemônico às vésperas da II Guerra Mundial, veio a conquistar espaços internos à Igreja Católica principalmente no pós-Vaticano II, uma vez que, desde meados do século, a maior parte das ordens e congregações religiosas dedicara-se a estudos históricos sobre sua criação e acerca da espiritualidade que lhes era própria. Assim, toda uma geração de pesquisadores (arquivistas, bibliotecários, historiadores) empenhou-se nesta tarefa, produzindo obras geralmente rigorosas, com documentação inédita, seriedade de método e sem intuito apologético.⁹ Entre esses intelectuais, alinharam-se também especialistas leigos, publicamente identificados com uma confissão religiosa, como Jean Delumeau¹⁰ e Giuseppe Alberigo (+ 2007),¹¹ no campo católico, e C. Mönnich¹² na esfera evangélica.¹³

Estas produções acerca da história das igrejas cristãs foram elaboradas em diálogo com uma historiografia religiosa que assumia contornos cada vez mais dualistas, numa cisão entre crenças e condutas que pode ser remontada ao início dos tempos modernos. Assim, enquanto uma tendência da história religiosa assumia um viés cultural, estando associada ao “[...] ideológico e literário, naquilo que concerne aos sistemas de pensamento”, outra perspectiva incorporava uma faceta sociológica, “naquilo que concerne às práticas”.¹⁴ Entretanto, esta tipologia, ultrapassando a duplicidade de seus objetos, aponta para o desenvolvimento de interpretações historiográficas sobre o religioso basilarmente distintas.

Assim, tomando-se como exemplo as publicações em língua francesa, observa-se o desenvolvimento de uma historiografia voltada para as práticas religiosas baseada em pesquisas de perfil sociológico, como as promovidas de forma pioneira por Gabriel Le Bras (+ 1970),¹⁵ sacerdote católico que fora colega dos “pais fundadores” dos *Annales*, quando Marc Bloch e Lucien Febvre ainda lecionavam em Estrasburgo, nos anos 1930.

Le Bras buscou compreender o fenômeno da “descristianização” na França através de uma enquete estatística retrospectiva, pautada na frequência à comunhão, no fluxo de vocações religiosas etc.; em tal abordagem, o levantamento dos grupos religiosos era relevante na elucidação das motivações da pertença eclesial. Grande parte dos continuadores do trabalho de Le Bras foram padres que atuavam em centros de pesquisa e periódicos especializados da Igreja Católica, como a *Revue de l’Histoire de l’Église en France*. Em paralelo, os estudos das práticas religiosas também adotaram enfoques antropológicos, debruçando-se sobre a alteridade cultural-religiosa geralmente nominada como “popular”.¹⁶ Essas duas modalidades de análise histórica, a despeito da diversidade de seus postulados teórico-metodológicos, confluíram no delineamento da hipótese de dessacralização da sociedade ocidental e, portanto, a perda do referencial sagrado na trajetória das igrejas cristãs (substituído por liames políticos, culturais etc.).

Em contraposição, estudos históricos que privilegiem o imaginário comumente buscam realçar a resistência cultural do religioso na vida eclesial e social. Esta é uma área em que coexiste uma grande diversidade metodológica: podem ser citados, ainda sob o recorte da historiografia francesa, os trabalhos de uma história literária da espiritualidade,¹⁷ promovidos entre os anos 1930 e 1940 por Henri Brémond (+1933)¹⁸ e Étienne Gilson (+ 1978),¹⁹ ou a produção da história das mentalidades, já preconizada por Marc Bloch (+1944)²⁰ e Lucien Febvre (+1956).²¹ Febvre, que fora aluno de Henri Brémond e questionara Gilson por não relacionar infra-estruturas econômicas, formações sociais e ideologias, formulou, com seu estudo sobre Rabelais, um marco nos estudos do caráter histórico da crença, mesmo que tenha recebido várias críticas contemporâneas, por pressupor uma homogeneidade de pensamentos e sentimentos entre os “homens do século XVI”.²² E mesmo os estudos de contornos marxistas dedicados à análise do cultural destacavam a relevância dos sentidos religiosos na constituição das identidades sociais, como o trabalho de Lucien Goldmann (+ 1970),²³ que embasado no conceito de visão de mundo, extraído de Lukács, afirmava ser o discurso dos grandes escritores o melhor recurso para o entendimento da religiosidade de uma época, pois estes exprimiriam o máximo de consciência possível do grupo social a que pertenciam.

A história literária das idéias e, posteriormente, a história das mentalidades, por conferir um maior destaque à especificidade do religioso, viabilizou a promoção de um diálogo, ainda que indireto, do conhecimento histórico com o saber teológico, o qual debruçava-se cada vez mais para uma interpretação histórica dos dogmas, ainda que de maneira subordinada à metafísica tomista, conforme a obra emblemática do jesuíta Henri de Lubac.²⁴ Nesta mesma perspectiva, a Universidade de Louvain, na Bélgica, tornou-se um pólo de estudos eclesiásticos, criando, em 1900, a *Revue de historie ecclésiastique*.²⁵

Assim, em vários lugares, mas especialmente na França, onde o historiador Henri Irenée Marrou²⁶ desempenhou papel determinante, uma geração de jovens leigos destacou-se na imbricação de pesquisas teológicas e históricas: em vez de procurar nas obras da patrística argumentos apoloéticos para provar a antigüidade das doutrinas ou práticas católicas, tais autores procuram ressaltar o que havia de original nestes textos, fazendo reviver sua riqueza doutrinária e espiritual, e, se possível, reconstituindo, através deles, as experiências religiosas das comunidades cristãs.²⁷

Deve-se considerar, todavia, que tal “conversão epistêmica” de uma história de perfil teológico para a história científica das igrejas cristãs não foi absoluta, uma vez que parcela expressiva dos autores dedicados à reconstituição histórica das igrejas cristãs preservou os postulados teológicos desta escrita, ainda que buscando articulá-los com as inovações metodológicas da historiografia científica, particularmente aqueles lançados pela *nouvelle histoire*, entre os quais Hubert Jedin (+ 1981),²⁸ Jean Daniélou (+ 1974)²⁹ e Roger Aubert.³⁰

2. A desconstrução da história teológica?

Além de referendar a formulação de uma historiografia religiosa de cunho científico, o conhecimento histórico também procedeu, em paralelo, a uma desconstrução teórico-metodológica da história teológica das igrejas cristãs. Esta espécie de suspeição acadêmica embasava-se numa dupla refutação: à premissa transcendental ou metafísica da história teológica, bem como ao questionamento do perfil ético-político assumido por parcela das igrejas cristãs e que fora projetado na narrativa dessa mesma história. Tal identidade eclesial foi expressa, nos textos da historiografia religiosa, pela categoria de “cristandade”, que inicialmente relativa ao medievo, passou a designar, de forma genérica, a estreita vinculação de algumas igrejas cristãs, destacadamente a igreja católica, a lugares de poder sociais e ideológicos próximos do Estado (quando não inseridos nele), os quais apoiavam a presença, as atividades e mesmo os privilégios das denominações confessionais instituídas. Ademais, a categoria de cristandade, sendo rapidamente aplicada ao modelo eclesiológico legitimado pelo Vaticano I, passou a designar uma concepção de igreja como *societas perfecta*, hierarquizada e auto-referente (isto é, ultramontana), mesmo quando transposta para distintas sociedades e culturas, como as da América Latina.³¹ Por fim, tal categoria também pressupõe uma concepção de igreja limitada ao clero, com destaque para o episcopado, fortalecida por um discurso triunfalista, o qual apresenta as denominações eclesiais como vitoriosas contra distintas formas de heterodoxia.³² Em resumo, a história teológica das igrejas cristãs foi considerada eminentemente conservadora.

De forma concomitante, a história teológica das igrejas cristãs foi ainda criticada pela particularidade de suas operações narrativas, consideradas ultrapassadas por uma historiografia científica. Entre as principais contestações, podem ser elencadas:

- O primado da permanência da instituição eclesiástica na longa duração, ao invés do realce às descontinuidades ou até a algumas rupturas, numa perspectiva que pode ser remontada à obra de Eusébio de Cesaréia,³³ no século IV. Afinal, para estas denominações confessionais, a conformidade com as origens é prova de verdade da fé.
- A leitura providencialista de história, expressa através do relato biográfico das principais lideranças religiosas das instituições eclesiais cristãs, numa perspectiva heroizante, e por vezes quase hagiográfica.
- O intuito pedagógico, com a consideração do cristianismo como um dos elementos propiciadores do processo civilizatório, inclusive das novas nações emergentes na América. Essa é outra decorrência da concepção da perenidade histórica das igrejas cristãs: o futuro pretendido deve dar continuidade a certos aspectos do passado, eliminando-se, certamente, os erros cometidos.
- A exigência de registro documental, o qual assumia um caráter comprobatório. Esta preocupação já se fazia presente nos primeiros historiadores eclesiásticos da Antigüidade tardia, os quais haviam adotado os hábitos eruditos dos antiquários e gramáticos de Alexandria (Momigliano, 193), sendo endossada pelos religiosos dos tempos modernos que procederam à crítica hagiográfica, bem como por aqueles que se depararam com os preceitos de verificação da autenticidade e veracidade das fontes, alguns séculos depois. Deve-se reconhecer, todavia, a existência de uma certa desconfiança dos setores eclesiásticos quanto à aplicação do método histórico-crítico: parecia-lhes que uma rigorosa historização ameaçava a dimensão transcendente do cristianismo.³⁴
- A compreensão de que o pesquisador, ainda que domine uma metodologia crítica da interpretação histórica, não se encontra habilitado a escrever uma história da Igreja caso não professe a fé cristã. E é de forma indissociável da profissão de fé que a história da igreja é adotada como disciplina obrigatória na formação teológica católica, conforme determinação do Magistério.³⁵ Aliás, grande parte dos autores da história teológica das igrejas cristãs era composta por eclesiásticos, o que não raramente propiciava uma boa auto-imagem aos religiosos que escreviam essas histórias, em contraposição a leituras anti-clericalistas redigidas por letrados laicos.

Tal conjunto de recriminações, veladas ou explícitas, que vinha sendo tecido por uma historiografia científica no tocante às premissas de uma história teológica das igrejas

cristãs, tem passado, porém, por um processo de revisão, deslanchado, sobretudo a partir das duas últimas décadas do século XX. Desta maneira, a categoria de cristandade vê-se despojada de um perfil monolítico de configuração das igrejas cristãs, em prol de uma leitura mais complexa das instituições eclesiais, que aponta para as tensões, contradições e paradoxos que perpassam a dinâmica interna dessas organizações. É preciso também considerar os sentidos atribuídos às instituições eclesiais pelos seus próprios membros (clericais e leigos, femininos e masculinos), vislumbrando-se assim tais denominações confessionais em sua flexibilidade e mudanças.³⁶

Tal reinterpretação, contudo, ainda não abarca a questão da especificidade do religioso no processo de escrita de uma história das igrejas cristãs, limitando-se a romper com a esquematização estrutural que dicotomizava os poderes em dominantes e subalternos, inclusive num âmbito infra-institucional. Com isto, os fatores constituintes do religioso continuam obliterados e, por vezes, estereotipados, como pode ser lido, por exemplo, nas passagens abaixo transcritas, retiradas de duas obras já clássicas em nossa literatura acadêmica. Seus autores, a despeito de buscarem incorporar um viés antropológico em suas análises, mantiverem um olhar redutor sobre a experiência religiosa, associando-a monoliticamente a preconceitos, superstições e até mesmo a fetiches sexuais. Assim, no início dos anos 1970, Roque Spencer de Barros afirmava que:

O esboço traçado vale, aliás, tanto para as classes cultas como para as iletradas: é sempre o aspecto exterior, a superstição grosseira ou a polida indiferença o que as marca religiosamente na época que estudamos. No catolicismo, o que toca o povo ingênuo é a pompa exterior, com suas centenas de santos [...] O que toca ainda particularmente à mulher é a figura do padre que a aconselha e confessa. Pouco lhe importa, contudo, a doutrina católica [...]. Em resumo, nem imperadores, nem homens cultos, nem o clero, nem o povo, poder-se-iam definir como católicos, na acepção exata do termo, embora católicos se declarassem todos eles.³⁷

Dois décadas depois, Luis Mott considerava que:

Outros católicos dedicavam-se de corpo e alma à vida mística pelo próprio prazer que tais exercícios pios costumavam provocar em certas almas mais melancólicas e predispostas à autoflagelação física ou espiritual [...]. Tal qual o masoquista sexual, muitos penitentes com certeza chegavam próximos do orgasmo místico quando maceravam a carne com disciplinas e cilícios, ou aceitavam humildemente reprimendas e castigos mesmo quando eram inocentes das culpas que se lhes acusava.³⁸

3. A retomada do teológico pela historiografia

A busca da especificidade do religioso na escrita da história das igrejas cristãs conduz-nos então, em um movimento retrospectivo, ao período de configuração do campo

historiográfico, efetivado no oitocentos. Desde então, história e teologia fundamentam sua diferença epistêmica em um duplo fator: o critério de interpretação do real (a fé, acompanhada de um pertencimento eclesial, para o teólogo; o referencial teórico, para o historiador) e as operações de narrativização, promovidas por associações analógicas (aqui o autor começa um parêntese, porém não o fecha)(enquanto a teologia preconiza o reconhecimento dos laços, ainda que dessemelhantes, que unem Criador e criaturas, Revelação e experiência vivida, a metodologia histórica postula uma autonomia da representação, uma “invenção” da realidade, com base no entrecruzamento de critérios científicos, da subjetividade humana e de pressões político-sociais.³⁹

Tais fronteiras, todavia, não impediram os diálogos entre esses saberes. Assim, no bojo do pensamento romântico, reativo à racionalidade iluminista, autores como Herder (+1803)⁴⁰ e Schleiermacher (+1834) buscaram identificar a ação implícita da Providência nos atos criativos humanos, e não em uma ontologia histórica. Em paralelo, a investigação histórica sobre os fenômenos religiosos apresentou um grande refinamento metodológico, que não deixou de repercutir na exegese bíblica. Parcela das idéias de Herder impactaram o pensamento do luterano August Neander (+1850),⁴¹ aluno de Schleiermacher na Universidade de Halle e posteriormente professor de história da Igreja na Universidade de Berlim, mas mostraram-se (pois aqui ela refere-se as idéias) também determinante para as reflexões desenvolvidas pelo católico Johann Sebastian Drey (+ 1834). Para este autor, a verdade cristã desvela-se de forma progressiva na história, apoiada pelo processo de conceitualização teológica da revelação divina, já previamente contida nas Escrituras e na interpretação doutrinária; numa crítica à desqualificação iluminista, ele afirmou que o cristianismo não é a letra ossificada da Escritura e da tradição, mas uma formulação cultural, no qual a fé é, de forma concomitante, preservada e renovada em contínuas reelaborações. Podem também ser citados, nesta mesma perspectiva, os esforços interpretativos de Ferdinand Christian Baur (+ 1860),⁴² luterano, bem como em J. Adam Möhler (+ 1838), católico, autores que buscaram reconstituir as transformações na historicidade das igrejas a que pertenciam com ajuda do idealismo alemão.⁴³

Assim, aos poucos, a releitura do teológico à luz da história ia deixando de remeter necessariamente a um mistério incognoscível, para além da linguagem (como asseverou a fenomenologia, com Mircea Eliade, Rudolph Otto ou Alphonse Dupront) e, com isto, mostrou-se possível circunscrever áreas de interação da teologia com o conjunto das ciências humanas, sobretudo na esfera lingüística. Neste sentido, reflexões contemporâneas apontam para a possível contribuição dos estudos teológicos, que favoreceriam uma maior clarificação das terminologias utilizadas pelas diferentes tradições religiosas, possibilitariam a explicitação de pressupostos religiosos implícitos aos discursos analisados

pelos pesquisadores do religioso e, mais ainda, suscitariam uma reflexão sobre o sentido da descrença, ocorrente mesmo dentro de espaços eclesiais.⁴⁴ Reconhecemos como válidas todas essas assertivas, mas parece-nos que o desafio lançado à historiografia, no tocante à singularização dos sentidos contidos na experiência religiosa (que ultrapassam a dimensão semântica dos textos, embora não prescindam dela), ainda não foi plenamente respondido.

Ora, se nos debruçarmos sobre as publicações teológicas hoje circulantes, verificaremos que, em muitas destas obras, a experiência religiosa foi significada de forma indutiva e, mais do que isto, tomando como referência os limites, as ausências, os “aquéns” da realidade histórica. Parece-nos, portanto, ser aí, onde a racionalidade das ciências e das filosofias modernas tende a renunciar à síntese explicativa, frente a tantas incoerências e absurdos que continuamente agridem as referências éticas e culturais norteadoras das relações entre pessoas, grupos e povos, que a hermenêutica teológica oferece à análise historiográfica outra lógica, em afinidade à *kénosis* de um Deus que se encarna e é crucificado. Foi, inclusive, em função de tais reordenações de sentido que algumas comunidades cristãs chegaram a contestar a racionalidade vigente, proferindo um protesto ético contra a fatalidade da ordem que se imputava como natural:

Mas para afirmar a não coincidência entre fatos e sentido, era necessário um outro cenário, religioso, que introduzisse, ao modo de acontecimentos sobrenaturais, a contingência histórica desta ‘natureza’ e, com referenciais celestes, um lugar para esse protesto. [...] dizia-se uma inaceitabilidade da ordem estabelecida, a justo título sob a forma do milagre [...] um discurso diferente, no qual só se poder crer – da mesma forma que uma reação ética deve acreditar que a vida não se reduz àquilo que se vê. [...] os relatos de milagres [...] oferecem ao possível um lugar inexpugnável, por ser um não-lugar, uma utopia.⁴⁵

Mas como o conhecimento historiográfico pode ressignificar a dimensão histórico-eclesial da fé, com seus desdobramentos nas práticas, relações e identidades sociais? As respostas são múltiplas, apresentando-se a seguir apenas uma dentre tantas possibilidades, que buscamos operacionalizada em pesquisas desenvolvidas no Grupo de Pesquisa de Historiografia Religiosa da UFOP. Neste esforço reflexivo conjunto de professores e estudantes de pós-graduação e graduação, foram elencadas como relevantes as seguintes operações metodológicas:

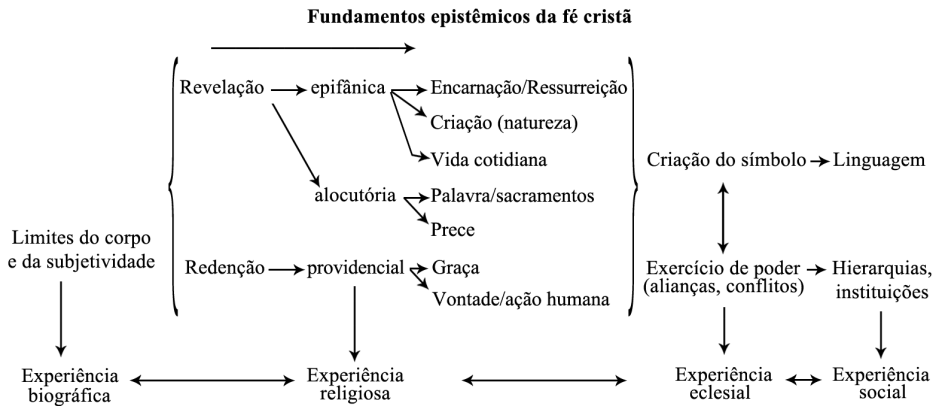
1- No entrecruzamento da problemática lançada pelo historiador, a partir das conjunturas que o instigam no tempo presente, e o discurso contido nas fontes, promove-se a seleção de número restrito de enunciados, que possam ser entendidos como protocolos de leitura. Assim, considera-se o texto documental (seja ele uma autobiografia, uma correspondência, um tratado etc.) como o resquício de uma experiência de fé, configurada em padrão retórico particular – o início do percurso investigativo é demarcado,

portanto, por uma prática de enunciação (já que aquilo que é dito mostra-se indissociável do como é dito), e não por um sistema teórico ou ideológico.

2- Parte-se então para uma interpretação crítica desses enunciados, mediante a reconstrução da apropriação por eles promovida das diferentes matrizes teológicas do cristianismo (tais como as vertentes agostiniana, aristotélico-tomista, mística...). Visa-se, desta maneira, discernir o lugar assumido pelos sujeitos da escrita perante uma cultura religiosa, num processo indissociável do estabelecimento e realocações das relações de poder.

3- A seguir, tais enunciados são ressignificados com base nos próprios fundamentos epistêmicos da fé cristã, numa tessitura em que a experiência religiosa torna-se o ponto nodal entre a trajetória biográfica, a instituição eclesial e a experiência social, conforme representado no gráfico figurado logo abaixo. A proposta, nesta etapa, é discernir o que tornou possível a produção de uma determinada escrita, quer dizer, a “economia religiosa” sem a qual o discurso não existiria.

4- Por fim, buscamos interpretar o potencial performativo da experiência religiosa, no cruzamento entre as práticas descritas na textualidade e a maneira como foram enunciadas e vivenciadas.



(Ordem do crível: não empírica, mas inteligível e representável)

O empenho por repensar os fundamentos teóricos e metodológicos de uma historiografia religiosa sustenta-se na convicção de que assim como a leitura histórica possibilitou às teologias uma maior abertura às variadas manifestações eclesiais da fé, que passaram a ser consideradas como reinterpretações da tradição cristã, numa identidade jamais completamente circunscrita no âmbito institucional e doutrinário das igrejas, a conferência de uma relevância hermenêutica à especificidade da fé eclesial na reconstituição da historicidade do cristianismo pode viabilizar criativas respostas da produção científica, sempre atenta às tessituras entre espiritualidade, poder e subjetividade.

Notas

* Professora Doutora do Departamento de História – UFOP. E-mail: virginiabuarque@terra.com.br

¹ CERTEAU, Michel de. La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine. *Esprit*, pp. 1177-1214, jun. 1971.

² GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da História. In: LIMA, Lana L. da Gama et alli. *História & Religião*. Rio de Janeiro, Mauad, pp.13-24, 2002.

³ EIXEIRA, Faustino (org.). *As ciências da religião no Brasil*: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo, Paulinas, 2001, p. 313.

⁴ VON MOSHEIM, Johann Lorenz. *Institutionem Historia Ecclesiastica antiquioris et recensioris...* [1755]. A obra foi traduzida para o inglês, com o título *Institutes of ecclesiastical history, ancient and modern...* 3 v. Disponível em: <http://www.archive.org/details>.

⁵ MOMIGLIANO, Arnaldo. As origens da historiografia eclesiástica. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. São Paulo, Edusc, 2004, p. 211; PRIEN, Hans Jürgen. Problemas e metodologia para uma história de síntese da Igreja na América Latina. In: CEHILA. *Para uma História da Igreja na América Latina: marcos teóricos; o debate metodológico*. Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 75-92.

⁶ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989

⁷ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1985.

⁸ JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. 4ªed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995, pp. 106-131.

⁹ LE BRUN, Jacques. Michel de Certeau, historien de la spiritualité. *Recherches de Science Religieuse*. T. 91/4, oct.-dez., 2003, p. 536.

¹⁰ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo no Ocidente*. São Paulo, Edusc, 2003.

¹¹ ALBERIGO, Giuseppe. Nouvelles frontières de l'histoire de l'Église. *Concilium*, 57, 1970, pp.59-74.

¹² MÖNNICH, C. L'Histoire de l'Église dans l'ensemble des sciences humaines. *Concilium*, 57, 1970, pp.37-46.

¹³ POIRIER, Paul-Hubert. De l'histoire de l'Église em Faculte de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline. *Laval théologique et philosophique*, v. 47, n. 3, 1991, pp.401-416, p. 406. (Disponível em <http://ed.erudt.org/iderudit/400632ar>)

¹⁴ CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982, p. 124.

¹⁵ LE BRAS, Gabriel. Statistique et histoire religieuse [1931]. In: *Études de sociologie religieuse*. Paris, v. 2, 1955-1956.

¹⁶ Cf. AGULHON, Maurice. *Pénitents et francs-maçons*. Paris, Fayard, 1968, que em seu estudo sobre as redes devocionais, os quais afirmam a primazia das relações de sociabilidades, e não do pertencimento religioso, na constituição dos círculos de piedade.

¹⁷ Esta vertente interpretava as grandes obras de espiritualidade não como produções individuais, mas como expressões de “[...] um princípio organizador que ligasse, numa rede de relações homogêneas, todos os fenômenos de uma época: do que resulta a importância conferida às noções de influência ou de ‘mentalidade’” (Julia: 1976: 111).

¹⁸ BRÉMOND, Henri. *Histoire littéraire de sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'à nos jours*. 11 v. Paris, Bloud et Gay, 1916-1934.

¹⁹ GILSON, Étienne. *La philosophie au moyen age des origens patristiques à la fin du XIV siècle*. Paris, Payot, 1946.

²⁰ BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

²¹ FEBVRE, Lucien. *Um destino, Martin Luther*. Paris, [1928] e *Le problème de l'incroyance au XVI siècle: la religion de Rabelais*. Paris, 1942.

²² BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales*. São Paulo, Unesp, 1991, pp. 39-42.

²³ GOLDMANN, Lucien. *Dieu Caché: étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*. Paris, Gallimard, 1955.

²⁴ DE LUBAC, Henri. *Catholicisme*. Paris, Cerf, 1938.stica, seguindo-se a aplica ura e busca reconstituir os significados da mensagem bo recrutamento social pr

- ²⁵ EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo, Paulus, 1999.
- ²⁶ MARROU, Henri Irenée. *Santo Agostinho e o agostinismo*. São Paulo, Agir, 1957.
- ²⁷ AUBERT, R. e HAHNAR, J. Nova História da Igreja. Volume V: *A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. Tomo III. Petrópolis, Vozes, 1976, pp. 173-174.
- ²⁸ JEDIN, Hubert. *Concílios ecumênicos: história e doutrina*. Barcelona, Herder, 1961.
- ²⁹ DANIELLOU, Jean. *Sobre o mistério da história*. Barcelona, Herder, 1964.
- ³⁰ ROGER, Aubert. *Nova história da Igreja*. v. 7. Petrópolis, Vozes, 1976.
- ³¹ RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo, Paulinas, 1982.
- ³² QUADROS, Eduardo Gusmão. Os fundamentos do lugar: uma análise da obra de Cônego Trindade. *Cultura e Sociedade*, UFG, 9, 2006, pp.151-160 e pp. 155-157.
- ³³ EUSÉBIO [DE CESARÉIA] *História eclesiástica*. São Paulo, Paulus, 2000
- ³⁴ A Encicliá *Pascendi* (1907) sistematizou e refutou as novas tendências que emergiam em teologia e exegese sob a denominação de “modernismo”; o Decreto *Lamentabili sane exitu* (1907) condenou 65 proposições sobre a interpretação da Sagrada Escritura e os mistérios da fé; por motu próprio *Sacrorum arstitutum* (1910), Pio X exigiu do clero um juramento antimodernista, também proibindo nos seminários a leitura de periódicos que tratassem de questões científicas e sociais em desenvolvimento. As sanções estenderam-se até o período da II Guerra Mundial, com excomunhões e inúmeras inclusões no *Index*. A despeito desta atuação repressora, não houve um êxodo massivo da Igreja, mas sim um afastamento dos jovens prelados das pesquisas, em favor de um apostolado mais atuante. RÉMOND, René. *Histoire de la France religieuse*. T. 4. Paris, Du Seuil, 1992.
- ³⁵ Cf. Constituição apostólica *Sapientia Christiana*, de 1979, com o anexo *Ordinationes; Código de Direito Canônico*, cânon 252, de 1983, que retoma o *Código* de 1917 CHAPPIN, Marcel. *Introdução à história da Igreja*. São Paulo, Loyola, 1999.
- ³⁶ TORRES-LONDOÑO, Fernando. A produção historiográfica sobre a Igreja da América Latina nos últimos 50 anos. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe*. 1945-1995. O debate metodológico. Petrópolis, Vozes, 1995, p. 203.
- ³⁷ BARROS, Roque Spencer M. de. Vida religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História geral da civilização brasileira*. O Brasil monárquico. T. 6: Declínio e queda do Império. 6ªed. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, 2004, p. 377.
- ³⁸ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil*. v. 1: Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo, Cia. das Letras, 1997, p. 174.
- ³⁹ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- ⁴⁰ HERDER, J. G. *Idéias sobre a filosofia da história da humanidade*. HERDER, J.G. *Filosofia da História para a Humanidade*. [1791]. Trad. José M. Justo. Lisboa. Antígona, 1995.
- ⁴¹ *History of the Christian religion and church* [1881]. Disponível em: <http://www.archive.org/details/generalhistoryof00nean>
- ⁴² BAUR, Ferdinand Christian. *Paul the Apostle of Jesus Christ : his life and work, his Epistles and his doctrine: a contribution to a critical history of primitive Christianity* [1876]. Disponível em: <http://www.archive.org/details/paultheapostle01bauruoft>
- ⁴³ PRIEN, Hans Jürgen. Problemas e metodologia para uma história de síntese da Igreja na América Latina. In: CEHILA. *Para uma História da Igreja na América Latina: marcos teóricos; o debate metodológico*. Petrópolis, Vozes, pp. 75-92, 1986, pp. 80-81.
- ⁴⁴ GROSS, Eduardo. Considerações sobre a teologia entre os estudos da religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *As ciências da religião no Brasil*: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo, Paulinas, 2001, pp. 337-341.
- ⁴⁵ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1, Artes de fazer. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 77-79.

A NOVA HISTÓRIA RELIGIOSA - (A PROPÓSITO DE UM LIVRO RECENTE)*

*Antonio Paulo Benatte***

Resumo

A partir da análise de um livro recente, o artigo discute questões teóricas, metodológicas e historiográficas pertinentes ao campo da história religiosa.

Palavras-chave

Religião; história; teologia.

Abstract

Based on the analysis of a recent book, the article discusses theoretical, methodological and historiographic questions pertaining to the field of religious history.

Keywords

Religion, history, theology.

Os estudos de história religiosa, ou história das religiões e religiosidades, têm crescido e se renovado no Brasil desde os anos 1980, em consonância com as tendências observadas em outros países. Na universidade, mormente nos programas de pós-graduação, consolidam-se áreas e linhas de pesquisa bem definidas. A fundação de grupos como o GT Nacional de História das Religiões da ANPUH e a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR); a criação, em 2008, da *Revista Brasileira de História das Religiões*; a organização, nos últimos anos, de uma série de importantes encontros, congressos e simpósios; e, principalmente, o incremento da produção bibliográfica, tudo indica o crescimento quantitativo e qualitativo de um promissor campo historiográfico. O livro, recentemente publicado, do historiador e teólogo Alfredo dos Santos Oliva – *A história do Diabo no Brasil*¹ – vem ocupar um lugar importante nesse campo, pelas razões que passarei a expor. De que trata a obra? O autor o diz claramente:

O presente livro tem como objeto as práticas discursivas acerca do Diabo produzidas no âmbito da IURD [Igreja Universal do Reino de Deus], desde a sua fundação como instituição (1977) até o momento em que a pesquisa para este livro foi encerrada (2005).²

Na linhagem da história-problema preconizada por Marc Bloch e Lucien Febvre, o pesquisador começa por estabelecer um questionário:

(1) Como o discurso sobre o Diabo na IURD se relaciona, seja por continuidade ou descontinuidade, com a história do cristianismo? (2) Como está configurado, internamente, o discurso sobre o Diabo na referida igreja? (3) Como o discurso sobre o Diabo na igreja do Bispo Macedo se relaciona com outros discursos religiosos no Brasil contemporâneo?³

As respostas a essas questões resultaram em quatro capítulos, os três primeiros de conteúdo historiográfico, e o último de conteúdo mais teórico-metodológico, embora nunca dissociado da análise empírica do objeto. Na verdade, questões teóricas e metodológicas pontuam ao longo de toda a narrativa; assim, verifica-se um notável equilíbrio entre empiria, teoria e metodologia, o que faz com que o livro conte efetivamente duas histórias: a história das crenças e práticas em torno do Diabo e seus demônios, e a história do próprio labor intelectual que investiga essas mesmas crenças e práticas, ou seja, a história da elaboração do objeto.

O primeiro capítulo é eminentemente bibliográfico. Para fundamentar suas análises em terreno seguro, o autor esboça, em grandes traços, uma história do Diabo na longa duração, do judaísmo antigo e do cristianismo primitivo aos dias atuais. Na esteira da história genealógica nietzschiana de Michel Foucault, a investigação procura perceber como diferentes concepções acerca do Inimigo de Deus e de nossas almas “instituem diversos modos de exercício de poder sobre a vida das pessoas”.⁴ Essa longa e temerária excursão

poderia ser considerada um desvio de rota; mas, além de mostrar as continuidades e descontinuidades nas representações do Diabo, ela fundamenta a análise mais circunscrita que se segue – pois, evidentemente, as práticas e crenças da IURD sobre o vil tentador não partem de um vácuo nem são uma construção *ex nihil*, e sim retomam e recriam representações historicamente construídas desde os tempos bíblicos. Ou seja, as fontes primeiras das práticas e das representações contemporâneas em torno do Adversário são os textos bíblicos canônicos do Antigo e do Novo Testamento; daí as visões vetero e neotestamentárias do mal – ou melhor, de sua personificação no Diabo e em seus demônios – serem um ponto de partida (ou de chegada) necessário. Assim, o capítulo é fundamental para compreender as sucessivas recepções, apropriações e usos historicamente contingentes dos textos sagrados: “A importância de se revisitar os textos sagrados se justifica pelo fato de que novas práticas são sempre criadas a partir de fragmentos de práticas antigas”.⁵ O mesmo poder-se-ia dizer quanto às representações.

A análise, apesar de bibliográfica, não se limita a reproduzir teses de autores consagrados nos campos da sociologia, filosofia, teologia e história, mas dialoga criticamente com esse *corpus* a partir dos próprios conhecimentos bíblicos, teológicos e historiográficos articulados pelo autor. Isso fica evidente, por exemplo, quando refuta a tese da ruptura na personalidade de Deus, defendida pelo historiador Jeffrey B. Russell:

Mais adequado seria dizer que há um rompimento ou um adequamento, no âmbito da cultura judaica, de uma visão monista (Deus como o autor e mantenedor da ordem cósmica) para uma visão dualista (Deus enfrenta um adversário poderoso para manter a ordem cósmica).⁶

Não entrarei em detalhes quanto a essa complexa história, mesmo porque não tenho competência para tanto; apenas assinalo que as pesquisas sobre a história do Diabo na cultura ocidental permitem mostrar, por exemplo, como as práticas e representações em torno desse personagem na IURD (o discurso demonizante, os rituais de exorcismo) não se separam do amplo processo de demonização da alteridade, e em especial da alteridade religiosa, que atravessa a história do cristianismo desde a época apostólica. De fato, se o Diabo é uma “máscara sem rosto” (Luther Link), ele facilmente assume o rosto do oponente, e o livro mostra como essas práticas históricas são constantemente (re)atualizadas nos diversos avatares da demonologia cristã.

No segundo capítulo, Oliva aborda a implantação e difusão do pentecostalismo no Brasil. Conhecedor da ampla bibliografia sobre o tema, o autor contextualiza o movimento sócio-religioso em seu quase um século de história no País. A partir de suas raízes teológicas européias e norte-americanas (metodismo, avivalismo e movimentos de santidade), caracteriza o pentecostalismo como uma religião das camadas populares urbanas, mos-

trando como “dentro desta categoria social [ele] viria a ser uma importante alternativa de reconstrução de um mundo que se dissolvia rapidamente”.⁷ O pentecostalismo é inserido no contexto histórico de desenvolvimento da sociedade urbano-industrial no século XX; ou seja, é caracterizado como uma religião da modernidade, apesar de seus elementos doutrinários pré-modernos e mesmo antimodernos. O neopentecostalismo, emergente no último terço do século passado, é caracterizado como uma religião midiática adequada à lógica sistêmica do capitalismo tardio, que alguns teóricos preferem chamar sociedade do consumo ou pós-moderna. Atento às diversas continuidades e rupturas na constituição do campo, o autor percebe uma série de diferenciações aparentemente insignificantes que atravessam e constituem o(s) pentecostalismo(s). Aqui, mesmo endossando teses consagradas sobre o pentecostalismo no Brasil, o autor distancia-se criticamente das tipologias ou classificações prévias construídas pelas ciências sociais, inclusive a história.

O terceiro capítulo traz uma acurada cartografia do campo religioso cristão do Brasil contemporâneo no que se refere às representações em torno do Diabo. Para efeitos comparativos, o autor analisa a visão do mal, do pecado e do Diabo em diferentes perspectivas teológicas cristãs: no protestantismo tradicional, na teologia da libertação, no pentecostalismo clássico e no neopentecostalismo iurdiano. Nesse contexto, a formação discursiva religiosa aparece em contraste antitético com a formação discursiva científica, que nega a realidade ontológica do Diabo e seus demônios. O historiador explica:

Com a diversidade religiosa no Brasil, tem também se difundido uma grande soma de discursos e práticas acerca do Diabo. A racionalização do mundo da vida nas sociedades modernas tem feito com que discursos e práticas que deitam raízes em tempos antigos convivam com outros fundamentados ou apropriados pela perspectiva científica.⁸

Nos diferentes discursos teológicos acima referidos, o Diabo, representado como possuidor de uma realidade ontológica, é respectivamente caracterizado como:

1. Ser pessoal que age principalmente através da tentação moral e do erro doutrinário, que raramente possui as pessoas (protestantismo tradicional);
2. Ser pessoal que age principalmente através da tentação moral e que possui menos raramente as pessoas (pentecostalismo clássico);
3. Um ser impessoal manifesto nas estruturas injustas da sociedade (catolicismo e protestantismo de libertação);
4. Ser pessoal que age principalmente através da possessão e é o responsável por todo tipo de desgraça (pentecostalismo contemporâneo ou neopentecostalismo).⁹

A seguir, o capítulo adentra diretamente no objeto central do estudo: as práticas discursivas acerca do Diabo e seus demônios na igreja do Bispo Macedo. Fiel à inspiração foucaultiana, o autor analisa então o *corpus* teológico da demonologia iurdiana. Apreende-se uma boa síntese de suas teses numa passagem do quarto e último capítulo:

O Diabo e seus demônios não existem como realidade objetiva nem subjetiva, mas são construídos historicamente a partir de discursos e práticas. Os discursos pronunciados pelo cristianismo ao longo dos séculos e pela IURD na atualidade constituem o Diabo e seus demônios como realidade objetivada. Mais que isso, o saber demonológico dos livros e dos líderes da IURD não só constroem o Diabo e seus demônios, como também constroem a identidade e a história de vida de sujeitos endemoninhados e desdemoninhados.¹⁰

A investigação, em suma, incide sobre discursos, ou melhor, sobre práticas discursivas: a demonologia e a própria figura do Diabo é tomada como produto cultural de distintas formações discursivas, descontinuamente situadas no tempo de uma muito longa duração. Na verdade, o trabalho leva em conta, a um só tempo, formas de pensamento – a teologia do mal e a demonologia – e práticas – o exorcismo; e tanto as práticas discursivas quanto as “práticas práticas” objetivam um lugar comum: o corpo das pessoas.

Como disse, reflexões teóricas e metodológicas pontuam ao longo do texto. É pertinente, pois, tecer algumas considerações sobre o instrumental utilizado pelo historiador. A estratégia escolhida é inserir a obra em uma discussão mais geral sobre o papel da interdisciplinaridade na constituição do campo, ou sub-campo, da nova história religiosa. Para isso, é necessário hipostasiar certa unidade (de fato inexistente) nesse canteiro de obras extremamente heterogêneo que se convencionou chamar “nova história religiosa”.

O que é a nova história religiosa? É necessário observar, inicialmente, que entre a história religiosa tradicional e a nova história religiosa há uma série de rupturas epistêmicas. A nova história religiosa faz-se inteiramente sob o signo da interdisciplinaridade: é uma história que toma como modelo e parceiras as ciências sociais. Na verdade, a história religiosa, desde o final do século XIX, foi tradicionalmente uma das áreas de pesquisa mais predispostas a romper com as compartimentações disciplinares e abrir-se às trocas entre os diferentes domínios do saber. A diversidade das linguagens e práticas religiosas, a multiforme presença do sagrado na história das sociedades e civilizações, a própria natureza complexa do objeto demandava um tratamento mais ou menos ecumênico dos fenômenos religiosos pelas várias disciplinas laicas que se formavam no contexto de secularização dos saberes. Como observa o historiador Mauro Polacow Bisson,

No fim do século XIX, a religião já se tornara um campo de conhecimento *per se*. Assim como o mundo físico havia se tornado muito mais um objeto de investigação do que de crença, também o mundo das idéias religiosas produziu seus investigadores e mapeadores, visando descobrir, mapear, classificar e analisar seus conteúdos. Desde então, teorias e aproximações são trazidas a público, evidenciando metodologias peculiares ao campo do conhecimento que pretende investigar as manifestações religiosas, seja ele a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia ou a própria História.¹¹

É necessário estender-se um pouco mais sobre algumas circunstâncias desse diálogo interdisciplinar, porque ele não é acidental, mas constituinte da nova história religiosa. Os estudos de religião já foram definidos como uma área “academicamente impura”, quando, de fato, seria mais produtivo considerá-los estudos abertos, mais que outros, aos enfoques interdisciplinares.

Observa-se que Alfredo Oliva, ao praticar uma história cultural do religioso, não abandona os ensinamentos da história social. E com toda a razão, pois a experiência tem comprovado que separar história social e história cultural é um gesto pueril que, em nome muitas vezes de modismos e novidades, conduz não raro ao empobrecimento da análise historiográfica. Quanto a isso, as palavras de Jean-François Sirinelli são bastante ponderadas: “Todo o ramo da história que encarasse desligar-se da história social – e isto, precisamente, em nome, por exemplo, de uma nova aliança com a história cultural – praticaria, com efeito, uma espécie de automutilação”.¹² Não custa lembrar que, antes de tornar-se cultural, a nova história religiosa, nos anos 1960/70, tornara-se predominantemente social. Hoje dificilmente se contestaria a observação de Bernard Bligny, banal mas verdadeira, de que “a experiência individual do sagrado é igualmente uma experiência coletiva”;¹³ mas essa idéia não era consensual como hoje: pelo contrário, na conclusão do importante Colóquio de Saint-Cloud, em 1965, Ernest Labrousse, ao defender a sociologização da abordagem histórica dos fenômenos religiosos, deixa ver que essa atitude não era unanimemente aceita na tribo dos historiadores. Perguntava-se o mestre francês:

Não é a história religiosa [...] um dos mais velhos e mais sugestivos capítulos da história social? E não somente a história religiosa renovada entre nós por Le Bras e a sua escola, mas a história religiosa de sempre, com a dimensão religiosa do homem, essencial ao conhecimento do homem global, do homem indivisível que a história social pode apreender?¹⁴

Uma década depois, a consideração do social nos estudos históricos do religioso era uma conquista plenamente consolidada. Dominique Julia escrevia: “É evidente que tanto as espiritualidades como as teologias não nascem *in abstracto*, e os historiadores esforçam-se por descobrir precisamente as relações que elas mantêm com os conflitos que atravessam o campo social”.¹⁵

É claro que desde a assunção da história social, muitas águas novas e pretensamente novas têm movido os monjolos da velha história. No que tange ao campo em pauta, os historiadores da religião, em contato cada vez mais estreito com os cientistas sociais, não deixaram de colocar novos problemas e desenvolver novas abordagens dos fenômenos religiosos. Nas últimas décadas, é perceptível que a pesquisa tem privilegiado uma dimensão mais antropológica das religiosidades populares, incorporando o(s) conceito(s)

de cultura, identidade, etnicidade, gênero. Essa mutação evidencia a busca por um referencial historiográfico mais específico, que sem abandonar o social não se limitasse a ele. Uma história antropológica ou uma antropologia histórica das religiões e religiosidades torna-se possível na medida em que o historiador consegue se situar “na interseção do discurso e do gesto, das escrituras e das práticas”.¹⁶

Como é sabido, uma das mutações essenciais do nosso tempo, diz respeito ao reconhecimento da centralidade da cultura na história e na experiência humanas. Com isso, a antropologia, os estudos culturais, as ciências do simbólico e do imaginário ganham um novo impulso. Mais que acompanhar a onda, os estudos da religião ocupam um lugar proeminente nesse processo de “culturalização” dos saberes do social, o que contribui sobremaneira para a (re)elaboração de seus objetos e a renovação do seu campo de pesquisa. Entre religião e cultura as afinidades parecem ser eletivas. Não é de estranhar que a nova história religiosa tenha sido uma das primeiras a estimular e nutrir-se do chamado *cultural turn*. Há vinte anos, o historiador Charles Langlois expressava uma mutação já então em curso:

Faz pelo menos uma década que a história religiosa é afetada por um [...] fenômeno de grande amplitude, que conduziu toda uma geração de historiadores a passar, com mais ou menos rapidez, de uma história estritamente econômica e social [...] a uma história amplamente cultural que abre ao que é religioso um lugar eminente e até mesmo central.¹⁷

Em suma, a adaptação de métodos e a incorporação de conceitos antropológicos têm favorecido a renovação da história religiosa. Em verdade, pode-se dizer que desde a época vitoriana os estudos de religião estão no centro do diálogo entre a História e a Antropologia. Esse viés culturalista deixou suas marcas na história religiosa. No século passado, o diálogo com a antropologia é privilegiado nas vertentes francesa e italiana da história das religiões; na corrente francesa, mais conhecida entre nós, costuma-se remeter a um texto fundador da antropologia histórica: *Os reis taumaturgos*, de Marc Bloch, publicado pela primeira vez em 1924.

É perceptível que *A história do Diabo no Brasil* insere-se num conjunto de pesquisas em que a religiosidade aparece intimamente articulada à cultura, no sentido antropológico do termo. Os complexos liames entre religião e cultura perpassam toda a obra. O exorcismo, por exemplo, é analisado como um rito de passagem que, demonizando o outro, “constrói o sentido de pertença à igreja”.¹⁸ O diálogo com a antropologia é evidente inclusive na metodologia adotada. O trabalho de campo, possível em estudos da história do tempo presente e do passado mais imediato, possibilita trazer à luz indícios que de outra forma ficariam imperceptíveis, como os gestos e as práticas corporais inseparáveis

do ritual. O trabalho de campo tem uma grande importância na elaboração do objeto de pesquisa, a ponto de, em alguns momentos, a análise histórica confundir-se com a etnografia. Nesse sentido, o autor faz uma descrição exemplar dos exorcismos praticados nos templos da IURD e explora as particularidades de seu ritual comparando-o com o exorcismo católico analisado a partir de um documento cinematográfico ficcional: o filme *O exorcista*, de 1972. A prática etnográfica foi ainda determinante para a definição da hipótese central do trabalho:

As observações de campo me levaram a perceber que Exu é a figura mais presente nas invocações e nomeações dos demônios na IURD. Este fato me leva a lançar a hipótese de que esta igreja, quanto à sua visão demonizante da cultura religiosa do “outro”, pertence a uma tradição que remete ao cristianismo antigo, passa pela “caça às bruxas” no período medieval e desemboca em uma concepção que finca suas raízes no Brasil colonial, ocasião em que as culturas indígena e africana foram identificadas pelos conquistadores, religiosos e seculares, como expressão demoníaca e inferior à sua.¹⁹

É interessante observar, de passagem, que a citação acima, além de evidenciar a importância do método antropológico para a construção do objeto, é esclarecedora também da noção de longa duração, igualmente presente na estrutura do livro. Mesmo quando analisa o mais imediato, a nova história religiosa tem sempre presente, explícita ou implicitamente, esse “tempo longo do que é religioso”, em que “se desenvolvem os gestos elementares da crença”.²⁰ As crenças no Diabo e seus demônios inscrevem-se necessariamente na longa duração, e dificilmente podem ser compreendidas fora dela. A noção *annaliste* de longa duração é muito freqüentemente confundida com um longo período cronológico, quando, de fato, a duração de um fenômeno histórico pouco tem a ver com cronologia e periodização, e tudo a ver com os tempos subjacentes às vivências. Em um ensaio justamente célebre, Fernand Braudel definiu a duração como “esses tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens, que não são apenas a substância do passado, mas também o estofado da vida social atual”.²¹ Como esclarece Jacques Le Goff,

A longa duração não é forçosamente um longo período cronológico; é aquela parte da história, a das estruturas, que evolui e muda o mais lentamente. Pode-se descobri-la e observá-la por um lapso de tempo relativamente curto, mas subjacente à história dos eventos e à conjuntura de médio prazo.²²

Ora, como observa o mesmo Le Goff, foi à teoria braudeliiana da longa duração que criou as condições de possibilidade para uma aproximação mais efetiva entre a disciplina histórica e aquela que era considerada então a mais ahistórica das ciências sociais, a antropologia.²³

Além da antropologia, o modo como Oliva concebeu e escreveu o livro revela o lugar da teologia na sua formação intelectual. Essa presença desenha uma espécie de arranjo

interdisciplinar triádico: história, antropologia e teologia formam um campo discursivo não-equilibrado e, por vezes, em latente tensão dialética. O livro faz ver que a apreensão das matrizes teológicas dos movimentos sócio-religiosos é de fundamental importância para a compreensão da formação histórica das identidades religiosas. É claro que a pergunta pela identidade permanece uma pergunta essencialmente antropológica; mas, no caso de determinadas religiões – as “religiões do livro” – e de certas religiosidades, essa pergunta remete diretamente às raízes teológicas que, por assim dizer, envolvem e racionalizam o fenômeno religioso e a própria espiritualidade vivida. É precisamente o caso do metodismo, dos movimentos de santidade e dos avivalismos na constituição do campo pentecostal.

Mas, diferentemente da antropologia, tem-se uma presença mais velada do saber teológico na construção do objeto. Não se trata de uma idiossincrasia do autor, mas, antes, de uma característica geral da moderna história religiosa. Para compreender esse (não-)lugar da teologia – falo, evidentemente, da teologia cristã –, temos de nos voltar novamente para a história da constituição da historiografia do religioso na modernidade ocidental.

Desde a segunda metade do século XIX – senão antes, desde o Iluminismo –, a crescente distinção e autonomia dos estudos de religião com relação à teologia conduziram a uma espécie de ostracismo desta última, com conseqüências que não deixaram de se fazer sentir. De modo geral, as modernas teorias do conhecimento excluíram as crenças religiosas e as especulações teológicas para um limbo metafísico a ser definitivamente varrido do mapa científico e substituído pela análise racional de dados empíricos. Nos círculos intelectuais dominantes, a fé em Deus era suplantada pela fé na Razão, a deidade humanista da triunfante religião do Progresso. Como se sabe, essas partilhas e exclusões foram o corolário da ruptura, a partir do Renascimento, entre uma concepção teocêntrica e teológica do conhecimento, herdada da Idade Média, e uma concepção antropológica e antropocêntrica que emerge culturalmente nos albores do capitalismo. O agnosticismo, a partir de Hume, considerou a teologia, junto com a metafísica, pouco mais que um conjunto de sofismas e ilusões inimigas do progresso e da liberdade do gênero humano. O saber histórico, evidentemente, não passou ileso por esse processo de secularização do pensamento, a começar por Maquiavel. O século XVII, com Bayle e outros, aplicará à história os princípios cartesianos da dúvida metódica. Mas foi o Iluminismo que empreendeu uma conquista mais efetiva do mundo histórico pela razão. Na segunda metade do século XVIII, sobretudo na França, dão-se já os primeiros movimentos de afirmação de uma certa idéia de cientificidade da história. Como brilhantemente mostrou Ernst Cassirer,²⁴ o objetivo das Luzes, no tocante à história, era bastante claro e ambicioso: colocar o conhecimento histórico, fundamentado no “método universal da razão”, no

mesmo nível do conhecimento da natureza. A história foi então arrancada ao âmbito da teologia – à qual estivera subordinada desde o início do medievo – e inserida no domínio da racionalidade laica. A história começa a ser paulatinamente enquadrada no moderno sistema da ciência, e a teologia (especialmente sob a forma das teologias da história *a la Bossuet*) é um saber a ser definitivamente excomungado. No século XIX, a modernidade, radicalizando o processo, destruiu os resquícios do império da fé sobre a razão e impôs não propriamente uma inversão, mas a exclusão pura e simples da fé: doravante, a razão humana deveria reinar sozinha na ciência universal e constituir a fonte única de todo conhecimento verdadeiro, sem qualquer recurso à transcendência.

Nessa mutação epistêmica – muito mais complexa e matizada que o quadro acima desenhado –, o banimento da teologia e a emergência das ciências da religião aparecem como produtos históricos da secularização e “descristianização” da cultura ocidental nos últimos dois séculos. No bojo desse processo, a religião, transformada em objeto de conhecimento laico, perdeu, por assim dizer, a sua aura do sagrado. Como bem situa a historiadora Karina Kosick Bellotti,

Quando deísmos e ateísmos distanciaram “Deus” da esfera pública para dar lugar à ciência, a Teologia Cristã deixou de ser a explicação soberana sobre a existência das coisas e dos seres. Com isso, a religião deixou de ser vista por muitos estudiosos como algo divinamente criado para se tornar algo humanamente construído, constituindo um objeto de pesquisa dentre tantos. Assim como não existe um significado primordial para “religião”, o estudo da religião é também marcado historicamente.²⁵

Alfredo Oliva, a exemplo de alguns outros historiadores contemporâneos, faz pensar que o diálogo com as ciências sociais e humanas não deveria desprezar a contribuição da teologia, seja como for que seus praticantes a concebam. Ainda mais agora que grande parte das teologias contemporâneas – tanto no campo católico quanto no protestante, para não falar das teologias não-cristãs – tende cada vez mais a tornar-se “menos hipotético-dedutiva e mais assente numa reflexão alicerçada na história”.²⁶ Tem havido, de uns tempos para cá, uma relativa historicização da teologia, como tem havido uma historicização das ciências sociais, e somente nossos preconceitos defenderiam simultaneamente uma aproximação a estas últimas e um afastamento em relação àquela. Ademais, como observa a historiadora Virgínia A. Castro Buarque, essa postura excludente “vê-se hoje matizada, face ao realce conferido pelas próprias ciências humanas a fatores de cunho religioso (como as espiritualidades, as teologias...) na constituição da historicidade das igrejas cristãs”.²⁷

Em suas célebres teses *Sobre o conceito de História* (1940), Walter Benjamin, reivindicando-a para a sua concepção messiânica de história, referiu-se à teologia como

“reconhecidamente pequena e feia”, um saber que “não ousa mostrar-se”;²⁸ duas décadas depois, o teólogo Karl Barth de certa forma corroborou o retrato benjaminiano:

Consta que a teologia, após o término do brilho falaz que teve na Idade Média, em sua hegemonia acadêmica, empatou demasiado esforço – e isto especialmente no século XIX – para assegurar a si mesma ao menos um lugar modesto ao sol da ciência universal, a fim de justificar sua própria existência. Tal esforço não resultou em benefício de sua tarefa específica, pois levou-a à vesguice e à gaguez...²⁹

Pequena e feia, vesga e gaga: nestes termos, é compreensível o temor de um encontro. Não é de estranhar por isso a afirmação de uma historiadora contemporânea, que certamente expressa o sentimento de muitos outros: “Todos nós [historiadores das religiões e religiosidades] somos um pouco historiadores, antropólogos, filósofos, sociólogos, e morremos de medo de nos tornarmos teólogos”.³⁰ Mas é preciso dizer que esse temor mais ou menos generalizado não é necessário, mesmo porque a teologia tem uma beleza que lhe é própria, e, de qualquer forma, seu retrato não corresponde a esse monstrinho um pouco caricato que imaginamos. Aliás, a teologia, mesmo quando restrita ao cristianismo católico e protestante, é extremamente plural, de modo que sua representação figurativa corresponderia mais a uma composição cubista que a um retrato realista. Inclusive, parece correto afirmar que a teologia atualmente está mais próxima dos estudos da religião de um ponto de vista científico e filosófico do que propriamente da experiência espiritual ou mística dos crentes comuns. Seja como for, o campo é múltiplo, complexo e rico o suficiente para estimular a curiosidade dos historiadores predispostos ao diálogo fecundo. Nos dias que correm, como observa Michel Lagrée, “faz-se cada vez mais sentir a necessidade, para os historiadores do religioso, de dominar um mínimo de materiais teológicos para dispor das chaves de muitos códigos”.³¹ Ademais, não se deve desconsiderar que, como lembra Barth, “O vocábulo ‘teologia’ contém o termo *lógos*. Teologia é logia, lógica, logística, fundamentalmente possibilitada e definida pelo *theós*”.³²

O diálogo ecumênico das ciências e o desejo de religação dos saberes é um projeto que reside no coração mesmo da história cultural. Nesse sentido (e somente nele), é providencial que a história religiosa e a história cultural se confundam tanto quanto possível. Certamente, há que se evitar a identificação ou subsunção total entre história religiosa e história cultural – e, conseqüentemente, entre religião e cultura. O perigo, claro, é que o fenômeno religioso seja diluído no conceito antropológico mais lato de cultura. Perigo, pois se o religioso torna-se indistinto do cultural, o objeto “religião” ou “religiosidade” perde toda especificidade ontológica, toda singularidade histórica e, inclusive, toda particularidade cultural, e então não haveria mais porque falar em história religiosa ou história das religiões e religiosidades. Parece-me que a historiografia pós-moderna busca diluir

totalmente o religioso no cultural; como historiador e como homem de fé, tendo a ser reticente quanto a essa operação que, no meu modo de ver, não é tanto uma ruptura com a modernidade quanto uma nova roupagem de antigas atitudes irreligiosas e anti-religiosas. Não custa lembrar que as práticas de pesquisa orientadas por modelos estritamente racionalistas de cientificidade tendiam a reduzir o religioso à categoria de epifenômeno de realidades mais “concretas”, “abrangentes” e “determinantes”, sendo a mais célebre delas (no marxismo) a infra-estrutura dos modos de produção da vida material. Embora muito menos redutor e mecanicista, o culturalismo pós-moderno arrisca-se a tornar-se, nesse aspecto, pouco mais que um materialismo em nova chave.

Uma maior abertura ao intercâmbio com a teologia e uma recepção criativa dos seus aportes contribuirá para que tornemos ainda mais complexas (ou menos redutoras) nossas leituras dos fenômenos religiosos na história. O desafio dessa possível articulação está em impedir que se recaia numa interpretação demasiado “religionista” em história religiosa, ou no enfoque corporativo da história confessional e apologética; mas certamente os ganhos concretos superam em muito os riscos abstratos³³. Ademais, no sentido amplo concebido por Karl Barth, todos somos de uma forma ou de outra um pouco teólogos, pois certamente

Não existe ser humano que, de forma consciente, inconsciente ou subconsciente – não tenha o seu Deus ou os seus deuses, como sendo objeto de sua ambição ou de sua confiança mais sublime, como sendo base de seu comprometimento mais profundo. Em decorrência deste fato, qualquer ser humano é teólogo. Não há nem religião, nem filosofia, nem cosmovisão que, seja profunda ou superficial – não se relacione com alguma divindade, interpretada ou circunscrita desta ou daquela forma, e que, portanto, não tenha aspectos de teologia.³⁴

O conceito de teologia em Barth é lato o suficiente para abarcar mesmo as atitudes existenciais irreligiosas, agnósticas ou ateísticas:

A validade deste fato não se restringe a situações nas quais o homem tenta colocar, de forma positiva, tal divindade, como sendo símbolo da verdade e do poder de algum princípio elevado, cuja validade ele não questiona – mas igualmente se aplica a situações nas quais se nega a existência de qualquer divindade: Evidencia-se que, nestes casos, o que acontece é que dignidade e função da divindade passam a ser transferidas à “natureza”, a uma força vital inconsciente e amorfa, à “razão”, ao progresso, ao homem de pensamento e de ação progressistas, ou, quiçá, a um “nada” redentor, que vai sendo considerado destino último do homem: Concluimos que também as ideologias aparentemente atéias representam modalidades de teologias.³⁵

No presente contexto, o exercício da inter ou da polidisciplinaridade, para que resulte num relacionamento frutífero entre os campos, deve ser praticado sem que implique em conceito de valor ou desvalor em relação às ciências e aos saberes; não há, em nome

da “boa” interdisciplinaridade, razão suficiente para valorizar determinados campos em detrimento de certos outros. Além disso, o jogo das trocas entre as disciplinas muda de natureza quando se questiona a idéia mesma de disciplina. Parece ser o caso do tempo que nos foi dado viver, quando tanto se fala de (e mesmo se pratica!) a inter, a multi ou a transdisciplinaridade. Numerosos e exemplares trabalhos mostram que é possível levar adiante, nas práticas concretas de pesquisa, o intercâmbio como “algo mais do que um lugar comum da retórica acadêmica”.³⁶ Para tanto, é preciso ter assente que nenhum campo de conhecimento é perfeitamente acabado e definido; e que, assim sendo, a própria história cultural, tão vigorosa hoje em dia, “ainda não é um conceito totalmente estabilizado e em que ainda não se acabou de explorar tudo o que pode validamente constituir a sua extensão e a sua compreensão”.³⁷

Sem dúvida, “A história religiosa não se constituiu [...] de maneira isolada. Ela se desenvolveu com o ritmo das práticas mais gerais que afetam a história global”.³⁸ Mas, dada a especificidade do objeto, a configuração do campo assumiu historicamente matizes e contornos bastante singulares. No ocidente cristão, a emancipação da tutela eclesiástica foi, como vimos, um acontecimento constitutivo da disciplina: para afirmar-se como historiografia não-confessional, científica e autônoma, a história religiosa teve não apenas que desligar-se da, mas voltar-se reflexivamente sobre a história sagrada (ou santa) e a história da Igreja, gêneros tradicionalmente praticados desde a alta Idade Média. Na partilha entre o espiritual e o secular, a história religiosa perfilou-se do lado do segundo, não sem tensões e ambigüidades entre as diferentes concepções de conhecimento. De todo modo, a ambição de explicar o sagrado mediante as categorias do profano é um acontecimento epistêmico da modernidade. Esse processo denota não apenas o desdobramento histórico da separação entre as verdades da fé e as verdades da razão, como a subordinação da primeira a objeto de conhecimento da segunda. Durkheim definirá o sagrado como uma representação da sociedade, um objeto ou “coisa” passível de análises empíricas como um fato social entre outros; a antropologia, voltada inicialmente para o estudo da vida religiosa dos “primitivos”, tomará o sagrado como produto contingente da cultura de um determinado agrupamento humano; a história, semelhantemente, o considerará como um constructo imanente das relações entre os homens situados socialmente no tempo e no espaço.

A história religiosa, majoritariamente laicizada, passa a buscar as razões humanas e sociais, e não mais as providenciais e divinas, dos fenômenos religiosos. Ela não mais narrará, por exemplo, a história de santos e milagres, mas buscará explicar em que consiste a santidade e a crença em milagres. Nessa complexa mutação, a história torna-se

efetivamente uma das ciências sociais. Marc Bloch, ateu, racionalista e historiador do religioso, expressou-se com extrema clareza em sua *Apologia da História*:

A questão [...] não é mais saber se Jesus foi crucificado, depois ressuscitado. O que agora se trata de compreender é como é possível que tantos homens ao nosso redor creiam na Crucificação e na Ressurreição. Ora, a fidelidade a uma crença é apenas, com toda evidência, um dos aspectos da vida geral do grupo no qual essa característica se manifesta. Ela se situa no nó onde se misturam um punhado de traços convergentes, seja de estrutura social, seja de mentalidade. Ela coloca, em suma, todo um problema de clima humano.³⁹

Essas palavras foram escritas em meados dos anos 1940; duas ou três décadas antes, o mesmo Bloch, sob os auspícios de Durkheim e Frazer, pusera-se a estudar a história das crenças no poder dos reis da França e da Inglaterra de curar os escrofulosos com o toque das mãos. Significativamente, caracterizou o milagre (a cura das escrófulas pelo toque régio) como “um erro coletivo”.⁴⁰

Em suma, diferentemente da história e da teologia, as ciências sociais nascem historicamente profanas ou seculares. A sociologia, por exemplo, tem o seu nascimento associado à emergência da sociedade urbano-industrial, e às ideologias e mentalidades que lhes são características:

O aparecimento da sociologia é datado. Deu-se em torno de fins do século XVIII e início do século XIX, período em que se fortaleceu a admissão de que sociedade e fatos sociais podiam ser explicados sem qualquer referência a crenças religiosas e ao domínio do sagrado.⁴¹

O mesmo, *mutatis mutandis*, pode ser dito das outras ciências sociais: a economia política, a antropologia, a demografia, a ciência política, a geografia humana, a psicologia social operam no registro de discurso de uma *ratio* dessacralizada e dessacralizante que alimenta a ambição de explicar totalmente o humano e o social sem qualquer apelo a categorias religiosas ou metafísicas. Nesse solo epistêmico, a simples imputação de “metafísico” equivale a uma deslegitimação do saber produzido. Daí que o *affaire* da história religiosa com as ciências sociais tenham significado não apenas um distanciamento em relação à teologia, à historiografia eclesiástica e à história sagrada, como também, ou principalmente, a passagem para um outro *locus* do discurso ou um novo “regime de historicidade”. Nem a própria teologia, frisemos, escapou a esse movimento geral de racionalização do saber e da cultura, processo que a aproximou da filosofia da religião e das ciências (sociais) da religião, em detrimento da espiritualidade, da mística, da dogmática e da apologética a que estava associada desde a patrística.

Ora, o ateísmo metodológico é uma das marcas do saber científico;⁴² portanto, desde que incorporou zonas de cientificidade aos seus domínios em expansão, a história cons-

truiu uma forma de explicação que obliterou as crenças fideístas, substituídas por crenças científicas (porque, afinal, os seres humanos não vivem sem crenças). É claro que as crenças religiosas – diferentemente de outros tipos de crença, como as políticas e ideológicas – não têm lugar nas estratégias discursivas da ciência, conforme a representação cientificista de que, para explicar o real, a razão se basta e se legitima a si mesma. Daí o rechaço das pluri-seculares história eclesiástica e história sagrada, tradicionalmente misturadas aos *mirabilia* e às diversas filosofias e teologias providencialistas da história. Em síntese, por razões disciplinares – que são também razões históricas –, a historiografia, e mesmo a história religiosa, afastou-se da teologia, da história eclesiástica e da história sagrada e aproximou-se das ciências sociais, ambicionando com isso tornar-se uma delas, como de fato ocorreu; tendo em vista que a teologia e mesmo a história da igreja vêm ensaiando mais recentemente um movimento semelhante – em direção, é claro, a novos paradigmas marcados pela crise dos grandes modelos explicativos –, parece não mais justificar-se a manutenção das rupturas herdadas da episteme moderna.

Mas, a essa altura da crise do racionalismo, da morte do scientificismo e do esgotamento da modernidade, não é fácil convencer-se de que os fenômenos religiosos sejam, como afirma soberbamente a escola italiana de história das religiões, “reduzíveis em sua totalidade à razão histórica”.⁴³ Isso pode soar um tanto místico, mas penso (creio) que haverá sempre uma dimensão que escapa ao crivo da razão humana a mais auto-suficiente: o mistério, o enigma, o não-sabido, o incognoscível. A crença na absoluta explicação racional de todas as coisas é o produto datado de um discurso que a tudo relativiza, exceto seus próprios limites. Raros os cientistas que atualmente alimentam tamanha vontade de onisciência. Fala-se, inclusive, de um “pensamento fraco”; a verdade é que vemos *in partibus* e não *in totum*. No século XVII, na contramão do racionalismo cartesiano, Pascal já convidava a bem situar os poderes da razão: “O último passo dado pela razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam; bem fraca é ela se não chega a perceber isso.”⁴⁴ Por mais que pratiquemos (e devemos praticar) uma ciência ampliada e aprofundada, restará sempre um fundo intransparente a nos atrair e arrastar inexoravelmente para si, chamemos a isso Deus ou nada.

Essas afirmações podem parecer deslocadas ou anacrônicas. Afinal, fomos zelosamente formatados a separar religião e ciência, fé e razão, matéria e espírito, etc., e essa ruptura faz parte de nossa mentalidade, sejamos cientistas ou religiosos, crentes ou ateus. É significativo que uma recente coletânea organizada por Edgar Morin e intitulada *A religião dos saberes: Um desafio do século XXI* não faça qualquer referência aos saberes religiosos, embora a obra se coloque sob o paradigma da “complexidade”.⁴⁵ De modo que a incompatibilidade entre ciência e religião se nos aparece ainda como algo naturalmente

dado, o que historicamente não corresponde aos fatos. É necessário colocar novamente a questão: até que ponto os conceitos, categorias ou noções científicas são realmente incompatíveis com os modos religiosos de sentir e de pensar e com os seus conteúdos de verdade? Nesse sentido, o historiador Ivan Manoel lembra-nos que “Muitos teóricos, de diversas áreas do conhecimento, têm procurado estabelecer ligações, pontes que possam unir a ciência e a religião”, e cita como exemplo um livro publicado em 2000, “cujo elucidativo título é: *Construindo pontes entre a religião e a ciência*”.⁴⁶

De modo que hoje, as partilhas, interdições e exclusões modernas não nos parecem necessárias à compreensão dos fenômenos religiosos; ao contrário, revelam a insuficiência ou o *deficit* cognitivo da *ratio* moderna, quando não uma mera e simples tibieza de espírito. Intui-se que é possível estabelecer ligações – ou, mais exatamente, religações – entre a ciência e a religião, pois que as verdades da fé não são naturalmente antitéticas às verdades da razão. Felizmente, como diz Jacques Revel, não temos mais “o programa de um modelo de cientificidade única”;⁴⁷ não temos também (se é que um dia o tivemos) um “modelo” de religiosidade única. Em ambos os campos, são as relações de poder historicamente constituídas que buscam impor modelos únicos. A pluralidade e a multiplicidade, constituintes tanto do campo científico quanto do religioso, favorecem a abertura para o diálogo e o intercâmbio de experiências. Søren Kierkegaard dizia que a fé começa onde termina a razão;⁴⁸ se assim o for, não é impossível, para quem quer que se disponha, dar o salto em um sentido ou outro. Esse salto, da razão para a fé ou vice-versa, é uma oportunidade que se nos apresenta para uma nova reforma do entendimento, em direção a formas de conhecimento mais adequadas a um mundo “reencantado” e ressacralizado.

As ciências de tradição agnóstica e antropocêntrica, como as ciências sociais e a historiografia de corte iluminista-positivista, tomam como ilusão ou falsa consciência tudo o que se encontra para além da experiência sensível do sujeito cognoscente. Essa atitude demarca o próprio limite dessas ciências. Em geral, o cientista não acredita no supranatural e no sobre-humano, ou então, como os escolásticos, tem dificuldades em conciliar suas crenças religiosas com a racionalidade científica. Daí que as tentativas de “compreender” ou explicar as concepções espiritualistas da realidade com frequência reduzam os fenômenos religiosos a expressões de irracionalidade, alienação, mentalidade “pré-lógica”, “erro coletivo” ou quejandos (o cardápio é variado).

O assunto é complexo, vasto e polêmico, mas é oportuno perguntar-se se, depois do esgotamento das utopias modernas, da crise do racionalismo e da descrença na ideologia do progresso que acompanhou os avanços científicos e tecnológicos, a contemporaneidade não vive um processo de ressacralização do mundo da vida que conduzirá a formas pós-seculares de sociedade. Afinal, os filósofos e teólogos da morte de Deus estão hoje

mortos eles próprios, enquanto que o sentimento do sagrado, sob múltiplas e variadas formas, está bem vivo na experiência cotidiana de milhões e milhões de pessoas em todas as partes do mundo. Nesse contexto, é possível que fé e razão, ou espiritual e secular, ou religião e ciência, venham a redefinir suas posições recíprocas. Vivemos esse processo e é difícil saber onde ele vai dar. Trata-se, a meu ver, de uma mutação fascinante, em que estamos direta ou indiretamente implicados.

Michel de Certeau, eminente historiador que não renegou sua fé, diz claramente que, “seja qual for a historiografia ou a etnologia, permanece sempre o sintoma ou a bandeira do meio que a elabora”.⁴⁹ Nenhuma razão científica pode mais arrogar-se o direito de impedir que o historiador fale também como crente. Não é, aliás, nesse ponto que reside a qualidade do saber produzido. Muito simplesmente, penso (constato) que existem dois tipos de história: a bem feita e a mal feita, e isso independe de crença, ideologia ou deambulação existencial de seus praticantes, assim como independe do sexo ou da cor da íris. A história bem feita será sempre uma história aberta e inacabada; a história mal feita será sempre uma história fechada e pretensamente conclusiva. Tanto crentes quanto descrentes podem, assumidamente ou não, escrever uma como a outra. O historiador e teólogo Alfredo dos Santos Oliva assumiu sua condição de crente pentecostal para escrever uma história o mais objetivada possível, submetendo-se conscientemente aos ditames disciplinares da universidade, e assim escreveu uma história bem feita. E isso, afinal, é o que importa. Não obstante, é perceptível que o pesquisador viu-se obrigado a colocar entre parênteses sua condição de crente, de homem de fé, quer dizer, a reprimir de certa forma uma parte constitutiva de sua subjetividade, em prol das sacrossantas objetividade e neutralidade axiológica da ciência; para isso, exercitou uma espécie de *epoché*, quer dizer, uma suspensão do juízo sobre o mundo espiritual. A exposição sucinta de seu itinerário intelectual e espiritual, logo na introdução do livro, expõe ao leitor o lugar de onde fala o historiador, mas também onde cala-se o crente. E enquanto o historiador, o teólogo e o cientista social trocam pontos de vista ao longo do texto, o crente é convidado a sair de cena (torna-se *obscenu*).

A nova história religiosa tem menos a explicar e mais a compreender. E para compreender é necessário empatia, senão simpatia. Não se trata do velho desejo escolástico de conciliar fé e razão, mas de pôr por terra, de uma vez por todas, os nefastos efeitos do cientificismo, do racionalismo e do intelectualismo sobre o entendimento dos fenômenos religiosos. Esse gesto iconoclasta não visaria destruir a razão historiadora, mas contribuir para tornar a “disciplina” mais aberta à dimensão do espiritual, que justamente não se deixa reduzir à explicação pelo racional. É certo que a crise dos grandes modelos explicativos significou, em historiografia como nas humanidades em geral, uma certa abertura e

arejamento das idéias; mas esse processo é ainda demasiado incipiente e busca preservar postulados herdados do século XIX. Para além de sua importância para os estudos históricos do religioso, livros como *A história do Diabo no Brasil* testemunham, em última análise, que nunca fomos pós-modernos; ou, ao menos, que a condição pós-moderna tem a sua própria ordem do discurso, e que esta não é necessariamente mais porosa que a precedente, na medida em que continua vedada ao vivificante sopro do espírito. Várias interdições e exclusões permanecem. Continua sendo verdade que não é qualquer um que pode dizer qualquer coisa em qualquer lugar.⁵⁰ Mas a história da ciência ensina-nos, por outro lado, que não existem as famosas regras essenciais (imutáveis) para produzir o conhecimento: o cientista é quem inventa historicamente essas regras, geralmente contra as idéias aceitas. Nada, nem mesmo a recrudescência da ordem do discurso, poderia atualmente nos impedir de incorporar à tópica da história religiosa questões suscitadas por diversos saberes oriundos dos mais diferentes lugares: da arte, da filosofia, da ciência, da literatura, do senso comum; mas também – a partir de uma abertura maior ao objeto – da teologia, da mitologia, da mística, da magia, do profetismo, enfim, da multiforme experiência religiosa do sagrado.⁵¹

Notas

* Este artigo não viria à luz sem o estímulo e a leitura sensível de Virgínia A. Castro Buarque, historiadora do religioso, a quem agradeço e ao mesmo tempo isento pelas opiniões aqui sustentadas.

** Doutor em História pela Unicamp; bolsista pós-doc da Fapesp; Pesquisador-colaborador do Depto. de História da Unicamp. apbenatti@ibest.com.br

¹ OLIVA, A. dos Santos. *A história do Diabo no Brasil*. São Paulo, Fonte Editorial, 2007.

² Idem, p. 213.

³ Idem, p. 22.

⁴ Idem, p. 25.

⁵ Idem, p. 27.

⁶ Idem, p. 32.

⁷ Idem, p. 103.

⁸ Idem, p. 150.

⁹ Ibid.

¹⁰ Idem, p. 243.

¹¹ BISSON, M. P. Brincando nos campos do Senhor: religiosidade, pós-modernismo e interpretação. In RAGO, Margareth & GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira (Orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas, São Paulo, Unicamp/IFCH, 2000, p. 213.

¹² SIRINELLI, J.-F. Elogio da complexidade. In. RIOUX, Jean-Pierre (Dir.). *Para uma história cultural*. Lisboa, Editorial Estampa, 1998, p. 413.

¹³ BLIGNY, B. História social e história religiosa. In: LABROUSSE, Ernest (Org.). *A história social: Problemas, fontes e métodos*. Lisboa, Edições Cosmos, 1973, p. 321.

- ¹⁴ Conclusão, in LABROUSSE, op. cit., p. 334.
- ¹⁵ JULIA, D. Religião. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. (Dir.). *A Nova História*. Coimbra, Almedina, 1990, p. 549.
- ¹⁶ Idem, p. 550.
- ¹⁷ LANGLOIS, C.. História religiosa, In: BURGUIÈRE, André (Org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1993, p. 662.
- ¹⁸ OLIVA, op. cit., p. 145.
- ¹⁹ Idem, p. 77.
- ²⁰ LANGLOIS, op. cit., p. 663.
- ²¹ BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais. A longa duração, In *Escritos sobre a história*. São Paulo, Perspectiva, 1978, p. 43.
- ²² LE GOFF, J. Prefácio, in BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. Trad. Júlia Mainardi. 2ªed. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 17.
- ²³ LE GOFF, J. *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 46.
- ²⁴ CASSIRER, E. A conquista do mundo histórico. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, São Paulo, Ed. Unicamp, 1993.
- ²⁵ BELLOTTI, Karina K. Mídia, religião e História Cultural. *Rever*. Revista de Estudos da Religião. São Paulo, PUC, n. 4, 2004, pp. 106-107.
- ²⁶ GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da história, In LIMA, Lana Lage da Gama *et al.* (Orgs.). *História & religião*. Rio de Janeiro, Faperj/Anpuh/Mauad, 2002, p.19. O autor refere-se à teologia católica; mas, *mutatis mutandis*, o processo de historicização do pensamento teológico pode ser mais ou menos observado em toda parte.
- ²⁷ BUARQUE, Virginia. A. C. *A especificidade do religioso: Um diálogo entre historiografia e teologia*. Datiloscrito, inédito, 2008.
- ²⁸ BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História, In *Magia e técnica, arte e política*. Obras Esclhidas, vol 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 6. São Paulo, Brasiliense, 1993, p. 222.
- ²⁹ BARTH, K. *Introdução à teologia evangélica*. Trad. Lindolfo Weingärtner. 3. São Leopoldo, Sinodal, 1981, p. 12.
- ³⁰ ANDRADE, Solange R. O catolicismo popular no Brasil: notas sobre um campo de estudo. *Revista Espaço Acadêmico*, ano VI, n. 67, dez. 2006, p. 7.
- ³¹ LAGRÉE, op. cit., p. 368.
- ³² BARTH, op. cit., p. 13.
- ³³ A nova história religiosa, quando se debruça sobre o cristianismo, tem de relacionar-se com uma longa tradição de história eclesiástica com a qual ela não consegue romper totalmente. Trata-se, na historiografia ocidental, da tradição que remonta a Eusébio de Cesaréia, no século IV, quando o cristianismo se impôs ao Império Romano. Mas é necessário dizer que, tanto no campo católico quanto no protestante, a história eclesiástica não mais pode ser confundida com uma produção institucional e apologetica (e, diga-se de passagem, mesmo essa produção tem um interesse historiográfico para além do meramente documental). É preciso observar, ainda, que, especialmente no campo católico depois do Concílio Vaticano II, a história eclesiástica mudou significativamente de fisionomia e estilo, colocando-se inclusive em contato com os saberes laicos, especialmente as ciências sociais, a começar pelos marxismos, e com a teologia, particularmente com a teologia da libertação. Cite-se, como exemplar, os trabalhos patrocinados pelo CEHILA sobre a história da Igreja na América Latina. A concepção do CEHILA “introdujo en el campo de la historia eclesiástica y de la Iglesia el debate metodológico y el diálogo con las ciencias sociales y la teología, en particular con la teología de la liberación.” MANCUSO, Lara y TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Los estudios sobre lo religioso en Brasil: un balance historiográfico*, p. 63.
- ³⁴ BARTH, op. cit., p. 5.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ REVEL, Jacques. História e ciências sociais: uma confrontação instável. In BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique. *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Trad. Marcella Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/Editora FGV, 1998, p. 80.
- ³⁷ GIRARD, Augustin. As investigações sobre as práticas culturais. In RIOUX e SIRINELLI, op. cit., p.

291.

³⁸ LANGLOIS, op. cit., p. 661.

³⁹ BLOCH, Marc. *Apologia da história ou ofício do historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001, p. 58.

⁴⁰ BLOCH, op. cit., p. 278.

⁴¹ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. História, história oral e arquivos na visão de uma socióloga, In FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *História oral e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro, Diadorim, 1994, p. 103.

⁴² Ver ALVES, Rubem. *O que é religião*. 13. São Paulo, Brasiliense, 1990.

⁴³ AGNOLIN, Adone. Prefácio, In MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. Trad. Camila Kintzel. São Paulo, Hedra, 2005, p. 20.

⁴⁴ PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, IV, 243. Trad. de Leonel Vallandro. Porto Alegre, Editora Globo, 1973.

⁴⁵ MORIN, Edgar (Dir.). *A religação dos saberes: O desafio do século XXI*. 2ªed. Tradução e notas de Flávia Nascimento. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

⁴⁶ MANOEL, Ivan Ap. História, religião e religiosidade. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano I, n. 1, mai. 2008, p. 29

⁴⁷ REVEL, op. cit., p. 85.

⁴⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. Trad. de Maria José Marinho. São Paulo, Abril Cultural, (Os pensadores), 1979, p. 140.

⁴⁹ CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, São Paulo, Papirus, 1995, p. 157.

⁵⁰ “Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa.” Cf. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 2ªed. São Paulo, Edições Loyola, 1996. p. 9.

⁵¹ Em tempo: utilizo aqui o conceito de religião formulado por um historiador contemporâneo: “Por religião entendo o conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas, cujo objeto e objetivo é fazer a ponte de ligação entre o sagrado e o profano, o caminho de reaproximação entre criatura e criador, o homem e Deus.” O mesmo autor observa que “devemos reconhecer que nem sempre a religiosidade se manifesta por meio de religiões institucionalizadas.” MANOEL, I., op. cit., passim. Rubem Alves, por sua vez, constata que, “ao contrário daqueles que imaginavam que a religião era um fenômeno passageiro, em vias de desaparecimento, a sua universalidade e persistência nos sugerem que ela nos revela “um aspecto essencial e permanente da humanidade”.” ALVES., op. cit., p. 59. Seu conteúdo de verdade deve, portanto, ser levado em conta quando nos ocupamos dela própria.

A RELIGIÃO NA SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO

*Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento**

Resumo

Este artigo procura situar a virtude de religião no bloco de questões da Suma de Teologia de Tomás de Aquino dedicado à justiça. Apresenta uma exposição do conteúdo da Suma de Teologia, IIa IIae, q. 81, que caracteriza a virtude de religião, distingue seus atos externos e internos e a identifica com a santidade, entendida como união com Deus.

Palavras-chave

Religião; Tomás de Aquino; Suma de Teologia; Virtude; Aristóteles.

Abstract

This article aims to situate the virtue of religion in the group of questions dedicated to the justice, in the Summa Theologica by Thomas Aquinas. It presents an exposition of contents of the Summa Theologica, IIa IIae, q. 81, which characterizes the virtue of religion, distinguishes its external and internal acts, and identifies it with sanctity, perceived as union with God.

Keywords

Religion; Thomas Aquinas; Summa Theologica; Virtue; Aristotle.

A religião é para Tomás de Aquino uma virtude, isto é, uma habilitação que torna bom o agente e a ação. Ela é uma qualificação permanente ou estável que habilita o agente a praticar bem certos atos, com facilidade e prazer, tornando-o ainda apto para explicar de que se trata. É assim que Tomás caracteriza a virtude na I^a II^{ae}, questão 56, artigo 3, retomando a caracterização de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* II, 5, 1106a15¹. Ela é algo de excelente, como diz seu nome grego (areté), comparável à saúde e à beleza (I^a II^{ae} q. 55, a. 2, ad 1^m). Santo Tomás insere o estudo da virtude de religião no grande bloco de questões da II^a II^{ae} qs. 57-122, referente à justiça. Tal conjunto de questões estuda não apenas a justiça em sentido estrito (justiça comutativa, distributiva e legal) mas tudo o que diz respeito ao que é justo, correto ou direito nas ações humanas, isto é, nas relações com o outro, mesmo quando aí não houver uma igualdade ou dívida rigorosas. No primeiro caso teremos as chamadas virtudes de veneração e no segundo as virtudes sociais. O primeiro grupo de virtudes coloca o agente face a seus superiores: Deus, pais e autoridades. O segundo grupo constitui uma espécie de refinamento do comportamento moral, seja para sua perfeita integridade, seja para sua maximização. São, como dissemos, as chamadas virtudes sociais, tais como a gratidão, a reivindicação, a veracidade, a cordialidade, a liberalidade e a equidade, forma eminente da justiça.

Nas virtudes de veneração há que considerar dois aspectos. De um lado, a superioridade daquele a quem a virtude se refere: a transcendência divina, a paternidade dos pais e a autoridade dos superiores. Considera-se, assim, a Deus como princípio de ser e governo de todas as coisas, aos pais como princípio de vida e orientação, aos superiores como princípios de direção. Nesta perspectiva, Deus em sua transcendência ou majestade será objeto da virtude de religião; os pais, da piedade filial; os superiores, da deferência.

Mas, tanto Deus, como os pais, e os superiores podem nos ordenar algo; neste caso, sua ordem, preceito ou mandamento será objeto da obediência. Assim, a deferência comportará duas partes: o respeito, que tem como objeto a superioridade; a obediência, que tem como objeto o preceito ou a ordem.

Este quadro, ainda que sumário, permite que se perceba como Tomás de Aquino concebe o universo moral ou a vida ética como precisamente uma vida, isto é, algo que supõe um organismo que se manifesta pelos diferentes atos ou atividades coordenadas de seus órgãos próprios, as virtudes.

É possível então passar a uma apresentação mais detalhada da virtude de religião, que será vista por Tomás, em si mesma, em seus atos e nos vícios a ela opostos. No que toca aos atos, Tomás elencará os atos interiores: a devoção e a prece. Os atos exteriores apresentam uma complexidade maior. Tomás distinguirá, de um lado, a adoração, como participação do corpo humano no culto a Deus e, de outro, a extensão do culto às coisas,

podendo tratar-se de uma oferenda. Então, se de uma coisa presente ou de uma realização futura. No primeiro caso tem-se o sacrifício, a oblação e as primícias e o dízimo. No segundo, o voto. Mas, em vez de oferenda, pode-se também utilizar as “coisas divinas”, ou seja, os sacramentos, o que fica para ser estudado na terceira parte da *Suma de Teologia*, já que estes se apresentam como prolongamentos da Encarnação; ou então o nome de Deus; neste caso, tem-se o juramento, a adjuração e a invocação.

Os vícios opostos à religião serão considerados dentro do quadro, de origem aristotélica, de que a virtude é um meio entre dois extremos, um por excesso e um por falta. São considerados vícios por excesso a superstição, a idolatria, a adivinhação e a magia. Por sua vez, são considerados vícios por falta a tentação de Deus, o perjúrio, o sacrilégio e a simomia.

Tem-se, deste modo, uma visão da religião, que se pretende completa e sistemática.

A questão 81, que dá início ao grupo de questões dedicado à virtude de religião, apresenta oito artigos, que vão progressivamente fornecer uma descrição adequada da religião. Os cinco primeiros artigos fornecem uma caracterização ou mesmo definição da religião, indo da consideração mais geral ao que é mais particular. Com efeito, o artigo primeiro formula uma pergunta absolutamente geral: Será que a religião consiste apenas numa ordem a Deus? O que vai ser precisado pelos artigos segundo, terceiro e quarto: Será que a religião é virtude? Será que ela é uma única virtude? Será que ela é uma virtude específica? Por sua vez, os artigos 5 e 6 vão compará-la com outras virtudes, perguntando: se ela é uma virtude teologal e se deve ser preferida às outras virtudes morais. O artigo sete ocupa-se com os atos próprios da religião e o artigo oitavo e último confronta-a com a santidade, o que seria, de um certo modo, retomar a temática do primeiro artigo, já que santidade diz respeito também a Deus.

O artigo primeiro, como acontece frequentemente, parte da etimologia, como indicativa da natureza da coisa. Tomás relembra então três etimologias da palavra “religio”; uma de Cícero através de Isidoro de Sevilha e duas outras de Sto. Agostinho. A primeira sugere que o religioso é aquele que repassa ou revolve o que diz respeito ao culto divino. A segunda (1ª de Agostinho) relembra que devemos reescolher a Deus, a quem perdemos pela negligência. A terceira (2ª de Agostinho) evoca a ideia de nos ligar com Deus todo poderoso. De todo modo, as três etimologias apontam que a religião diz respeito ou referência a Deus. Com efeito, é a Ele que devemos nos ligar principalmente, como primeiro princípio infalível; a quem nossa escolha deve assiduamente se dirigir, como fim último e, enfim, a quem devemos retornar, caso o percamos pela negligência do pecado.

As respostas aos argumentos iniciais põem em relevo alguns aspectos importantes. A resposta ao primeiro argumento retoma a distinção entre atos elícitos e atos imperados,

isto é, atos que procedem diretamente da virtude de religião (sacrifício, adoração etc.) e atos que a religião produz por meio de outras virtudes, ordenando-os à honra de Deus. Vale a pena transcrever o texto desta resposta, por sua clareza e precisão:

“Ao primeiro argumento é preciso, portanto, dizer que a religião tem dois tipos de atos. Uns próprios e imediatos, que ela elicit, e pelos quais o ser humano é ordenado a Deus apenas, assim como sacrificar, adorar e outros do mesmo tipo. Tem, porém, outros atos, que produz mediante as virtudes, que ela comanda, ordenando-os para a honra divina, pois a virtude à qual pertence o fim, comanda as virtudes às quais pertence aquilo que é em vista do fim. De acordo com isto, é tido como ato da religião, a modo de comando, ‘visitar os órfãos e as viúvas nos seus sofrimentos’, o que é ato da misericórdia e ‘conservar-se não maculado por este mundo’ é, quanto ao comando, da religião, e, quanto à elicitação, da temperança ou de alguma virtude deste tipo”. Na mesma linha de consideração, a resposta ao quinto argumento explica que alguns “são denominados religiosos, de maneira especial, por dedicarem toda sua vida ao culto divino, afastando-se dos negócios do mundo”. Esta consideração mostra bem que a religião (ao lado da caridade, justiça legal, prudência governamental, magnanimidade) é uma “virtude geral”, isto é, que ela pode comandar qualquer ação humana, orientando-a para a honra e o culto de Deus, tornando-a, assim, um ato religioso. É o que explicaria a frase atribuída a Sta. Terezinha, “varrer o chão pode ser um ato religioso”, o verso do poeta – “varredor, tu varres o reino de Deus” – ou ainda o lema dos Jesuítas: AMDG – *ad majorem gloriam Dei* (que tudo seja feito para maior glória de Deus). Neste sentido falamos de uma religião como uma orientação geral da vida humana: religião cristã, islâmica, judaica etc.²

Estabelecido que a religião é uma referência ou ordenação a Deus, pergunta-se no artigo segundo se ela é uma virtude. Tomás mostra que sim, de maneira bastante simples, a partir da própria definição de virtude. A virtude torna bom o agente e sua ação. Assim, todo ato bom é pertinente a uma virtude. Ora, cabe à religião dar honra a Deus, o que é um ato bom. Portanto, a religião é uma virtude. Que dar honra a Deus seja um ato bom, mostra-se pelo fato de que se trata de dar a alguém o que lhe é devido, sendo que, dar a alguém o que lhe é devido é bom, pois coloca o agente no relacionamento adequado, visto que estabelece o ordenamento adequado. Ora, a ordem, assim como o modo e a forma (*ordo, modus, species*) fazem parte do constitutivo nocional do bem, como Sto. Agostinho indica no *Sobre a natureza do bem*, cap. 33.³ A resposta ao terceiro argumento inicial acrescenta uma consideração relevante: que os seres humanos devam prestar reverência a Deus é um ditame da razão natural; a determinação concreta de como isto se fará provém de uma instituição (convenção) divina (estabelecida na Escritura Sagrada) ou humana. Por seu lado, a resposta ao primeiro argumento toca em algo frequentemente mencionado

a propósito da religião, isto é, as relações entre religião e temor. Sto. Tomás o faz referindo-se à relação entre a virtude da religião e o dom do Espírito Santo de temor. Tomás lembra apenas um aspecto do que se refere a este, que os dons, como noções diretas do Espírito Santo, têm primazia em relação às virtudes. Assim, o dom de temor seria uma espécie de ápice da virtude de religião. Tomás está falando do que ele denomina o temor filial, distinto do temor servil (Cf. II^a II^{ae}, Q. 19, a. 2). Para maior precisão, é necessário, na sequência, verificar se a religião é uma única virtude. A resposta de Tomás consiste apenas em recorrer a seu modo de entender a unidade e distinção das habilitações. Com efeito, estas se distinguem de acordo com seus objetos, cuja distinção é devida à distinção dos constitutivos nocionais. Ora, cabe à religião dar reverência a um só Deus de acordo com um mesmo constitutivo nocional, isto é, como “primeiro princípio da criação e do governo das coisas”. Donde, ser ela uma única virtude.

As respostas aos argumentos iniciais vão insistir que a Deus se deve honra, culto e sujeição como “primeiro princípio da criação e do governo das coisas, por sua sabedoria, vontade e poder de sua bondade”; portanto, que a virtude de religião é uma única virtude. A resposta ao terceiro argumento contém uma importante observação a respeito do culto das imagens: “não se presta culto religioso às imagens consideradas em si mesmas, como certas coisas, mas como imagens que conduzem ao Deus Encarnado. Ora, o movimento que se dirige à imagem como imagem, não para nela mas tende para aquilo de que ela é imagem. Por isso, pelo fato de que se presta culto religioso às imagens de Cristo não se diversifica o constitutivo nocional da adoração, nem da virtude de religião”.

Estabelecido que a religião é uma única virtude, trata-se de precisar que tipo de unidade tem ela: será ela uma virtude específica, distinta das demais virtudes? Ainda aqui, o núcleo do artigo quarto vai se fundamentar na própria noção de virtude. Esta visa o bem. Daí que, onde houver um constitutivo nocional específico de bem, haverá também uma virtude específica. Ora, o bem ao qual se ordena a religião é prestar a devida honra a Deus. Mas, a honra é devida a alguém em razão de sua superioridade ou excelência, competindo a Deus uma singular excelência, na medida em que o infinito transcende tudo, ultrapassando-o de todos os modos. Daí, ser-lhe devida uma honra especial como vemos nas coisas humanas que uma honra diferente é devida a excelências diferentes, pois são diferentes as que são prestadas ao pai, ao rei, etc. Daí, ficar claro que a religião é uma virtude especial.

Mas, se a religião visa o próprio Deus para honrá-lo e prestar-lhe adoração e culto, não será ela uma virtude teologal? Ora, é precisamente isto que vai distingui-la das virtudes teologais, pois, se a religião presta a Deus o devido culto, é preciso distinguir dois aspectos nela: o que ela presta a Deus – o culto (matéria ou objeto da religião); a quem

ela presta – a Deus. Ora, o culto a Ele exibido, não o é como se os atos pelos quais Deus é cultuado se referissem ao próprio Deus como quando cremos em Deus, crendo, referimo-nos a Deus. Pelo que, foi dito (II^a II^{ae}, q. 2, a. 2), que Deus é o objeto da fé, não apenas na medida em que cremos Deus, mas também na medida em que cremos em Deus. Ora, o devido culto é apresentado a Deus na medida em que certos atos, pelos quais Deus é cultuado, são realizados como reverência a Ele; por exemplo, o oferecimento de sacrifícios e outros atos semelhantes. Donde, ficar claro que Deus não se confronta com a virtude de religião como matéria ou objeto, mas como fim. Assim, a religião não é uma virtude teologal, cujo objeto é o fim último, mas sim uma virtude moral à qual cabe o que é em vista do fim. A resposta ao terceiro argumento reforça que a religião não é nem virtude teologal nem intelectual, mas moral, pois é parte da justiça. Acrescenta que o meio virtuoso é considerado não no que se refere aos sentimentos (paixões), mas no que se refere a uma certa igualdade nas ações referentes a Deus. Tomás relembra então que se trata de uma “igualdade não de maneira absoluta, pois a Deus não se pode apresentar tanto quanto lhe é devido, mas de acordo com a consideração da capacidade humana e da aceitação divina. O supérfluo, no culto devido não pode ser considerado sob o aspecto da quantidade, mas sob outros aspectos como, por exemplo, prestar culto divino a quem não é devido ou quando não é devido”.

Descartado que a religião seja uma virtude teologal e considerada esta como uma virtude moral, como parte da justiça, qual sua posição entre as virtudes morais? Teria ela a primazia entre as virtudes morais? A resposta é simples e direta. O que é em vista do fim tira sua bondade do ordenamento ao fim; donde, quanto mais próximo for deste, tanto melhor será. Ora, as virtudes morais dizem respeito ao que se ordena a Deus como fim e a religião chega mais perto de Deus do que as outras virtudes morais, pois ela realiza o que se ordena direta e imediatamente à honra divina. Daí, a religião ter preeminência entre as virtudes morais.

Pode-se considerar que estes seis primeiros artigos nos fornecem uma noção bastante precisa da virtude de religião em si mesma (é uma virtude específica que tem como objeto honrar a Deus e oferecer-lhe o culto devido à sua infinita majestade) e no conjunto das virtudes (embora não seja uma virtude teologal nem intelectual) é a mais elevada das virtudes morais.

O artigo sétimo vai se ocupar com os atos desta virtude. A própria pergunta que dá início ao artigo já sugere a distinção entre dois tipos de atos: interiores e exteriores.

A resposta é também relativamente breve, mas põe em jogo alguns dos princípios mais característicos do pensamento de Tomás: a absoluta transcendência divina, já explicitada desde o início da questão (sobretudo no artigo quarto); o princípio de continuidade

de⁴; o caráter composto (de matéria e espírito) do ser humano e, portanto, a dependência deste, até em suas ações mais elevadas, do mundo material e sensível.

Presta-se reverência e honra a Deus, não por causa dele, que é em si mesmo a plenitude da glória, à qual nada pode ser acrescentado pela criatura, mas por nossa causa. Porque, ao reverenciarmos e honrarmos a Deus, nossa mente a ele se submete, consistindo nisso sua perfeição, pois, qualquer coisa é levada à perfeição por se submeter a seu superior, como o corpo por ser vivificado pela alma, o ar por ser iluminado pelo Sol. Ora, a mente humana, para que se una a Deus, precisa ser conduzida pela mão pelo que é sensível, pois “o que é invisível é divisado pelo entendimento do que foi criado” (Rm 1, 20). É por isso que, no culto divino é necessário utilizar algo corporal, de tal modo que, por este, como por um signo, a mente humana seja despertada para os atos espirituais, pelos quais se une a Deus. Por isso, a religião tem atos interiores, que são seus atos principais e próprios e atos exteriores, como que secundários e ordenados aos atos interiores. Estes atos serão passados em revista nas questões 82 e 83 (atos interiores), bem como nas questões 84-91 (atos exteriores).⁵

O artigo oitavo da questão 81 pergunta se a religião é a mesma que a santidade. Pode-se considerar, de início, que este artigo visa dar conta da “santidade” mencionada por Andrônico, o Peripatético entre outras virtudes (Cf. q. 80, arg. 4). Já na resposta a este argumento, Tomás de Aquino indica que se trata do mesmo que a religião, como se dirá depois, o que é uma remissão a este artigo oitavo. A conclusão de Tomás neste último é de que “santidade” e “religião” não diferem em essência, mas apenas quanto à noção. É a mesma virtude que é denominada “santidade”, na medida em que aplica a mente humana e seus atos a Deus e “religião”, enquanto, por meio dela, se presta a Deus o serviço devido, especialmente no que cabe ao culto divino, como nos sacrifícios, oblações etc. Ou ainda, a religião é dita santidade na medida em que faz de toda a vida humana um culto a Deus, isto é, ordena a Deus os atos de todas as virtudes. Por sua vez, a santidade é dita religião, pois, pelas obras de todas as virtudes, o ser humano se prepara para o culto divino em sentido restrito.

Que a santidade signifique a aplicação da mente humana a Deus e tenha especial relação com o culto, é indicado pela dupla etimologia da palavra. De fato, segundo Tomás, em grego, *ágios* quer dizer “sem terra”, donde santidade indicar “pureza”. A etimologia latina (Isidoro) também vai neste sentido, pois “sanctus” é como que “sanguine tinctus” (santo-tinto de sangue) por causa do rito de purificação consistente em borrifar-se com o sangue das vítimas. A outra etimologia liga “sanctus” a “sancitum” (santo – sancionado). Algo era dito santo na medida em que era estabelecido por lei e não poder ser violado. Daí a ideia de sancionado, firmado. Ora, tanto a ideia de pureza como de firmeza se rela-

cionam com o culto e com a aplicação da mente humana a Deus. Pois, para se participar do culto e unir-se a Deus é preciso purificar-se, isto é, separar-se das coisas inferiores. Como Deus é o fim último e o primeiro princípio, a aplicação a Ele deve ser a mais firme e imutável. Assim, Tomás, partindo de uma dificuldade ocasional, pode, mais uma vez, por em relevo o caráter próprio da religião como referência a Deus honrando-o e cultuando-o, bem como sua extensão a modo de comando a toda a vida humana (Cf. a. 8, resposta ao 1º argumento).

O tratamento que Tomás de Aquino dá à religião é um bom exemplo de seu modo geral de proceder e talvez mesmo possamos tomá-lo como um exemplo acabado do procedimento dos teólogos universitários do século XIII. Nós o vemos lidando com um material variegado e até mesmo heteróclito e dominando-o com mestria graças aos instrumentos conceituais a que recorre: a definição aristotélica de virtude, a concepção do ser humano, igualmente de inspiração aristotélica, mas também sugestões de Cícero, Agostinho e Isidoro; sobretudo os quadros neoplatônicos de Dionísio no que se refere à transcendência divina e à concepção hierárquica do mundo. Tomás faz teologia cristã, mas, como diz Gilson “ele não pretende que o cristianismo tenha inventado as quatro virtudes cardiais”⁶. Isto significa que, para continuar ainda com Gilson, “no seu pensamento, a virtude de religião não diz respeito exclusivamente, nem necessariamente à revelação cristã”⁷. Esta, por sua vez não a suprime, mas conduz à perfeição.⁸

Uma frase de Umberto Eco vem bem a propósito: “a Idade Média conservou a seu modo a herança do passado, não para a hibernação, mas para a retradução e reutilização contínuas; foi uma imensa operação de bricolagem em equilíbrio instável entre nostalgia, esperança e desespero”⁹. Bricolagem possível, graças à suposição de que um mesmo campo racional atravessa todas essas doutrinas dispersas e no qual o próprio autor se encontra inserido. É o que permite ainda a Umberto Eco falar, a propósito de Tomás, de um pensamento antes “reconciliador das tensões e de englobamento não conflitivo de tudo o que não pode ser evitado.”¹⁰

Embora o material atualmente disponível inclua muitos dos elementos acessíveis a Tomás, não resta dúvida de que dispomos imensamente de mais informações, ainda que nem sempre os estudiosos atuais estejam em situação melhor do que ele no século XIII,¹¹ apesar dos instrumentos de análise mais refinados e potentes. Finalmente, seria de se perguntar se não valeria a pena tentar um esforço análogo ao de Tomás com os dados a nós disponíveis.¹² Talvez tivéssemos ainda lições a receber dele.

Notas

* Doutor em Filosofia (Estudos Medievais). Universidade de Montreal, Québec, Canadá. Prof. Assistente doutor Departamento de Filosofia COMFIL - PUC-SP. E-mail:

¹ Utilizamos a edição e tradução da *Suma de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2001-2006, 9 vols. Tomamos a liberdade de fazer algumas alterações na tradução. Relembramos que a *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino se divide em três partes, costumeiramente designadas, nas referências, por algarismos romanos e letras que indicam a abreviação em latim de Primeira, Primeira da Segunda, Segunda da Segunda e Terceira: I^a, I^a II^{ae}, II^a II^{ae} e III^a. Cada parte é dividida em questões e cada questão em artigos. A estrutura básica de um artigo comporta: 1) uma pergunta; 2) argumentos a favor de uma resposta possível; 3) argumentos em sentido contrário a esta resposta; 4) corpo do artigo, resposta, sentença ou determinação; 5) respostas aos argumentos iniciais. A opinião do autor encontra-se no corpo do artigo, nas respostas aos argumentos iniciais e eventualmente nos argumentos em sentido contrário. Ver a respeito: BIRD, O. How to read an article of the "Summa". *The New Scholasticism*. v. 27, p. 129-159, 1953; tradução de Pereira, G. Como ler um artigo da Suma. *Textos didáticos*, 53, IFCH-Unicamp, 2005; BLANCHE, F. A. Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de Saint Thomas. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. v. 14, 1925, pp. 167-187, tradução de BAIONI, J. E. M. *O vocabulário da argumentação e a estrutura do artigo nas obras de Santo Tomás*. Inédito.

² Este aspecto da religião como virtude geral volta a ser mencionado no artigo 4, resposta aos argumentos 1 e 2 e no artigo 8, resposta aos argumentos 1 e 3. Ver, para maiores detalhes, Nascimento, C. A. R. do. A justiça geral em Tomás de Aquino. *Veritas*, v. 40 (nº159), 1995, p. 475-79 e, sobretudo DE CONESNON-GLE, V. La notion de vertus générale chez Saint Thomas d'Aquin. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 43, 1959, pp. 601-620.

³ Cf. IVANOV, A. Prazer e apreensão na caracterização do belo segundo Tomás de Aquino. *Scintilla*, v. 5, p. 61-75, especialmente p. 69-70. A expressão "constitutivo nocional" é uma tentativa de expressar em português o significado do termo "ratio" em expressões como "ratio boni" e outras semelhantes, que indicam "algo simples abstraído de muitos, como se diz 'ratio hominis', isto é, o que sendo pertencente à natureza dos homens, é abstraído dos singulares pela consideração" (Tomás de Aquino, *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*. Cap. 7, lect. 5. Turim: Marietti, 1950, nº 735). Cf. DEMERS, G.-Ed. Les divers sens Du mot "ratio" au Moyen Âge. *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII^e siècle*. Paris: J. Vrin; Ottawa: Institut d'Études Médiévales, 1932, pp. 105-139.

⁴ Cf. MONTAGNE, B. L'axiome de continuité chez Saint Thomas. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. v. 52, 1968, pp. 201-221.

⁵ Ver acima a enumeração dos atos interiores e exteriores da religião.

⁶ Gilson, É. *Le thomisme*. Paris: J. Vrin, 1948, 5^a ed., p. 468.

⁷ Idem, *Ibidem*, p. 464.

⁸ Quelquejeu, B. "Naturalia manent integra". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. v. 49, 1965, p. 640-655.

⁹ Eco, U. *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 99.

¹⁰ Idem, p. 341.

¹¹ Ver por exemplo a discussão sobre a etimologia da palavra "religio". BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995, v. 2, pp. 269-270.

¹² GILSON, É. *Linguistique et philosophie*. Paris, J. Vrin, Préface, 1969, p. 9-13.

ANTÔNIO VIEIRA E ANTONIL: PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES NA AMÉRICA PORTUGUESA

*Juarez Donizete Ambires**

Resumo

O artigo destaca as figuras dos jesuítas Antônio Vieira e João Antônio Andreoni (Antonil), na cena política e econômica da América Portuguesa, em fins do século XVII. Trata, por isto e ainda, de desavença entre ambos na questão “administração direta do índio”, pedido feito, à época, por paulistas à Coroa.

Palavras-chave

Vieira; Antonil; Mão-de-obra índia.

Abstract

This article highlights the figures of two jesuits Antonio Vieira and João Antonio Andreoni (Antonil) in the economic and political scenario of Portuguese America in the end of XVII century. It deals, therefore, with their argument in relation to the problem of “the direct Indian administration”, in response to a request made to the Crown by Paulistas in that time.

Keywords

Vieira; Antonil; Indian labor.

I

Antônio Vieira e Antonil – dois célebres jesuítas – têm seus nomes vinculados à história da América Portuguesa havendo episódios deste entrelaçamento comuns às duas figuras. A situação histórica que a ambos abarca e os tem na condição de personagens centrais, estudamo-la com algum detimento, em circunstância específica. A riqueza e complexidade do assunto, entretanto, estão sempre a oferecer e pedir novas reflexões e este fato é o que nos traz à elaboração do presente texto que, obviamente, retoma os dois jesuítas, recuperando-os em circunstâncias e fatos importantes.

Ocorre também tentativa paralela de enquadramento destes mesmos fatos e circunstâncias, em esfera histórica maior, que é a da América Portuguesa - termo que usaremos por, em nossa compreensão, ser o mais apropriado, enquanto intenção de uma geografia e história que contém as duas personagens e os acontecimentos subordinam, conduzindo-os em sua força para novas compreensões.

Para tanto, nosso primeiro procedimento foi a retomada em linhas gerais do episódio de empenho dos paulistas para, em fins do século XVII, obter a administração direta da mão-de-obra índia, já em seu poder, e daquela que viesse a ser capturada nos sertões. Em segunda instância, cruzamos informes, veiculando a idéia de que a nova estrutura econômica modifica interesses e práticas, o que se traduziria no novo e intenso apego da metrópole à sua colônia, principalmente no seu eixo de Atlântico Meridional. Em concomitância, abordam-se questões presas à crença messiânica ou milenarista, sua ligação à pessoa de Vieira e as atitudes de oposição a ambos, sempre perpetradas, já em vida do sermonista e também *a posteriori* – sob D. João V e sucessor.

II

Vieira em 1681 volta à América Portuguesa, premido por fato de importância: o restabelecimento das atividades do Tribunal da Inquisição na metrópole. Vê-se o jesuíta, por isto na contingência de fixar moradia no colégio da Ordem em Salvador, escudado no artifício de que para cá veio devido à necessidade da preparação de seus sermões – os ainda não impressos – para publicação e o encerramento da escrita de seus livros inacabados, como é o caso da quase lendária *Clavis Prophetarum*. O álubi cria-o, ao que tudo indica, Paolo Oliva – o Geral da Ordem que, na Itália, tem notícias da situação de Vieira em Portugal.

O tempo que tiveram de convívio no Vaticano e provavelmente nos salões de Cristina da Suécia fizera-os amigos, de Oliva ainda um conhecedor das agruras de Vieira na defesa dos judeus em Portugal e seu desgosto por não haver caído nas graças da rainha

e do rei D. Pedro, de quem o sermonista quis tornar-se válido e conselheiro, tal como o fora do pai – D. João IV – o restaurador. Nesta e por esta sintonia, temos Antônio Vieira aportando a Salvador, para não mais retornar à Europa, peculiaridade de que comungará um outro jesuíta que está, à ocasião, acompanhando o orador na função de seu secretário. Falamos no caso do italiano João Antônio Andreoni, a quem a posteridade consagrará como Antonil – o autor, anos depois, do belíssimo “Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas”.¹

Juntos na Bahia, o que foi a princípio, em nossa indução, convivência harmoniosa, tornou-se quando pouco, indisposição mútua. Alfredo Bosi² e Serafim Leite³ chamaram traição ao procedimento adverso de Andreoni em relação a Vieira. Ambos, em nossa leitura, em atitude passional e partidária saem, em escritos seus do século XX, em defesa do - já em vida - mais que renomado sermonista.

Contudo, apesar deste procedimento, são indiscutivelmente duas fontes preciosas a resgatar ambas as personagens em sua convivência e fontes, obviamente, que nos reportam, na indução de seus textos, à origem do conflito que tem, parece-nos, a marca do pessoal e, ainda, sem sombra de dúvida, as marcas do social, do político, do econômico. O conflito aludido tem sua origem e espraiamento na solicitação dos paulistas, também já referida.⁴ Buscar e dar explicações é, na circunstância, o que se pretende.

III

Na contenda entre Vieira e os paulistas, Andreoni deixa o seu espaço de bastidores e vem para a linha da cena: assume o partido dos piratininganos em sua reivindicação e não está sozinho em sua atitude. Pelo que apreendemos, seu raciocínio objetivo deu-lhe partidários, mormente italianos, também preocupados, tal como ele, com a vida econômica da colônia, exaltando-lhe, por isto, os produtores de riqueza.⁵

A princípio, a exaltação se corporifica no apoio que empenha às pretensões paulistas. Mais tarde, expressará essa adesão em sua obra máxima – o *Cultura e Opulência* – dedicando-o a todos os produtores de riqueza *da e na* colônia, entre eles os que se dedicam à extração do ouro que, nos finais do século XVII e primeiros anos do XVIII, são os paulistas e nas jazidas de Minas Gerais, visto que as de Goiás só viriam depois, e delas, parece-nos, não há registro de que Antonil tenha obtido notícias, mesmo contando com informes sobre toda a colônia que são os que chegam à Bahia, o centro administrativo, e, nela, mais propriamente à residência do vice-rei.

Conhecimento dos achados auríferos em Minas (à época, ainda Capitania de São Paulo) e o início de sua exploração, isto é fato indubitável. Possível defesa a esta idéia é o capítulo dedicado ao ouro no *Cultura e Opulência*, que, no livro, é pequenino se

comparado ao do açúcar, mas elucidativo. Curiosamente, neste mesmo capítulo, fará Andreoni menção à mão-de-obra utilizada pelos paulistas para a exploração – o índio, que, em nossa indução, só será suplantado pelo negro em número na região das minas, após o episódio emboaba.⁶

Com os achados e o conseqüente e rápido aumento da riqueza que circula pela colônia e aporta à metrópole, a coroa passa a ter a América Portuguesa como o centro de todo o seu império⁷ e na extensão dos fatos e no jogo dos interesses, aplaude-se, indiretamente e lá o seu tanto depois, o apoio de Antonil e seu grupo – o Alexandrista – às gentes de São Paulo.

Se já anteriormente ao ouro (década de oitenta do século XVII), o paulista – e mesmo pela pena jesuíta – está deixando de ser o facinora escravizador de silvícolas para pôr-se na condição de civilizador; com as descobertas, mais do que nunca, ele será o servidor, o fiel vassalo. Assumar assim o tratará no seu discurso de posse, como governador da capitania de São Paulo e Minas do Ouro, em 1.717.⁸ Seria o fato uma preparação dos caminhos para a instauração de imagem do paulista divulgada por Frei Gaspar, na segunda metade do século XVIII?

Mesmo sem uma resposta final à pergunta, na situação aqui caracterizada, o que não se poderia negar é a importância que adquire na estrutura colonial, para a coroa, o paulista. Ele é o centro nuclear da reviravolta econômica com o achamento dos veios auríferos e sua respectiva primeira exploração que foi a retirada do metal que aflorava – o ouro de aluvião – trabalho a pedir técnica menor. O paulista é também, em paralelo, a força que aplaca os sublevados, impondo-lhes o domínio da coroa. A segunda metade do século XVII e primeira vintena do seguinte constituem período crivado de exemplos desta segunda atividade.⁹ A destruição de Palmares é um destes fatos; a perseguição e submetimento de índios insubordinados no sertão baiano, um outro. Na visão dominante, então, como negar a utilidade pública do paulista e, em nosso raciocínio, como lhe negar, em fins do século XVII, a administração direta do índio?

A posição deste colono no jogo das forças sociais é privilegiada. Seus feitos abrem-lhe portas e na metrópole circulam comentários sobre esta sua nova situação, ante os olhos régios. Vieira, em carta que pouco antecede sua morte, faz menção ao fato,¹⁰ mas curiosamente, tentando negar-lhe a validade, pois ainda tenciona, apesar de sua derrota em 1694, que D. Pedro não confirme a vitória paulista com a emissão de carta régia. Se ele, contudo, têm junto à corte partidários seus que lá lhe fazem a vez, ao que tudo indica também os paulistas os têm e a vitória acaba a estes pertencendo.

Em 1696, D. Pedro emite, para mais que ratificação da vitória piratiningana sobre o jesuíta e seu grupo, duas cartas régias (26 de janeiro e 19 de fevereiro de 1696) e, não se

pode negar, por esta ocasião o ouro já é bem mais que hipótese. Esta vitória paulista, contudo, submeter-se-á a um aparente revés. Sua expulsão deste primeiro grande território de minas, anos após (1709), seria o revertério. A atitude paulista, na seqüência, foi o pôr-se em marcha para outro eldorado – o de Mato Grosso e Goiás, onde, em parte, haverá uma repetição de acontecimentos: o braço escravo para a exploração (ao menos no seu início) será o índio, cuja guarda, tal como ocorrera anos antes em São Paulo, o bandeirante estará novamente reivindicando, só que na estrutura das minas goianas e, segundo Sérgio Buarque de Holanda, em 1725.¹¹ Em avaliações posteriores, esta ligação do piratiningano com o índio será, curiosamente, vista como retrógrada, até mesmo arcaica.¹² Obviamente as teses que isto defendem vêem na escravidão negra a ideal, a verdadeira possibilidade de uma produção em escala mais ampliada de produtos tropicais e, em fins do século XVII e início do posterior, somente o açúcar, mesmo em seus altos e baixos, está neste enquadramento.

O que se vê é que o trabalho índio vai ficando relegado para áreas mais interioranas e, paulatinamente, vai sendo substituído pelo braço negro, à medida que o capital para a compra do africano aumenta. Nos teores deste raciocínio, então, a prática paulista estaria para o anacrônico, o inapropriado, na economia colonial. Isto, entretanto, em nenhum momento se confirma totalmente. A impressão que nos fica é a de que o anacrônico da prática viria depois, após a instauração de uma prática cotidiana de exploração.

As medidas econômicas iniciais ocorrem com os recursos que se tem à mão e assim agiu o paulista, até, para exemplo, em Minas ser suplantado pelo baiano e o reinol. Já no planalto central, ficam muitos piratininganos. O não retorno caracterizará a diáspora e uma inversão: de centro aglutinador, São Paulo passa a centro dispersor.¹³ A vila de São Paulo de Piratininga da segunda metade do século XVIII e primeira do seguinte caracterizar-se-á pela pacatez, para não se dizer pelo abandono e esvaziamento. O interessante no caso, parece-nos, é estarem as figuras de Vieira e Antonil na raiz dos fatos. Entre ambos estariam paulistas e índios.

Noutros termos, dir-se-ia que há entre eles um vácuo, oriundo do confronto de posturas divergentes, sem a possibilidade de coexistência. Vieira é o fim de uma era, di-lo-á Serafim Leite em sua obra.¹⁴ Antonil, em nossa indução, o início de outra. Ambas as figuras marcam a história da Companhia de Jesus, cada um deles à sua maneira, e também a América Portuguesa. Se Antonil é o novo, relacionamo-lo neste novo, em termos de colônia para exemplo, ao Mercantilismo franco e intenso em que Portugal mergulha com o ouro; já em termos de Ordem religiosa, ao apego à vida nos colégios e aglomerados urbanos, em detrimento da empresa missionária,¹⁵ cujo gosto Vieira queria por toda a forma reavivar, sendo esta a forte causa para a oposição às intenções paulistas a que já aludimos.

Desbancado pela derrota, é a figura do “ultrapassado” que Pécora¹⁶ usará para designar este mesmo Vieira em seu fim de vida. Esta imagem, contudo, não é a metáfora da velhice pura e simples. Em nossa interpretação, o seu valor está além; equivaleria à idéia do anacrônico, do homem de idéias vencidas, do sem lugar. Em nossas associações, Antonil, então, seria o “novo”, o atualizado, ou o que permanece por estar mais adaptado. Esta adaptação, porém (se pelo termo *optarmos*), não o torna incólume ao meio. As mesmas riquezas de que ele dá conta no seu *Cultura e Opulência* fazem a coroa se precaver. O livro é tirado de circulação três dias após sua edição, com o argumento de que se teme que sua leitura possa despertar a cobiça de estrangeiros sobre os bens da América Portuguesa, mormente seu ouro. Pesquisas recentes permitem até que se saiba quem ordenou o recolhimento. A paixão de Laura de Melo e Souza pelo estudo da história colonial isto nos concede¹⁷ e mais: por intermédio de suas pesquisas e interpretações, também tomamos conhecimento de que a circulação das idéias milenaristas é fato que está a se ver com restrições.¹⁸

A primeira metade do século XVIII é o período desta prerrogativa. Vemo-nos, então e com isto, tentados a crer que a imagem do Vieira ultrapassado, na alusão de Pécora, não seja nada descabida. Isto nos autorizaria, entretanto, a ver, na interligação dos mesmos fatos e no acompanhamento da nova importância econômica da colônia, o triunfo do “reino deste mundo”¹⁹ ou, em termos mais palpáveis, o triunfo do econômico sobre uma visão de mundo que mescla o espiritual e o terrenal, numa expectativa de ver o reino de Deus acontecendo, para maravilhamento de todos, em nosso meio.

Vieira, nas bases de seu pensamento milenarista, tem a possibilidade por certa; na fé e na esperança, busca-a nos sinais celestes, vendo e lendo nas movimentações dos astros mensagens de Deus a indicar Portugal e suas dominações como o Quinto Império, o último dos reinos ou o que antecipa a vinda do Cristo e o fim do mundo, apregoados por São João, no Apocalipse.²⁰ Antonil, no contraponto, seria, parece-nos, o antípoda. Esta colocação, contudo, pede prudência, pois com ela não se quer deixar a impressão de crença em um Andreoni pré-iluminista, quando pouco.

Mesmo na oposição a Vieira, pela história (Serafim Leite sempre é a referência, a única referência), Antonil é um jesuíta e, como tal, mantém-se atido a certos valores e práticas. Apesar da aludida oposição, ele não é, a nosso ver, o “anti-Vieira” – expressão lançada por Alfredo Bosi.²¹ Em nossa leitura, Antonil é mais um conselheiro que, sem se apontar como tal, chama a atenção das autoridades para a riqueza de sua colônia. Neste aspecto, seu livro, em nossa leitura, foi espécie de chamariz, alerta para que a Metrópole se expressasse mais intensamente quanto à defesa de suas terras. O primeiro lembrete ela o terá com a presença dos franceses no Rio de Janeiro, em 1710. O segundo, a publicação do aqui mais que mencionado *Cultura e Opulência*, em 1711.

Nesta linha de raciocínio, vamos para a aproximação da figura de Antonil à do conselheiro e conselheiro de corte, cargo comum à dialética das cortes européias do Antigo Regime e, parece-nos, comum à Ordem que distribui pelos reinos católicos conselheiros e sua influência por meio deles. Se correta a visão por este prisma, neste aspecto as figuras de Antonil e Vieira aproximam-se uma da outra. Não há, no caso, como perder de vista a ação, junto a D. João IV, do Vieira conselheiro e também em outras funções. O que fica mais explícito é no preclaro sermonista o amor da glória.²² Antonil, em sua contrapartida, soaria mais discreto, já que apenas “anônimo toscano”. Pensando ainda em sua produção, é preciso que se recorde que o seu aparente tratado de economia é dedicado a Anchieta e é exortação à ajuda de todo aquele que quiser ver venerado nos altares o fundador de São Paulo.

Na extensão de seu gesto, parece-nos obviamente estar à exaltação da Ordem e seu trabalho missionário, mas trabalho do século XVI, do qual se está a distar por bem mais de cem anos (eis o anacrônico em Vieira, em fins do século XVII). Estas colocações, contudo, se, em nossa indução, aproximam Antonil da Ordem e o quadro de sua visão, sempre o distinguem de Vieira e de seu pensamento missionário (também messiânico ou milenarista) sem que, entretanto, estejamos autorizados a taxar Andreoni de o “anti-Vieira”, na frequência de Alfredo Bosi. A oposição tal como a vemos não retira a ambos os jesuítas de seu contexto histórico; ao contrário; referenda-os nele e em sua complexidade.

Na interpretação de Bosi, presente no seu *Dialética da Colonização* (Cap. IV e V), assim não se dá. No escrito em questão, os jesuítas em suas práticas e atitudes são enquadrados em outra esfera. Vieira torna-se espécie de paladino da liberdade e da valorização do humano em detrimento da máquina. Antonil, em antagonismo e na leitura do professor, é o que transforma o humano em réis e é o personificador da cana. Nesta interpretação, Antonil e Vieira perdem suas perspectivas históricas, isto é, ultrapassam seus limites de tempo. A Vieira cabe a aparência de um antecipador de linhas teológicas mais contemporâneas, como é o caso da linha da “Libertação”. Já o opositor é, quando pouco, o mal, a ausência da piedade. Para ele, na chave de Bosi, não há o escravo; existem sim o engenho e o senhor. Na perspectiva de Antonil, o braço servil não têm direitos, como se a ordem natural fosse ter, à época do jesuíta, estes mesmos direitos. Negando-os, então, Antonil está a negar o humano, na indução que o mesmo humano terá somente para fins do século XVIII e mesmo início do XIX, em nossa percepção. Com isto, Antonil, na escrita de Alfredo Bosi, é anacrônico, como anacrônico também será Vieira na projeção que recebe.

Nossas colocações, contudo, não querem desmerecer a séria investigação do eminente professor. Em nossa leitura, o que se dá é que ele se torna vítima de sua falta de isenção. Na contenda em referência, seu partido é o de Vieira e isto o faz, em nosso ques-

tionamento, perder a ambos. Em nosso diálogo com seu texto, entretanto, somos alertados para fatos mais que importantes e, na observação destes mesmos fatos, apropriamo-nos de sua perspectiva.

O ver Antonil como um indisposto ao milenarismo está lá. A alusão mais forte de Alfredo Bosi a isto está nas observações que faz quanto ao destino dos escritos de Vieira ainda não publicados. Segundo o autor, Antonil (à ocasião da morte do sermônista, Reitor do Colégio da Bahia) é o responsável pela remessa à Europa do espólio de escritos inéditos do pregador. Não por ironia do destino, ainda segundo Bosi, parte deste material vem a se desgarrar, permanecendo desvencilhada por mais de 250 anos. Esta parcela que fica à deriva é nada mais nada menos que a *Clavis Prophetarum (A Chave dos Profetas)* ainda inacabada, e tida já à época, devido à propaganda do próprio Vieira, como o seu principal escrito messiânico.

Tencional ou não, o acontecimento gera, de fato, suspeitas. Depondo a favor da sugestão do Professor Bosi, tem-se a afirmar que começa no início do XVIII a se fazer mais presente certa antipatia a milenaristas ou messiânicos e alguma reserva, na Metrópole e na América Portuguesa, quanto ao se expressarem sobre suas crenças.²³ O fato não se pode deixar de o sentir como mais um ataque (e salvo engano frontal) a Vieira e a tudo o que ele representa. Induz-nos também a circunstância a pensar num abafamento da memória do jesuíta que, apesar de desacreditado ao fim da vida, morre como um dos grandes nomes da Companhia e cercado da admiração de muitos, um deles Tirso Gonzalez, o Geral da Ordem, que promove, após o passamento do mesmo Vieira, a dispersão do grupo que se lhe opôs.²⁴

Dos italianos, o que fica, como se denota, é Antonil. Sua permanência, a nosso ver, dá-se por conta, acreditamos, de sua ligação a autoridades da colônia e o fato parece-nos confirmado, quando, tempos depois, o temos como secretário e conselheiro de D. Sebastião Monteiro de Vide, o quinto arcebispo da Bahia e responsável pela publicação do *Sinagoga Desenganada*, uma tradução de Antonil à qual voltaremos mais à frente, como também à ligação do jesuíta ao arcebispo, pois, em nossa indução, seriam fatos de importância e, nesta mesma importância, também estariam ligados, na linha de nosso pensamento, obviamente a Vieira e a uma história do milenarismo na América Portuguesa. Citávamos, porém, a diáspora dos jesuítas italianos e, em momento precedente ainda, a morte do pregador, aspecto ao qual emprestaremos atenção mais expandida, porque, em nossa indução, acontecimento que carrega seus símbolos e sentidos.

IV

Em nossa interpretação, encontramos no episódio da morte do inaciano a ratificação de sua prerrogativa de o grande pregador ou, em designação mais a seu gosto, do seu título de “imperador do púlpito”. O fato, contudo, se por um lado tem o seu quê de merecido, por outro obriga-nos a retomar parecer do próprio Vieira que via seus “escritos proféticos” como “superiores a seus sermões”,²⁵ circunstância que nos faz pensar, então, em uma inversão de valores à revelia da vontade do autor. Com isto, o que não se vê celebrado é o Vieira do messianismo e, por extensão, os valores que esta sua essencialidade portava. Em nossa apreensão, com o procedimento, diretamente afirma-se a idéia de que nem todos os portugueses deviam mais, a esta altura, reconhecerem-se ainda como os incumbidos de “uma missão imperial e apostólica” que “já se encontrava escrita nos textos sagrados”.

Eles, os portugueses, já podiam se furtar a isto, assim como, ainda em nossa indução, podiam distinguir o império e sua riqueza do domínio eclesiástico, prática e ideal completamente adversos ao querer e pensamento político-religioso do jesuíta. Respaldo para esta impressão encontramos-lo novamente em Laura de Mello e Souza.²⁶ Outros autores, entre eles Sérgio Buarque de Holanda, trazem a nosso conhecimento fatos em correlação a estes, expressando que as causas para estes novos rumos estariam no econômico, já que o ouro ocidentaliza em definitivo o império.²⁷ Assim, neste episódio, o seu centro nevrálgico se torna o Atlântico Sul.²⁸ A coroa mais que no século anterior teme perder a colônia e articula-se para o vigiar e manter. Outro aspecto importantíssimo ainda ligado a esta instância será o fortalecimento do poder régio, em detrimento dos demais setores da sociedade.²⁹ Em seu governo, D. João V é, graças ao ouro da colônia, o monarca mais rico que Portugal já teve. O metal precioso dá à pessoa do rei a independência econômica e, com esta liberdade, o monarca fortalece a instituição absolutista.

Em sintonia com estes aspectos e como que redundância dos mesmos, ocorre ainda no período joanino a extinção das cortes, fato que mais centraliza na figura real o poder e torna D. João, assim, um monarca em situação bem diferente da de seu pai – D. Pedro II que, em fins do século anterior, na busca de estabilidade e apoio interno para seu governo, muito concederá à Igreja, à Nobreza e à Inquisição, cujo retorno à ativa está ocorrendo em 1681.³⁰

Se a América Portuguesa, por isto, é a possibilidade que dá a D. João V esta situação privilegiada, nada mais natural do que a sua valorização e intensa vigilância sobre ela. As drásticas repressões a todo e qualquer levante na colônia, nesta primeira metade do século XVIII, parecem-nos provas mais que cabais das aludidas valorização e vigilância. O

controle econômico, contudo, pela presença militar, mormente na área da mineração, não bastará. Há necessidade, parece-nos, de também se controlar o ideológico e a repressão ao messianismo será, neste campo e sempre em nosso entendimento, uma das atitudes.

O que um dia pode ter sido um distintivo português está deixando de o ser. Portugal e messianismo são referenciais de cultura que estão deixando de interagir. Ainda em nossa impressão, a perpetuidade do fato poderia oferecer alguma oposição ao mandonismo exclusivista do rei. Em outra vertente, certamente estaria significando que o destino de Portugal ainda estaria atrelado a textos sagrados, à Bíblia, e, por conseguinte, à Igreja e, em extensão, à Ordem Jesuítica.

A nova circunstância, contudo, é negativa de certa ênfase à possibilidade. Se o destino de Portugal está, por agora, ligado a algum livro, este é o *Cultura e Opulência*, de Antonil, pensamento que ousamos achar com alguma razão. Nele é que se tem um retrato fidedigno da metrópole. Autoridades do reino a isto percebem. O conselheiro Antônio Rodrigues da Costa é um deles. O confisco da obra do jesuíta Antonil dá-se em 17 de março de 1711, sob suas ordens.³¹ O Conselho Ultramarino do qual o político faz parte espreita e tenta controlar todas as possibilidades de perigo para o reino e o conteúdo do livro pode aguçar a cobiça de potências estrangeiras. Seu destino é, então, o fogo. Os destinos do reino, por sua vez, segundo as autoridades e a simbologia de seu gesto, pertencem a ele mesmo, isto é, ao próprio Portugal. Outro entendimento considerar-se-á traição.

O que em meio a todos estes fatos (em havendo sentido em nossa interpretação) nos causa surpresa, mas não estranhamento, são os destinos dos livros, dos escritos. Se o interesse da metrópole por sua colônia, neste suposto novo tempo é outro, não vemos a recíproca em muitas de suas atitudes para o controle da mesma colônia. A ação sobre os escritos – o *Cultura e Opulência* e a *Clavis Prophetarum* – é um dos revelativos do fato. No circuito histórico, ambas as obras ficaram personificadas e, como tal, receberam castigos exemplares, bem ao gosto de uma sociedade do Antigo Regime, por haverem representado perigo. O último deles, como já se disse, extravai-se quase que para sempre; o primeiro vai à fogueira, à semelhança de herege em auto-de-fé.

No contraponto, na região das minas, tem-se o suplício de Felipe dos Santos, que não deseja a casa de fundição em Vila Rica, representação direta da tentativa de controle da coroa sobre o território aurífero da América Portuguesa. Assim e por isto, explicita-se para nós que, de fato, são outros os destinos de Portugal. Eles não mais se encontram em registros sagrados, mas nas estruturas do mundo.

Não por coincidência, à época, o mesmo conselheiro Antônio Rodrigues da Costa está a dizer, à sua maneira, que, em verdade, os acontecimentos que o circundam equivalem a, como já se explicitou, novo tempo, pois agora os destinos de uma nação são

traçados no terrenal, “em campos de batalha contra potências inimigas e nos espaços institucionais de negociações com os vassallos coloniais”.³²

Entretanto, segundo a história, não será no reinado de D. João V que o messianismo mais será perseguido. No governo de seu sucessor é que se urdirá a repressão mais intensa. Pombal³³ – o responsável pela valorização do poder absolutista sob a égide de D. José – será o seu engendrador. O seu reformismo combaterá as correntes milenaristas e o levará a equiparar todos os jesuítas, perseguindo a toda a Ordem. Em várias frentes, efetuará o seu combate. Aquela em que mais isto se tornará flagrante será o campo educacional.

A figura de Verney é a negação taxativa e irrevogável da segunda escolástica. Todo este procedimento, porém, na segunda metade do século XVIII, equivale ao querer aproximar intelectualmente Portugal de outras metrópoles e à defesa acirrada da propriedade e exploração de suas colônias, mormente a da América. Isto que aqui, entretanto, se está a afirmar é atribuído a Pombal, em dada medida o espírito do Iluminismo na metrópole.

Na comparação, a política joanina em relação aos milenaristas será, na aparência, mais condescendente. Suas presenças, no entanto, serão coibidas nas regiões das minas e o procedimento será estendido a todos os jesuítas e a todas as outras ordens ou religiões, como se quer à época. O interior do Brasil será aberto ao clero secular e às ordens terceiras, todas em mãos de leigos.³⁴ Em paralelo e na sintonia dos fatos, o ouro estará abrindo o coração da colônia ao escravo negro, em verdade também outro recurso para o estabelecimento mais inequívoco da dominação metropolitana.³⁵ Em meio a toda esta circunstância, porém, cabem ainda colocações que envolvem os novos tempos e o milenarismo. Acreditamos sempre que, na aversão à corrente messiânica, subjazem causas e fatos que pedem resgate.

V

Na nova estrutura, o período joanino em seu esplendor parece envergonhar-se do episódio em que a nação esteve sob julgo de Espanha e de alguns dos muitos elementos que, em correlação com o fato, ajudaram a manter a identidade nacional. Em nossa indução, o Portugal do século XVIII quer afastar a lembrança do receio que a todos dominou da possibilidade do retorno ao domínio espanhol, ameaça que paira com ênfase, no século anterior, até 1668 e mesmo além.

Os três primeiros reis bragantinos claudicam financeiramente e isto os obriga, então, a desenvolver uma política de aproximação das potências inimigas de Espanha, em primeira instância França e, em seqüência, Inglaterra, braço de influências que sobre Portugal tornar-se-á triunfante, entre fins do século XVII e início do seguinte, com a assinatura

em 1703 do Tratado de Methuen. Nessa linha de contatos, o próximo passo será o recebimento, por via indireta, de uma carga de valores que se diferencia em muito da tradição lusa.

Graças à pesquisa de Plínio Freire Gomes,³⁶ sabemos que Portugal é motivo de chacota noutras cortes, por conta de muitas de suas convicções; o messianismo é uma delas. Sob o governo de D. João V, o comentário, para exemplo, de Lorde Tyrawley – o embaixador inglês – será o de que “Portugal é uma terra de desmiolados”; “o que esperar de uma população, cuja primeira metade aguarda a vinda do Messias e a segunda, o retorno de D. Sebastião?”³⁷ Assim é que, por motivos desta natureza e de outras, procedimentos vão se alterando e não sem dificuldades. A população simples mantém-se próxima à crença e este acreditar se estende no imaginário destas camadas populares. As dificuldades são grandes para que se apague uma tradição que remonta, segundo certos investigadores, ao século XV;³⁸ para outros que remonta ainda a uma tradição anterior que é a batalha de Ourique,³⁹ na qual se oficializaria a origem divina do reino e na qual Deus teria vaticinado a Afonso Henriques o futuro messiânico glorioso de Portugal e sua marca de universalidade. A negação, portanto, do milenarismo, no Portugal joanino, é expediente que, em parte, enfrenta dificuldades. Ainda o século XVII fora período de grandes esperanças messiânicas.

Vieira e muito de suas práticas confirmam a idéia. Para elucidação, sempre parece interessante a lembrança das expectativas do jesuíta quanto a 1666 – ano que seria de grandes revelações e acontecimentos. A crença do padre é intensa nas possibilidades de revelação, neste período. João Lúcio de Azevedo chama ao Vieira desta época “visionário” e informa-nos sobre outros muitos expedientes de que o inaciano lança mão para aumentar o cabedal de suas certezas quanto aos destinos messiânicos de Portugal.

O mesmo biógrafo, porém, vai a seus leitores informando dos desabonos e desanchementos pelos quais o mesmo Vieira passa em relação a estas mesmas certezas e suas confirmações. Se existe, então, o elucidado estranhamento para os inícios do XVIII, pode-se dizer, contudo, que a parecença é a de que ao menos Vieira sempre conviveu com a negação de suas crenças messiânicas ou, ainda, o trabalho para negação das mesmas expectativas, efetuado por grupos com os seus laivos de rivais. Um deles para exemplo (e mais forte e direto exemplo) é a Inquisição Portuguesa, a responsável pelo período de encarceramento do jesuíta em Coimbra, a esta altura cobrado para dar conta de suas idéias milenaristas e suas diversas implicações.

O fato, contudo, não o desagrega do número de partidários do milenarismo e da função de um de seus grandes divulgadores. O que, então, estaria a se dar na aparente contradição? Em nosso pensamento, o que em hipótese estaria a se passar é que, no sé-

culo XVII, a repressão existe e se efetua, havendo diversas pessoas a sofrê-la por conta de suas crenças milenaristas e também outras. Vieira é um exemplo; é caso especial, mas certamente uma entre, quando pouco, diversas ocorrências.

Já a partir do século XVIII ou sob D. João V, os casos milenaristas passam a ter (sempre em nosso pensamento) as conotações de problema, de fato que possa pôr em jogo a segurança do território luso, revelando-se isto em um primeiro plano na disputa direta ou indireta de poder com o próprio rei⁴⁰ (esperamos não estar exagerando) e, em segunda instância, na possibilidade de estar colaborando, direta ou indiretamente, para a formação de grupos de sublevados que quebrem com suas existências a coesão que se quer para o império.

Um estudo de caso revela isto. A pesquisa de Plínio Freire Gomes, anteriormente citada, remete-nos ao assunto. Ela nos informa de Pedro de Rates Henequim – um visionário – em mãos do Santo Ofício, leitor de Vieira e, na primeira metade do século XVIII, “o novo profeta do Quinto Império”, que informa a todos se localizar no Brasil – mais propriamente no seu interior rasgado pelo Rio São Francisco – a pátria adâmica ou o paraíso. Ligado a este raciocínio, estariam então no natural os receios e o espírito infenso ao milenarismo. Na contrapartida, neste mesmo episódio, a ocorrência do espraiamento das atividades da Igreja Secular⁴¹ na colônia, perfeitamente e na correlação, justificar-se-ia e sua abordagem recupera Antonil e, obviamente, a ação do clero secular e seus bispos, também funcionários diretos da coroa pelas circunstâncias do padroado.⁴²

VI

A Igreja Secular é nos dois primeiros séculos da América Portuguesa uma instituição considerada frágil. A grande ação catequética – tanto a missionária quanto a do atendimento às gentes dos vilarejos – acontece, mormente pelas mãos das ordens religiosas, destacando-se em meio a elas a jesuítica, com uma linha de trabalho, segundo depoimentos, muito apreciada por aldeados e habitantes diversos de vilas, arraiais e os, à época, pequenos e dispersos aglomerados urbanos.⁴³ O fato comprova a precariedade das condições de existência de alguns bispados e ainda nos remete à aberta recusa da parte de alguns bispos em vir da Europa para suas dioceses, nas brenhas e sertões da colônia.

Só para os fins do segundo século da colonização e princípios do seguinte é que a situação começa a se alterar. O primeiro diagnóstico para a mudança é episcopal: em fins do século XVII, se diz que falta à colônia um corpo de leis eclesiásticas. O que lhe rege a vida, no campo em evidência, são constituições portuguesas que chegam via Lisboa ou Funchal. O fato emperra o andamento das atividades coloniais diocesanas. A superação

do problema, porém, ocorrerá no início do século XVIII com a ação direta de D. Sebastião Monteiro de Vide e a ação nos bastidores de alguns auxiliares. Antonil é um deles.

Assim e por isto é que, em 1707, vem a lume as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, com a chancela do quinto arcebispo e a ação de um erudito corpo de secretários, muitos deles jesuítas. Deste modo, Antonil não é o único. Antes de seu retorno à Europa, fora consultado, segundo Serafim Leite, Benci, para que legislasse sobre as questões do concubinato e suas conseqüências, mesmo em meio à escravaria. As transformações por que passa a Colônia, em fins do XVII e início do século seguinte, justificam, segundo as autoridades eclesiásticas, as reformas e, na extensão, o seu corpo de leis, que, em sua essência, indica uma busca de alinhamento teológico com a Santa Sé, o reforço da autoridade dos bispos e a implantação de uma teologia moral nos moldes tridentinos.⁴⁴

Por estas causas, então, há o fortalecimento da Igreja Secular, na figura do pároco e do bispo que, pela instituição da prática das visitas, passa a efetuar vigilância, em seus perímetros de domínio, sobre a vida cotidiana em seu multifacetamento. Com isto, a figura do bispo na nova projeção de sua autoridade não deixa de incidir, em nossa indução, como força de controle do social e, por extensão, controle sobre formas de pensar e sentir a religião e, obrigatoriamente, uma de suas facetas que é o milenarismo.

Se correta, então, a possibilidade que abrimos, estaria Antonil, certa e diretamente, ligado aos fatos contrários à circulação do ideário milenarista, a partir do século XVIII. Pelo que sabemos, suas ações contrárias à corrente vêm de antes e, já no século em questão, não se limitam apenas à contribuição às Constituições Primeiras.

Pelas indicações de alguns estudiosos do milenarismo em Antônio Vieira (Leandro Henrique Magalhães é um deles), encontramos em sua obra profética, diversos traços ou características que, nas partes que são, se unem para um todo extremamente harmonioso. Assim é que nele ecoam para exemplo vínculos que nos remetem a um imaginário que acredita no fim do mundo, que também preconiza, antes deste fim, um período de mil anos de felicidade para todos os seres, o que equivaleria, na terra, a uma espécie de paraíso antecipado, um paraíso terrestre que teria em seu centro Portugal e, em expressão mais centrada ainda, Lisboa.

Para a metrópole esta situação, quando atingida, estaria equivalendo ao Quinto Império, onde para todos haveria lugar e todos os povos e crenças estariam convertidos ao Evangelho de Cristo. Este Quinto Império, em sua importância, já é o Reino de Deus na terra, na intermediação do papa e do rei de Portugal; ele é a unificação religiosa no plano terreno que é, nesta sintonia, também o plano espiritual. Nesta vertente, *Esperanças de Portugal* (1659) e *Clavis Prophetarum* (iniciada em 1663 e inacabada), todas as obras de Vieira, seriam, à sua maneira, como que evangelhos a falar deste maravilhoso que não é a

utopia, tal como a concebemos, porque o século XVII não tem por referência nossa idéia de progresso.

Isto, contudo, de modo algum lhe tira a projeção, o esplendor, porque nele há perpetuamente a aura da fusão entre o divino e o terreno e a expectativa da parousia – o retorno glorioso de Cristo, anunciado nas últimas linhas do Apocalipse de São João. Os seres todos, assim, são importantes no seu submetimento ao rei de Portugal. Deste modo, são importantes índios e judeus e, com tal colocação, somos remetidos a uma instância: é ela a idéia de que o índio é vassalo do rei e, já que assim, seu papel é superior àquele que lhe imputa o colono, que é o de mero escravo. Desta maneira, ainda na correlação dos fatos, somos, em projeção, remetidos à solicitação paulista de administração direta do índio e, no raciocínio de Vieira (aqui conduzido por nós), ao insólito da proposição e mais: ao descabido (sempre na indução do jesuíta) da vitória conquistada.

Em documento de 1694 – o Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios - Vieira dá aos piratininganos, com suas palavras, este mesmo informe – os índios são vassalos e para a concretude do reino português é tão importante “a coroa de penas, como a de ouro, e tanto o arco como o cetro”. O índio é, no raciocínio do jesuíta, parte do corpo místico que é o Estado. Na seqüência de idéias, vem o inusitado: diz Vieira que obrigar os índios a ficarem em São Paulo sob o pretexto de que a sobrevivência econômica da capitania depende deles, “seria o mesmo que os cativos de Argel” serem “obrigados a não fugir nem procurar sua liberdade por outra via, para conservarem o mesmo Argel”.⁴⁵

Nas entrelinhas da sentença, surge, então, um contexto de ataque e equiparação. Em nosso entendimento, o paulista é um corsário mouro no Mediterrâneo, é um herege, é um inimigo da fé, é – por conseguinte – menor hierarquicamente que o índio; já este é o cristão aprisionado pelo árabe. Assim, enquanto cristão, o índio é maior hierarquicamente que o paulista, aquele que, por isto e na sua própria mentalidade, é o naturalmente indicado para ser o escravo ou, na expressão do momento, o administrado.

Na sutileza da expressão, não se sabe qual é o entendimento que o paulista e sua câmara retiraram do discurso. O que se sabe é que venceram a contenda e, com sua vitória, diretamente perde o milenarismo, em nosso entendimento e também, ousamos crer, no de Vieira. O fato, contudo, ainda não se extingue aqui. Por indução, corsário também é Antonil e seu grupo. No próximo estágio, tornar-se-iam hereges – inimigos da fé que, se não for à católica, será certamente uma expressão da de Vieira – o milenarismo que ele – o mesmo Vieira – tenciona católico, já que, como se viu, o Quinto Império também está sob liderança papal.

Noutro seccionamento, o problema da perseguição não se restringe ao índio. O judeu também o sofre e Vieira ocupou-se disto, saindo em defesa dos hebreus. Nesta circunstância, contudo, não haverá o embate direto com Antonil, pois contra o israelita este inaciano pronunciar-se-á somente após a morte do orador e, tal como na sintonia de fato já referido, sob proteção do pseudônimo ou, em termos correlatos, do anonimato.

VII

Ao menos desde a década de quarenta do século XVII, Vieira associa a figura do judeu à possibilidade de reerguimento financeiro de Portugal. Trabalhando com a noção de que o comércio pode ser a via da concretização desta necessidade e busca, o jesuíta – na condição de válido de D. João IV – procura atrair o capital de judeus-portugueses para sua intenção que é a de criar companhias de comércio para servir ao reino, à moda das de Holanda, à ocasião dividida em dois grupos: o da Companhia das Índias Ocidentais e o das Orientais.

Para tanto, o jesuíta entra em embate frontal com a Inquisição que, à altura do fato, se refestela em Portugal nas perseguições a judeus e cristãos-novos. Com isto, a metrópole esvazia-se do capital da gente da nação – o segmento da sociedade que mais o tem – e vai engrossar o já sólido de outras paragens, como é o caso – para ironia do destino – do de Amsterdã. A ligação de Vieira, por isto, à gente da nação se estreita, a ponto de, em dado momento, pairar sobre ele a suspeita de origem judia ou a de adesão ao mosaísmo.

Dos fatos o jesuíta, contudo, se defende, dizendo de seu interesse maior que é Portugal e sua estabilidade, para que o reino possa impôr-se à Espanha e outras nações. Se seu sonho é o da conversão de tudo e todos à obediência ao papa, neste conviver, Vieira, ao menos na aparência, dele declinara, trabalhando, para espanto nosso, com a idéia da liberdade de culto para o judeu e proteção ao cristão-novo. Em seu empenho para tanto, o jesuíta tenta a cooptação de reis – neste momento, D. João IV; a seguir, D. Pedro – para que se arrefeçam os ataques da Inquisição Portuguesa que, no futuro, por sua ação considerada nefasta, Vieira chamará de a força destruidora do Império, superando com mestria a guerra, a peste e a fome para isto.⁴⁶

Em documento seu, de 1646 (Proposta que se fez ao sereníssimo rei D. João IV a favor da gente da nação, pelo padre Antônio Vieira, sobre estilos do Santo Ofício e do Fisco), o jesuíta chega à proposição de que se permita o culto judeu. Sua atitude para tanto parte da comparação e, inspirado e audacioso, Vieira lembra do fato de que há sinagogas em Roma, estranhando, assim, que não as houvesse em Lisboa⁴⁷. Para o arrojado, é grande a confiança na pessoa do rei que, de fato, muito o admira. Curiosamente, nesta sintonia a princípio difusa e para alguns, distante do divino, é que Vieira mais dele se aproxima,

pois, já que fruto do XVII, ele não concebe meio mais apropriado de falar de e a Deus sem a atitude prática, sem a intervenção ou a busca de sua concretude no mundo dos homens que é, em concomitância, o espaço da revelação, o espaço da graça permanente que do Criador se emana. Assim, não agir é faltar com a caridade e, no caso, caridade não apenas ao judeu (que em paralelo tem valor muito utilitário), como também a todos os outros irmãos, inclusive, parece-nos, os inquisidores.

A circunstância aqui nos lembra certa dinâmica oriental que distribui varada em quem erra, mas também em quem acerta, para que ninguém venha a se sentir preterido ou fora do alcance da graça e esplendor divinos. Quando se trata, porém, do judeu, os laços com ele são mais estreitos e intrincados. Não se deve esquecer que uma das grandes fontes do messianismo é a cultura deste povo e, nela, toda a Ibéria indubitavelmente bebeu e, na extensão, Vieira. Assim e por isto é que não se pode deixar sem resgate e menção o encontro, em Amsterdã, entre o jesuíta e o rabino Manassés Ben Israel⁴⁸ – grande autoridade à época (1649), como mentor da comunidade luso-judaica na capital holandesa e como conhecedor dos meandros do messianismo e suas implicações. Deste modo, justificam-se, então, os mútuos laços de amizade entre o inaciano e os hebreus e seus ímpares aspectos.

Na mesma proposição (tomando-a obviamente como certa) não se justificariam as atitudes indiretas de Antonil de perseguição ao judeu. Elas, contudo e certamente, justificar-se-iam na chave político-teológica do rebate a Vieira, fato já mais que corriqueiro, a esta altura do trato das práticas e representações de ambos os jesuítas na América Portuguesa. De concreto, então, da parte de Antonil, o que se apresenta é a tradução para a Língua Portuguesa de livro de preceptiva católica antijudaica. Fala-se aqui do *Sinagoga Desenganada*, escrito de procedência italiana, o qual Andreoni passa para a língua lusa, ainda com acrescentamento de prefácio em que faz a apologia da Inquisição da metrópole e em que também se faz o oferecimento da mesma tradução aos insignes guardiães da fé.

Ao que tudo indica Antonil não viveu para ver a tradução impressa. Ele falece em 1716 e a edição ocorre em 1720, às expensas de D. Sebastião Monteiro de Vide, a quem o jesuíta muito auxiliara, assistindo paralelamente ao endurecimento da vigilância da Igreja Secular sobre os judeus da Bahia,⁴⁹ nas práticas das visitas, por intermédio das quais se quer unificar o rebanho a partir da fé que é, no circuito, o centro de todas as coisas. Assim e por isto, Antonil em sua prática, se expressa, em nossa apreensão, um infenso ao milenarismo e sua atitude é mais uma vez um contraponto a Vieira em suas práticas e representações.

VIII

No circuito da América Portuguesa, Vieira e Antonil, então, se estabelecem e dele se tornam duas grandes personagens. Suas vidas – em suas nuances de práticas e representações – se interligam e, ao mesmo tempo, interagem com a da colônia e a da metrópole, por extensão. Pensamentos divergentes, mas no seio do mesmo complexo sócio-econômico-cultural, nele se integram e dele são respostas, mesmo nas negações que sofreram.

Seus campos de ação atingem o centro nevrálgico do espaço e tempo circundantes e deles são, em leitura última, elementos de forte expressão. Pena é estar-se, em função deles, tão distante da fonte documental deste mundo jesuítico: o arquivo da Companhia de Jesus, em Roma, e, por extensão, das cartas – as vias de comunicação e denúncia das partes envolvidas nesta vivência de (aparentes) desencontros. A afirmação não se estende a Vieira, é claro. Suas cartas, temo-las publicadas na totalidade, parece-nos.

Há muito, João Lúcio de Azevedo brindou-nos com o feito. As cartas do opositor ou, ainda, as do grupo de oposição, permanecem quase todas encobertas, aguardando leitura, transcrição e tradução, trabalho que, acreditamos, deixaria aflorar o cotidiano rico em possibilidades e, na especificidade de nossa busca, as vivências e interesses no interior da Ordem, na sua correlação com os interesses circundantes que são os da colônia, os da metrópole e também os da igreja em concomitância.

Notas

* Professor Doutor do Centro Universitário Fundação Santo André. Artigo composto a partir de nossa dissertação intitulada: *Os jesuítas e a administração dos índios por particulares em São Paulo no último quartel do século XVII*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo/FFLCH - USP, 2000. E-mail: juarez.ambires@bol.com.br

¹ Quanto ao *Cultura e Opulência*, recomenda-se a leitura da edição com introdução e comentário crítico de André Mansuy Diniz Silva, da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 2001.

² BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 150.

³ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil* (tomo VII). Lisboa/Rio, INL, 1949.

⁴ Leia-se, no caso, o artigo Antônio Vieira e a Vila de São Paulo. *Revista da Fundação Santo André*. São Paulo, n. 2, pp. 121-131, maio/2003. .

⁵ Leia-se, no caso, George Benci (SJ). *Economia Cristã dos Senhores de Engenho no Governo dos Escravos*. São Paulo, Editora Grijalbo, 1977.

⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 246.

⁷ SOUZA, Laura de Melo e. *1680 – 1720: O império deste mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 81.

⁸ *Revista da Cátedra Jaime Cortesão*. Instituto de Estudos Avançados da USP, v. I, n. I, 1997, p. 71.

- ⁹ PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. São Paulo, Hucitec, 2000, p. 46.
- ¹⁰ AZEVEDO, João Lúcio de. *Cartas do Padre Antônio Vieira* (tomo III). Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, pp. 657-659.
- ¹¹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira* (tomo I, vol. II). São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960, p. 261.
- ¹² ALENCASTRO, op. cit., p. 121.
- ¹³ LEITE, op. cit., p. 343.
- ¹⁴ Idem, p. 345.
- ¹⁵ HOORNAERT, Eduardo (coord). *História Geral da Igreja na América Latina* (tomo II/1). Petrópolis, Paulinas/Vozes, 1992, p. 51.
- ¹⁶ PÉCORÁ, Alcir. *Escritos Históricos e Políticos do Padre Antônio Vieira*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, pp. XXV e XXVI.
- ¹⁷ SOUZA, op. cit., p. 98.
- ¹⁸ Ibid.
- ¹⁹ Ibid.
- ²⁰ DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 12.
- ²¹ BOSI, op. cit., p. 157.
- ²² AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira* (V. I). Lisboa, Clássica, 1992, p. 53.
- ²³ SOUZA, op.cit., p. 10.
- ²⁴ AMBIRES, Juarez Donizete. *Os Jesuítas e a Administração dos Índios por Particulares em São Paulo no Último Quartel do Século XVII*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo/FFLCH, 2000, p. 136.
- ²⁵ SOUZA, op.cit., p. 12.
- ²⁶ Idem, p. 19.
- ²⁷ Idem, p. 81.
- ²⁸ Idem, p. 88.
- ²⁹ Idem, p. 38.
- ³⁰ HANSON, Carl. *Economia e Sociedade no Portugal Barroco. 1668 – 1703*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1986, p. 117.
- ³¹ SOUZA, op.cit., p. 98.
- ³² Idem, p.98.
- ³³ VILLALTA, Luiz Carlos. *1789 – 1808: O Império Luso-Brasileiro e os Brasis*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 18.
- ³⁴ HOORNAERT, op. cit., p. 92.
- ³⁵ ALENCASTRO, op. cit., p. 143.
- ³⁶ GOMES, Plínio Freire. *Um Herege vai ao Paraíso*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- ³⁷ Idem, p. 38.
- ³⁸ *Revista de História. Questões e Debates*. Ano 15, n. 28 (Dimensões do Sagrado), Janeiro a Julho de 1998, p. 15.
- ³⁹ Idem.
- ⁴⁰ GOMES, op. cit., p. 16.
- ⁴¹ TORRES-LODÔNIO, Fernando. *A Outra Família: Concubinato, Igreja e Escândalo na Colônia*. São Paulo, Edusp, 1997, p. 127.
- ⁴² Idem, p. 125.
- ⁴³ HOORNAERT, op. cit., p. 46.
- ⁴⁴ TORRES-LODÔNIO, op. cit., p. 117.
- ⁴⁵ *Voto sobre as dívidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios em: Cidade, Hernani e Sérgio, Antônio. Padre Antônio Vieira. Obras Escolhidas*. Lisboa, Sá da Costa, 1951, p. 341.
- ⁴⁶ MOTA, Lourenço Dantas (org). *Introdução ao Brasil: Um Banquete no Trópico*. São Paulo, Senac, 1999, p. 36.
- ⁴⁷ PÉCORÁ, op. cit., p. 318.

⁴⁸ SARAIVA, Antônio José. *História e Utopia – Estudos sobre Vieira* (3ª parte). Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

⁴⁹ TORRES-LODÓNO, op. cit., p. 132.

O CRIPTOJUDAISMO FEMININO NO RIO DE JANEIRO (SÉCULOS XVII E XVIII)

Lina Gorenstein*

Resumo

O artigo trata da religião dos cristãos-novos portugueses, antigos judeus convertidos à força ao Cristianismo em 1497 por ordem do rei D.Manuel. Estabelecidos no Rio de Janeiro desde o final do século XVI, no início do século XVIII constituíram cerca de 20% da população branca do Rio de Janeiro, dedicados principalmente à atividade agrícola, como senhores de engenho ou donos de partidos. As mulheres cristãs-novas participavam ativamente da sociedade e tiveram um papel fundamental na manutenção do criptojudaísmo, religião secreta e praticada dentro do lar. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição considerava o criptojudaísmo uma heresia, e as mulheres como suas principais transmissoras; 167 cristãs-novas foram presas no Rio de Janeiro; seus processos constituem documentação fundamental para o conhecimento do criptojudaísmo.

Palavras-chave

Cristãos-novos; Inquisição; mulheres; criptojudaísmo; Rio de Janeiro colonial.

Abstract

This paper studies the religion of the Portuguese new Christians, ancient Jews that were converted by force to Christianity, in 1497, by order of King D. Manuel. They were established in Rio de Janeiro, Brazil, since the end of the XVIth. Century, and by the beginning of the XVIIIth. Century they represented 20% of the white population, dedicated especially to the sugar cane industry. The new Christian women had a fundamental role in the maintenance of the crypto-Judaism, the secret religion that was professed inside the homes. The Holy Office of the Portuguese Inquisition considered crypto-Judaism as an heresy, and the women as their main transmitters; 167 new Christian women were arrested in Rio de Janeiro; their files are the main documentation for the study of crypto-Judaism.

Keywords

New Christians; Inquisition; women; crypto-Judaism; Colonial Rio de Janeiro.

Introdução

Cristãos-novos era a denominação recebida pelos antigos judeus e seus descendentes, que haviam sido convertidos à força ao cristianismo em 1497 por ordem do rei de Portugal, D.Manuel.

Esses portugueses de origem judaica foram processados e perseguidos pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição durante quase três séculos, acusados de um único crime: a heresia judaica. Segundo os inquisidores, sendo cristãos batizados, haviam escolhido professar o Judaísmo secretamente, crendo na Lei de Moisés e abandonando os preceitos da Igreja Católica.

Essa perseguição deixou um conjunto documental precioso – os processos da Inquisição – conservado nos arquivos da Torre do Tombo, em Lisboa.

Desde o início da colonização, muitos destes portugueses vieram para o Brasil, estabelecendo-se nos século XVI no Nordeste e, principalmente a partir do século XVII, em outras regiões do Brasil.

Os réus do Brasil estavam submetidos à alçada do Tribunal de Lisboa¹. Foi essa documentação – os processos inquisitoriais – que consultamos para nossa pesquisa, e neste artigo tratarei especialmente do criptojudaísmo feminino no Rio de Janeiro.

1. Os cristãos-novos no Rio de Janeiro

Desde o final do século XVII o Rio de Janeiro sofrerá mudanças significativas na sua estrutura econômica. A cana de açúcar ainda era importante, mas a descoberta do ouro nas Gerais atraiu investidores e transferiu o uso do trabalho escravo da agricultura para a mineração. Essas alterações transformaram o Rio de Janeiro em um entreposto comercial para as minas e no principal porto exportador das riquezas de Minas Geiras.²

Tornou-se uma região mais rica, atraindo a atenção da Inquisição, que agiu sem tréguas contra os cristãos-novos: mais de mil pessoas foram denunciadas e inscritas na Inquisição como descendentes de judeus, representando cerca de 20% da população branca e livre do período.³ No século XVII somente 4 conversos foram presos (três moradores na cidade, uma natural do Rio de Janeiro presa em Lisboa). No século seguinte, foram presos cerca de 325 cristãos-novos naturais ou moradores na cidade.

A presença dos cristãos-novos era tão marcante que um viajante francês que passou pelo Rio de Janeiro no final do século XVII calculou três quartos da população branca como sendo de origem judaica.⁴ Parte dessa comunidade vivia na cidade, dedicada a atividades urbanas, enquanto cerca de 50% dedicava-se à atividade agrícola, principalmente o cultivo da cana e à produção do açúcar. Havia ainda os homens de negócios, mercadores,

profissionais liberais como médicos e advogados, artesãos, um mestre-escola, militares, caixeiros, alfaiates, dois músicos, dois carpinteiros e sete padres.⁵

Residiam nas mesmas ruas que a elite colonial. Ocupavam casas no centro do Rio de Janeiro, dentro do quadrilátero das freguesias da Sé, Candelária e São José, nas ruas Direita (uma das principais ruas do Rio de Janeiro, de grande movimento comercial, onde morava o governador), Rua da Misericórdia, rua da Quitanda, rua do Rosário, rua das Flores. Eram as zonas mais populosas, que no início do século começavam a crescer. Viviam próximos à elite, ao governador, ao bispo, muitos pertenciam a essa elite, conviviam e comportavam-se como ela. Suas moradias, vestuário e objetos denotam isso.

Os engenhos e partidos de cana-de-açúcar dos cristãos-novos localizavam-se ao redor da cidade do Rio de Janeiro, nas freguesias de Irajá, Jacarepaguá, São Gonçalo, São João do Meriti e Jacutinga. Entre os cerca de 101 engenhos (segundo Rocha Pita) que existiam na região, 21 pertenciam a cristãos-novos, representando assim cerca de 20% dos engenhos da região. Neles havia todo o aparato necessário à fabricação do açúcar, as terras de plantio de cana e de outras culturas, pastagens para a criação de gado, cavalos e a casa-grande. Em todas as propriedades a mão de obra utilizada era escrava, predominantemente negra. Havia engenhos com mais de 100 escravos. Além dos engenhos, os cristãos-novos eram também donos de partidos de cana, ou seja, terras – às vezes próprias ou arrendadas dos senhores de engenho – onde plantavam a cana-de-açúcar, mas para moê-la e fabricar o açúcar recorriam aos engenhos.⁶

Segundo a lei portuguesa, as mulheres eram consideradas inferiores aos homens. Tinham que obedecer a seus pais, maridos e eventualmente, seus filhos. Quando se casavam, recebiam um dote do pai. Normalmente o marido era escolhido pela família, e as mulheres não podiam expressar sua vontade. Apesar dessa situação, e diversamente das cristãs-velhas, as cristãs-novas, ao lado de seus pais, maridos e filhos, desempenharam um papel ativo na sociedade fluminense. Mais da metade delas estava ligada à atividade agrícola, como donas de partido de cana, senhoras de engenho, ou como esposas, mães e filhas de senhores de engenho ou donos de partido e freqüentemente administravam os engenhos e propriedades.. Em geral as mulheres em Portugal e na colônia eram analfabetas, porém mais de metade das cristãs-novas flumineses eram alfabetizadas.⁷

A maioria delas sabia qual era o montante do patrimônio familiar e como era administrado – muitas vezes, eram as próprias mulheres que tocavam os engenhos, em caso de viuvez ou quando o marido tinha alguma outra atividade, como advogado, médico ou mercador e ficava habitualmente ausente da propriedade. Sabiam das dívidas contraídas pelos maridos, dos negócios pendentes, do que tinham a receber; contratavam serviços para a manutenção dos engenhos, compravam e vendiam escravos, negociavam a venda

da produção do açúcar e comerciavam com a região das minas. Muitas cristãs-novas que declararam ser donas de partido de cana, disseram que os administravam, assim como os escravos que neles trabalhavam; muitas vezes esses partidos estavam localizados em engenhos pertencentes à suas famílias.

Várias se dedicavam a atividades profissionais; as de mais posses administravam suas propriedades e escravos, as mais humildes, procuravam meios de sobrevivência. Algumas dessas mulheres revelaram-se atentas mulheres de negócios; seguindo a tendência do período, voltaram os olhos para a região das Gerais; algumas, viúvas, completavam negócios iniciados pelos maridos e iniciavam outros. As cristãs-novas eram empresárias, negociantes, senhoras de engenho e de partidos de cana; embora permanecessem a maior parte do ano nos engenhos, muitas mantinham residência na cidade, e algumas moravam na cidade; ainda, para realizar os negócios, passar procurações, comprar escravos, vender a produção, não viviam tão confinadas como parte da literatura sobre a mulher colonial faz crer.

Mas o papel principal das mulheres era na família. A elas cabia a preservação da memória judaica, imprescindível. Fosse para a prática do criptojudaísmo, fosse para que os filhos tivessem esse conhecimento, necessário caso fossem presos pela Inquisição, A máxima “confessa ou morre”⁸ era uma realidade na vida inquisitorial: a confissão era necessária para lhe salvar a vida.

Os Inquisidores consideravam as mulheres como um dos maiores perigos para a sociedade católica, uma vez que acreditavam que o Judaísmo era transmitido às novas gerações pelo sangue, pela memória feminina e até mesmo pelo leite materno. Para eles, as cristãs-novas constituíam uma ameaça, e eram vistas sempre com desconfiança.

3- O criptojudaísmo

A conversão forçada ao Cristianismo de todos os judeus portugueses em 1497 criou uma nova categoria de gente e uma nova religião: os cristãos-novos e o criptojudaísmo.

Isolados do Judaísmo (proibido em todo o Império português) e imersos em um mundo cristão, sua crença sofreu alterações profundas. Tinham que ser católicos praticantes; não tinham livros judaicos, ninguém para instruir seus filhos no hebraico, sem as tardes de sábado para o estudo e debate; o Judaísmo que chegava até eles não era profundo nem ortodoxo, mas uma transmissão oral de conhecimento daqueles que lembravam melhor as tradições judaicas. Na realidade a religião dos cristãos-novos era a “religião marrana”,⁹ religião secreta que não foi uniforme nem no tempo nem no espaço. A essência dessa

crença pode ser resumida na salvação através da Lei de Moisés e não através da Lei de Cristo: confissão em uma fé judaica, continha a linguagem e a concepção da teologia católica.¹⁰

O Judaísmo não era mais um sistema autônomo e auto-referente. O Cristianismo se tornara seu ponto comum de referência. Algumas crenças criptojudáicas estavam em contraste explícito com as crenças cristãs, como a crença no Deus único, em contrapartida com a Santíssima Trindade cristã; outras, gradualmente assimilaram conceitos teológicos cristãos, tornando-se parecidas na essência, enquanto mantinham somente uma camada superficial de Judaísmo como sua diferença; a crença cristã mais importante e difundida entre os criptjudeus foi a erosão do conceito judaico de salvação comunal: a maioria dos conversos aceitava o conceito cristão de salvação individual da alma através da crença em Jesus, mas mudando a crença em Jesus pela crença em Moisés, ou na Lei de Moisés.

Algumas crenças marranas¹¹ eram baseadas na rejeição às crenças e práticas cristãs; a maioria deles não aceitava a divindade de Jesus, a virgindade de Maria, a Trindade, os santos cristãos, os sacramentos, ou a santidade das imagens religiosas e dos ídolos; alguns ridicularizavam e até atacavam fisicamente as imagens.

Enquanto os conversos que se assimilavam gradualmente parecem ter sido a grande maioria, alguns permaneceram ligados às tradições judaicas; uma minoria tinha livros judaicos, outros iam para o estrangeiro e mantinham contato com judeus. Para os cristãos-novos portugueses, esse contato era mantido principalmente através da rede comercial montada pelos mercadores, com relacionamentos, por exemplo, em Amsterdã, onde desde o século XVII floresceu uma ativa comunidade de judeus portugueses.¹²

Fruto do sincretismo entre tradições judaicas e cristãs, entre o viver em um mundo católico e a manutenção de uma memória judaica, o criptojudáismo foi se formando e transformando com o passar do tempo; fosse vivenciado na prática, fosse transmitido como instrumento de sobrevivência, tinha que ser secreto. Heresia real, ou heresia instrumental – mas sempre heresia e como tal deveria ser mantida longe dos olhos inquisitoriais. Todos os cristãos-novos eram criptojudéus – ou todos os cristãos-novos tinham que conhecer o criptojudáismo – de qualquer modo, o criptojudáismo fazia parte da realidade e do cotidiano de todos os cristãos-novos.

Criptojudáismo que existiu sempre acompanhado e fomentado pela discriminação de que eram alvo os cristãos-novos: a pureza de sangue, que os manteve como cristãos “novos”, diferentes dos “velhos” por quase três séculos.

3.1. A tradição oral

No século XVIII, as cristãs-novas do Rio de Janeiro confessaram ter – ou ter tido em algum tempo – crença na Lei de Moisés para salvação de suas almas.¹³ Estudos sobre a Bahia e Goiás¹⁴ no século XVIII mostram que na colônia esse era realmente o ponto focal da religião cristã-nova; era a primeira confissão feita por todos os cristãos-novos, e no Rio de Janeiro, repetida em todas as declarações que confessaram ter tido com outros cristãos-novos.

Para o Judaísmo tradicional, o conceito de salvação individual para um mundo futuro, pós-morte, não é fundamental, mas sim a pureza da vida diária, completada pelas *mitzvot* ou “boas ações”, embora sempre existindo a crença no Messias libertador. Ao voltar-se para a salvação como sua preocupação religiosa central, os cristãos-novos mostravam tanto a educação católica como suas carências: impedidos de manter a prática diária essencial do Judaísmo, superposicionaram uma interpretação judaica a um conceito católico: não Jesus Cristo, mas a Lei de Moisés era o caminho da verdadeira salvação.¹⁵

Ao mesmo tempo em que é possível afirmar que nas primeiras gerações de conversos e cristãos-novos provavelmente havia mais criptojudeus – afinal, muitos haviam nascido em famílias judias, ou eram filhos e netos de judeus. Também foi dentre esses primeiros novos cristãos que se consolidou o sincretismo entre as duas religiões e se formou a base da religião marrana.

A afirmação do monoteísmo é o primeiro dos dez mandamentos e a substância da oração mais difundida dos judeus, o Shemá – Escuta, Ó Israel, o Eterno é Nosso Deus, O Eterno é Único.¹⁶ Entre os criptojudeus ibéricos, a crença em um Deus único, em contraste ao que consideravam ser um Deus tripartido ou plural, também era central.

Ana de Paredes, mulher analfabeta, declarou que “Cristo era um grande santo, não era Deus e nem o Messias ainda tinha vindo”;¹⁷ Brites Cardosa, senhora de engenho, que sabia ler, mas não escrever, também dissera “que Cristo era um grande Santo não era Deus”¹⁸; Catarina Brandoa declarara que em Lisboa, um homem cego dissera “se o Messias é Cristo e tem vindo ao Mundo, como os cristãos-velhos adoram, e confessam, perdidos somos nós”.¹⁹ Um neto de Ines Ayres, anciã que faleceu nos cárceres, contou que sua avó lhe dissera “se Cristo Senhor Nosso era um homem Santo ou feiticeiro e não homem” e que “Cristo Senhor Nosso era um grande santo”.²⁰ Somente duas referências explícitas à vinda do Messias e quatro referências ao Deus único – todas respeitadas com relação à Cristo: não era Deus, mas era um grande Santo.

Diversamente da cristã-nova Izabel Mendes, que no século XVII expressou claramente sua crença e questionou os dogmas cristãos, as cristãs-novas fluminenses não nega-

ram explicitamente a pluralidade da divindade, nem qualquer dos dogmas cristãos – a não ser na sessão crença, quando – já no final do processo – respondiam afirmativamente a todas as colocações do inquisidor – condição necessária para o encerramento do processo.

Izabel Mendes questionava a Trindade, “não se sentia bem da segunda pessoa da Trindade [e argumentava que o] Padre Eterno não podia criar outro pai e mãe para seu filho. [Também se recusava a adorar imagens, como quando, ao ver uma cruz feita de pão, não a beijou, dizendo] “que não adorava pão”.²¹

Essas colocações não encontraram paralelo um século mais tarde, nem mesmo entre suas descendentes.

Tudo indica que essas questões não permeavam o cotidiano dessas mulheres – fossem ou não criptojudias – para elas, o criptojudaísmo (praticado ou somente confessado) restringia-se à crença na Lei de Moisés para a salvação da alma – também um conceito já sincrético – e à prática de alguns rituais e cerimônias.

O mesmo pode ser dito com relação à crença na vinda do Messias. Apesar de o messianismo estar imbuído na cultura popular ibérica e colonial,²² as manifestações messiânicas não aparecem entre as cristãs-novas do Rio de Janeiro. Sua crença era mais simplificada – acreditavam naquilo em que haviam sido ensinadas, fosse no Catolicismo, fosse no Judaísmo – e a espera do Messias não constava do que lhes fora ensinado: somente a salvação na Lei de Moisés e algumas cerimônias para que esse fim fosse alcançado.

No Judaísmo, um dos preceitos mais importantes é a circuncisão, que comemora o pacto entre Deus e Abrão, como está descrito na Bíblia.²³ Essa prática era bastante difundida entre os judeus ibéricos, porém foi das primeiras a desaparecer entre os cristãos-novos, uma vez que deixava marcas facilmente reconhecíveis pela Inquisição; outras práticas também desapareceram, ou se transformaram com o decorrer do tempo, restando aquelas que eram mais fáceis de serem mantidas, as práticas de “portas adentro”, realizadas dentro de casa ou individualmente.

3.2. As orações

Orações são parte fundamentais do Judaísmo; muitas das atividades cotidianas são santificadas através das preces. Existem as orações matutinas (*shaarit*), as vespertinas (*minhah*), as noturnas (*arvit* – e ao término do serviço do *Shabbat* a *maariv*), aquelas para serem ditas ao lavar as mãos, antes das refeições, as da liturgia comunal, as destinadas para ocasiões específicas. Os judeus ibéricos estavam familiarizados com o ciclo diário das rezas, que incluíam várias bençãos, o *Shemá*, uma oração silenciosa para ser recitada de pé (*amidah*) e uma seleção de Salmos.

Para as mulheres cristãs-novas do Rio de Janeiro a situação era diversa; nos proces-

sos examinados, encontrei somente quatro mulheres que confessaram conhecer algumas orações: Catarina Soares Brandoa, Izabel Gomes da Costa, Joana de Barros e sua sobrinha Ines de Oliveira; uma irmã de Ines, Izabel de Barros, declarou que rezava “orações judaicas”, sem, no entanto, especificá-las²⁴ e não encontrei menção ao *Shemá*.

Joana de Barros disse que sua irmã Maria de Barros, quando tinha 21 anos, a havia ensinado na Lei de Moisés e entre as práticas e cerimônias, ensinara uma oração que deveria ser dita já deitada na cama, antes de dormir: “Senhor dormir quero, se dormir, guarda-me, se morrer, acompanha-me, minha alma vá com Moisés e com Daniel, e com todos os justos da Corte Celestial”.²⁵

As preces entoadas antes de dormir (*niylit*) eram comuns entre os cristãos-novos. Eram diferentes daquelas recitadas ao pôr-do-sol, também difundidas entre eles, entoadas geralmente após a primeira estrela aparecer no céu. Elvira Cunha de Azevedo Mea, analisando algumas dessas orações, diz que não foi possível saber se eram comuns aos cristãos-novos, ou se eram invocações pessoais; apresenta uma de 1583, rezada por uma mulher, que tem semelhança com a do Rio de Janeiro: “Encomendo-me ao Senhor do mundo que fez o ceo e a terra”.²⁶

Samuel Schwartz²⁷ recolheu entre os cristãos-novos de Belmonte, Portugal, orações que se assemelham com a de Joana de Barros. Entretanto, a oração de Joana de Barros apelava a Moisés, Daniel e a todos os *justos da Corte Celestial*, o que a torna um pouco diversa das de Belmonte; a evocação a personagens bíblicos era frequente entre os cristãos-novos; mas a menção a Daniel é mais rara – eram mais usuais as evocações a Moisés. Entre os judeus de Belmonte havia uma “Oração de Daniel”²⁸ contando a história de Daniel na cova dos leões; sabia Joana de Barros quem havia sido Daniel? Conhecia a Bíblia, a história judaica?

Joana fora ensinada na Lei de Moisés por sua irmã, Maria de Barros; era filha de Ines Ayres – presa pelo Santo Ofício juntamente com seis netos. Os outros filhos de Ines Ayres não chegaram a ser presos, porque já haviam falecido; além de Joana, Izabel de Barros também confessou que conhecia orações judaicas; outra neta, Ines de Oliveira declarou que rezava os “Salmos de David sem dizer Gloria Patri no fim”.²⁹

Essa família demonstrou ser das que mais conhecia práticas judaicas. A matriarca Ines Ayres nada disse sobre orações; entretanto, seu neto Inácio de Barros Oliveira disse que avó rezava o Salmo mizerere,³⁰ do qual transcrevo trecho: “Tem piedade de mim, ó Deus, por teu amor! Apaga minhas transgressões, por tua grande compaixão! Lava-me inteiro de minha iniquidade, e purifica-me do meu pecado!”.³¹

Após o *Shemá*, as orações mais frequentes entre os cristãos-novos eram os Salmos, especialmente os Salmos de David – incluídos os Salmos Penitenciais. Os judeus medie-

vais cantavam um salmo diferente para cada dia da semana, como parte do serviço matutino. Na liturgia católica, os sete Salmos Penitenciais eram cantados durante os quarenta dias da Quaresma. O fato dos salmos pertencerem à liturgia católica facilitou o acesso dos cristãos-novos e permaneceram centrais no culto criptojudáico durante muito tempo.³² Esses salmos sempre eram pronunciados sem o *Gloria Patri* no final. Elvira Mea encontrou vários cristãos-novos no Portugal seicentista que confessaram rezar esses salmos.

No Rio de Janeiro não há indicação sobre quais os salmos que eram rezados, a não ser o Miserere. Elvira Mea³³ identificou alguns dos salmos que eram rezados em Portugal, especialmente 6(5) (*Pranto e penitência na hora grave*), 32(31) (*Confissão e perdão*), 130 (129) (*O perdão*), 25 (24) (*Perdão e proteção*), 26 (25) (*Confiança inquebrantável em Deus*), 120 (119) (*Proteção Divina*), 18 (17) (*Aparição divina e Triunfo*) e o 51 (50), *Miserere*.

Catarina Brandoa declarou que ao ser ensinada na Lei de Moisés por um grupo de cinquenta e sete pessoas presentes ao casamento de Catarina Marques, lhe disseram que acendesse uma vela e a mantivesse acesa de sexta-feira para o sábado, deixando-a se apagar sozinha; que a pusesse em um canto da casa e quando a acendesse, dissesse a oração seguinte, que deveria repetir uma só vez, todas as vezes que a rezasse: “Assim como esta vela alumia o Senhor, assim alumie a minha alma quando deste mundo for”.

A oração dita pela Brandoa seria uma das orações a serem rezadas no Shabbat (sábado). Rezar durante o acendimento das velas é parte do ritual do Shabbat. É uma função feminina: a mulher deve acender as velas antes do pôr-do-sol, e rezar com as mãos estendidas sobre as mesmas:

Bendito sejas, ó Eterno, nosso Deus, Rei do Universo,
que nos santificaste por Teus Mandamentos
e nos ordenaste acender as velas do Shabbat.³⁴

Schwartz encontrou quatro orações para serem ditas “quando se preparam às torcidas”,³⁵ todas diferentes das de Brandoa – e diversas também daquela que é atualmente rezada pelos judeus. Transcrevo uma delas:

Anjos bemditos, profetas, patriarcas, monarcas deante do Senhor sejam servidos entregar esta torcidinha à honra e louvor do Senhor por intenção da santa sexta-feira, até o santo sábado.³⁶

Outro aspecto a destacar nas instruções para a oração do sábado é a recomendação que fosse dita somente uma vez, sem repetições; as orações católicas podiam – e às vezes até deviam – ser repetidas muitas vezes, fato que os criptojudéus às vezes criticavam.

Izabel Gomes da Costa havia sido ensinada na Lei de Moisés por sua avó, também chamada Izabel Gomes da Costa, quando tinha 13 anos, que lhe disse que rezasse duas orações; a primeira deveria rezar às sextas-feiras e sábados à noite:

Bendito, louvado, exaltado, glorificado seja o nome de Ds para sempre dos sempre
jamais sem fim,
Aqui venho Senhor deitar-me aos vossos pés arrependidamente a chorar meus pecados
Perdoai-me por Vosso Divino Amor, por Vossa Divina Misericórdia meus pecados,
Não atenda ao rigor de minhas grandes culpas e pecados
Os peixes do mar com seus saltinhos,
As águas com os marmúrios de suas sombras,
As fontes com suas correntes,
Os animais com seus grandores,
As águas com os marmúrios de suas sombras,
As árvores com suas flores,
Assim Rei Senhor Meu
Mandai um anjo que nos de a mão
Anjos, arcanjos, querubins, cheros, dominações, potestades, gerarquias
Sois aquele Senhor que fizestes o céu, a terra e o mar, e as areas e todas as cousas cria-
das nos santos meninos e nos santos homens, nos santos sol, nos santos lua, nos santos
céu, nos santos estrelas, nos santas p (...)
nos santos mar, nos santos areas, nos santa terra, nos santos jardins dos santos lares
nos santos jasmims,
raios que abraçam cielos que abraza a tocar as campainhas, a tocar las trombetas que o
senhor a(...).³⁷

Essa também era uma oração para ser rezada no *Shabbat*; entretanto, um *Shabbat* alongado, já que este acaba no anoitecer do sábado.

As primeiras frases dessa oração remetem aos Salmos de David: exaltação ao nome de Deus e um pedido de perdão pelos pecados como no Miserere; segue-se o louvor do milagre da criação, a exaltação da natureza; nas orações vespertinas, louva-se Deus como criador da noite; a natureza é louvada geralmente nas orações matutinas.³⁸ A última frase da oração – que está em espanhol – não parece pertencer a ela. A outra oração deveria ser rezada nos demais dias da semana:

Por aquela obra tão maravilhosa que fizestes olhos do vosso servo Abraão
Mandeis Rei meu um anjo lhe a mão e a sentença contra ele,
Para aquela era tão maravilhosa que fizestes olhos do vosso servo Arão,
Mandai Senhor um anjo dar-lhe dar a mão e a sentença contra ele;
E com as mesmas palavras nomeava Elias, Moisés, Adão, Labão, Ozias, Abacut, Ab-
salão, David, Sansão, Faraó, Judá, Benjamim, Esaú, Abel, Caim, Josué, Jacob, Noé,

Daniel, Job, Jonatas, Salomão, Amão, Elizeu, Lot
Mandai Senhor vosso servo Noé e vosso servo Eliseu
tirar da irada Bibolina de Jerusalem,
Assim mandais Senhor um anjo lhe dar a mão e a sentença contra ele

Nessa oração, que vem sem a indicação de a que horas deveria ser rezada – talvez à noite, como a anterior – há a referência explícita ao episódio bíblico do sacrifício de Isaac, que era um assunto popular entre os cristãos-novos.³⁹

Segue-se um apelo para que Deus envie um anjo e uma enxurrada de nomes de personagens bíblicos: vinte e cinco. Em algumas orações de cristãos-novos foram identificados personagens bíblicos; Schwartz apresenta orações em que eles aparecem, as vezes, três ou quatro, porém sempre dentro do contexto de uma história da Bíblia.⁴⁰ Nem sempre a história está de acordo com a Bíblia, mas sempre tem uma lógica. Na oração de Izabel Gomes não há nem história, nem lógica. Entre os personagens que louva, dois vilões da história judaica: o Faraó (da história de Moisés) e Amão (da história de Ester), o que mostra a enorme confusão que ela fazia, identificando sua ignorância da história judaica. Entretanto, não era a única que desconhecia a história bíblica; Giglitz indica que Amão fora considerado algumas vezes como um santo por cristãos-novos.⁴¹

Izabel havia sido ensinada pela avó, Izabel Gomes da Costa; que era filha de Beatriz da Costa, irmã de Izabel Mendes (a presa do século XVII); assim, em três gerações, todo o conhecimento de história judaica, toda crítica ao Cristianismo presente na antepassada desapareceram. O fato de ser uma das poucas cristãs-novas a conhecer orações criptojudais – ainda que certamente muito modificadas – revela que nessa família a memória judaica continuava presente.

Uma das práticas mais difundidas entre as cristãs-novas fluminenses era rezar a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim; disseram que se encomendavam a Deus do Céu com essa oração. Uma delas, Catarina Brandoa, declarou que não rezava a oração da Ave Maria e Teresa Paes de Jesus disse que “rezava essa oração sem dizer Jesus no fim”.⁴²

Vivendo entre católicos, sendo educados como católicos, era natural que os cristãos-novos procurassem adaptar rituais cristãos para seus propósitos. A adaptação mais comum era a da oração do “Pater Noster”⁴³, o que era feito mais facilmente por essa oração ser um amálgama de várias orações judaicas.

Nosso pai que estás no céu (*Avinu sh' bashamayim*) é uma frase encontrada em várias orações judaicas; *Possa ser seu desejo (Yehi ratzon)* é a primeira frase da oração recitada após a leitura da *Torá* as segundas e quintas-feiras; “Possa seu nome ser clamado e possa ser o seu Reino (*V'yitkadesh shemai rabba ... v'yamilikh malkhutai*) é uma parte do *Kaddish*”.⁴⁴

Talvez isso explique o costume de rezar orações católicas com modificações como sendo das práticas mais difundidas entre os cristãos-novos e conversos, inclusive as cristãs-novas fluminenses.

3.3. *As Práticas e Celebrações*

A observância do *Shabbat* (sábado) parece ter sido o costume criptojudaico mais persistente⁴⁵. Desde o início, era considerado pelos judeus como a celebração judaica mais sagrada; sua observância independe da sinagoga ou da comunidade, o que o tornava particularmente adequado ao criptojudaísmo, uma vez que podia ser realizado dentro de casa. Inclui tanto preceitos positivos (acender as velas, abençoar o vinho, estudar a *Torá*) como negativos (não trabalhar).

O *Shabbat* é celebrado durante 24 horas, do entardecer da sexta-feira até o entardecer do sábado. A preparação para sua observância inclui ênfase na limpeza, tanto pessoal quanto da casa. Assim, tomar banho, vestir roupas limpas e arrumar a casa são essenciais. Uma das partes mais importantes do ritual refere-se ao acendimento das velas ou luzes e também as orações; não trabalhar durante o sábado é fundamental. Sábado era o dia de reunir amigos e correligionários, para comemorar o dia santificado em conjunto.

No Rio de Janeiro, cristãs-novas declararam nas confissões “que guardavam os sábados de trabalho como se fossem dias santos, estando neles sem fazer cousa alguma; nem fechar uma porta, porquanto era o dia em que o Senhor havia descansado e que o Domingo era o primeiro dia de trabalho”.⁴⁶

Algumas disseram que nesse dia vestiam camisa limpa ou os melhores vestidos; outras admitiram preparar o *Shabbat*, acendendo para isso velas ou candieiros, equipando-os com torcidas novas e azeite limpo. A maioria não deixa claro quando principiava a guarda dos sábados; Izabel Correa foi das poucas que especificou que “princiava a guarda dos sábados na sexta-feira à tarde”.⁴⁷ Quatro varriam a casa a avessas, limpando-a para o dia santificado. Catarina Brandoa, quando lhe ensinaram essa prática, pedira que lhe explicassem o que era varrer as casas às avessas, ao que lhe responderam “que às avessas dos cristãos-velhos”.⁴⁸ Uma explicação para essa prática foi apresentada por H. Y. Yerushalmi, através de um documento do século XVII, em que está expresso que um dos costumes dos judeus espanhóis era varrer a casa de dentro para fora em reverência pela *Mezuzaah*, que estava na porta.⁴⁹

Na Bahia setecentista, a família Nunes de Miranda observava a guarda dos sábados,⁵⁰ continuando uma tradição que aparecia desde o século XVI na região. No Rio de Janeiro do século XVII, Izabel Mendes também mantinha a guarda dos sábados e reunia-se na casa de um médico, onde, sob o pretexto do jogo de cartas, judaizavam.⁵¹

Uma cristã-nova fluminense foi denunciada por reunir-se com outras pessoas para observar os sábados; era Ana Izabel de Siqueira e as denúncias referem-se ao período em que morava em Lisboa; três testemunhas disseram que:

A ré, em companhia de certas pessoas de sua nação, por ocasião de se ajuntarem ela ré e as pessoas da dita companhia, sendo regularmente nos dias de sexta-feira, sábados, estando com os melhores vestidos e roupa lavada, se fechavam em certa casa onde ela ré e companhia se acautelavam de que as vissem, de que se ficou entendendo que ela ré e a companhia se acautelavam tanto para melhor guardarem os sábados.⁵²

Importantes para o Judaísmo e para o criptojudaísmo era a celebração de algumas datas. Para os inquisidores, essas comemorações eram uma indicação segura daqueles que eram criptojudéus. O calendário judaico das celebrações mais tradicionais é o seguinte: *Rosh Hashaná* (o início do ano litúrgico judaico), *Yom Kipur* (Dia do Perdão), *Sukkot* (Cabanas), *Simhat Torá* (comemoração da entrega da Torá, ou Lei a Moisés), *Hanukkah* (Festa das Luzes), *Purim* (a história de Ester), *Pessach* (a história do exôdo do Egito) e *Shavuot* (Festa das Semanas).

Algumas destas datas eram comemoradas por muitos cristãos-novos, outras eram pouco conhecidas, como o *Rosh Hashanah*, *Hanukkah*, *Simhat Torá* e *Shavuot*.

Muitas confessaram que faziam o jejum do Dia Grande que vem no mês de setembro, o que torna essa prática a segunda mais conhecida entre essas mulheres. Na Bahia setecentista, foi a celebração mais frequente entre a família Nunes de Miranda.

O *Yom Kipur* é celebrado com um jejum durante 24 horas; nesse período os judeus pedem perdão a Deus pelos erros cometidos durante o ano; é nesse dia também que Deus julga os homens e decide quem vai continuar inscrito no Livro da Vida e aqueles que morrerão. A liturgia enfatiza temas como a confissão dos pecados, arrependimento, expiação e perdão.⁵³

Os judeus ibéricos costumavam tentar resolver suas diferenças, dívidas morais ou obrigações antes do *Yom Kipur*. Mantinham a ênfase na expiação e no perdão, especialmente com relação a parentes, amigos e associados. Esse costume, segundo Giglitz, foi herdado pelos conversos criptojudéus. A prática típica desse dia era o jejum clandestino e as reuniões às escondidas, para rezar as orações que soubessem.⁵⁴

A questão da data correta preocupava os cristãos-novos. No Rio de Janeiro, as cristãs-novas sabiam que era feito em setembro – e poucas declararam que durava 24 horas; Izabel Gomes da Costa declarou que “se ajuntavam na casa de Brites Henriques, como observantes da mesma lei, falando nos jejuns judaicos que faziam e de quando caía o do Dia Grande”⁵⁵. Também Ines Ayres disse que seu genro, José Gomes Silva. “Ihe disse, algumas vezes, quando caíam os dias dos jejuns”.⁵⁶

A preparação para a celebração do Kipur, assim como para as outras datas judaicas, era parte fundamental e similar à preparação para o *Shabbat*, com o acendimento das velas, a limpeza pessoal e da casa. No Rio de Janeiro somente duas mulheres disseram que nos dias de jejum vestiam roupa limpa (Izabel de Barros Silva e Bertoleza de Miranda).

Outro ponto importante era a preparação dos alimentos, uma vez que, como aos sábados, deveria ser preparada na véspera. Brites de Lucena declarou que após o jejum, “ceava cousas que não fossem cozinhadas naquele dia de jejum, mas tinham ficado do dia antecedente”,⁵⁷ também Joana de Barros “disse que a comida havia de ser feita no dia antecedente aos jejuns”.⁵⁸ A comida não deveria conter carne, e nas palavras das cristãs-novas; todas as que declararam fazer o jejum, disseram que após o término deste, “ceavam a noite coisas que não fossem de carne”.⁵⁹

Nada aparece sobre o acender das velas e sobre as orações a serem rezadas na ocasião. Para os criptojudеus certamente a parte mais importante da celebração era o jejum, que era central desde os tempos bíblicos.

Proibições do *Yom Kipur*, como não usar sapatos de couro, tomar banho para seu prazer e untar o corpo, não são sequer mencionadas entre as cristãs-novas fluminenses (e também não o são entre os Nunes de Miranda da Bahia).

Brites de Lucena declarou “quando por doente e fraca não pudesse fazer o dito jejum, desse uma esmola”.⁶⁰ Dispensar as pessoas doentes da prática do jejum era um dos preceitos judaicos, adotados pelos cristãos-novos.⁶¹ Também Izabel Correa declarou que dava esmolos em tenção da Lei de Moisés.⁶² A caridade⁶³ é um dos preceitos do Judaísmo, uma das mitzvot (boas ações) mais importantes, e deve ser anônima.

Purim⁶⁴ é a festividade que celebra a libertação dos judeus da Pérsia do genocídio que o ministro Amão planejava contra eles, conforme está relatado no Livro de Ester⁶⁵ ou *Meguillat Esther*. Tradicionalmente, a história é lida na véspera de *Purim* nas sinagogas, e à menção do nome do herói, Mordechai e do vilão, Amão, as crianças fazem barulho; entre alguns grupos de judeus, é comemorada com festas em que as pessoas se fantasiam como os personagens da história. Em algumas comunidades e famílias há uma celebração especial, para comemorar a salvação de alguma perseguição ou perigo no passado.⁶⁶

Entre os cristãos-novos, mais do que a festa do *Purim* era o *Jejum da rainha Ester* que o celebrava e que era difundido (tradicionalmente, chamado de *Jejum de Ester* ou *Ta’anit Esther*). Deveria ser realizado no dia anterior a *Purim*, para lembrar que Ester havia jejuado antes de se aproximar do rei Ahasueros para suplicar pelos judeus. Jejuar era muito mais simples e seguro do que qualquer outra manifestação, por isso era tão popular entre os cristãos-novos. Pela tradição, esse jejum deveria durar um único dia, mas havia criptojudеus que o mantinham por três dias. Tinham a mesma dificuldade para determinar

o dia correto do jejum que ocorria com o Dia Grande, mas geralmente o observavam no mês de fevereiro.⁶⁷ Ines de Oliveira disse que ela e um grupo de pessoas haviam “ceado naquele dia dizendo o faziam para darem princípio ao jejum da rainha Este”.⁶⁸ Faziam assim um jejum de 24 horas.

Várias mulheres disseram que faziam jejuns judaicos, sem especificá-los (sendo que somente quatro disseram que era um jejum de 24 horas). Duas disseram “jejuar as segundas e quintas-feiras”⁶⁹. Jejuar nesses dias estava prescrito na “Mishnah Torah”.⁷⁰ havia também os jejuns em outros dias da semana, embora não tenha encontrado cristã-novo algum que jejuasse na sexta-feira, somente Izabel Correa.

Izabel Gomes da Costa e Bertoleza de Miranda faziam o *jejum do Dia Pequeno*, que vem no mês de setembro.⁷¹ Esse jejum (*Yom Kipur Katan*) era geralmente observado no último dia de cada mês e não era muito comum entre os conversos. Isabel fazia outro jejum quinze dias antes do Dia Grande e Bertoleza jejuava de quinze em quinze dias durante um dia da semana.

Elena Henriques declarou que fazia o *jejum do Capitão*, que vem no mês de setembro; esse jejum, provavelmente era o Jejum de Gedaliah, feito um dia após o Ano Novo (*Rosh Hashaná*), que lembrava o assassinato de Gedaliah, um administrador nomeado pelos babilônios quando conquistaram Jerusalém.⁷²

A prática dos jejuns era bastante difundida entre as cristãs-novas fluminenses; prática individual, que não dependia de ninguém e que podia ser realizada solitariamente, às escondidas, confirmando assim as colocações de Giglitz quanto à sua popularidade entre os conversos.

Os cristãos-novos jejuavam com a finalidade expressa de *salvar a alma*, ou seja, jejuar era condição para a observância da crença na Lei de Moisés.

Outro tipo de motivação para o jejum aparece no Rio de Janeiro: o jejum em intenção da saúde de alguém; Guimar de Paredes falou em um jejum que deveria ser feito em prol da saúde de seu irmão, Manoel de Paredes, que estava muito doente;⁷³ na Bahia era feito “o jejum de luto”⁷⁴ e encontrei uma manifestação desse jejum no Rio de Janeiro, quando Guimar de Azeredo deu duas patacas para que Maria Rodrigues “fizesse jejuns judaicos pela alma de sua mãe”.⁷⁵

Além dessa menção ao jejum a ser feito durante o luto, somente uma prática funerária foi encontrada entre as cristãs-novas do Rio de Janeiro. Apesar de constar dos Editos de Fé vários rituais a serem observados quando morria um cristão-novo, como o enterro em terra virgem, o uso de mortalhas novas, alimentos especiais para depois do enterro, o sentar-se em cadeiras baixas e algumas dessas práticas terem sido encontradas entre os conversos e cristãos-novos – e outras, como cortar os cabelos e unhas do falecido,

limpeza do corpo, a colocação de uma moeda na boca do morto, costumes que foram confessados inclusive na Bahia do século XVI,⁷⁶ entre as mulheres fluminenses, somente Ana de Paredes declarou que “quando morria alguém, jogava a água dos cântaros”.⁷⁷ Esse costume estava ligado à questão da pureza, e quando alguém morria, era necessário tirar não somente a água da casa, mas também os alimentos e limpar tudo com que o morto havia tido contato.

No Rio de Janeiro não encontrei qualquer menção às outras celebrações judaicas, como, por exemplo, *Hannuckah*, *Shimcha Torah* e *Shavut*. *Sucot*. A festa das Cabanas, encontrada na Bahia e em Goiás, não foi sequer mencionada pelas cristãs-novas.

Pessach (Páscoa judaica) é a festa em que os judeus comemoram a saída do Egito, onde eram escravos.⁷⁸ Geralmente é celebrado no mês de abril, durante oito dias, com uma refeição comunal (*seder*) na primeira noite. O costume mais comum era não comer pão fermentado.

Não foi das práticas criptojudaicas mais confessadas pelas cristãs-novas do Rio de Janeiro. Um cristão-novo fluminense, Miguel de Castro Lara, disse que Elena do Vale e sua família “guardavam a Páscoa de pão ásimo, em que não comiam pão fermentado em memória da liberdade que teve o povo de Israel do Cativo do Egito”.⁷⁹

Catarina Soares Brandoa, em sua confissão, contou em detalhes a história de Moisés, o Faraó e as pragas, a fuga do Egito, a abertura no mar Vermelho, a sarça ardente, o bezerro de ouro, as Tábuas da Lei, a chegada a Terra Prometida; história essa que teria sido contada pelas pessoas que denunciou; dessas, somente Miguel de Castro Lara mencionou a história de Moisés; Catarina não falou no *Pessach*, na Páscoa do Pão Azimo como comemoração desse episódio. Disse que Catarina Rodrigues e seu genro haviam dito que “não tinham suas fazendas seguras, estavam cativos (...), mas que ainda Deus havia de libertar e livrar do cativo, como livrara o Povo do poder do Faraó”.⁸⁰ É difícil saber se Catarina Rodrigues conhecia ou não a história bíblica; mas a Brandoa certamente conhecia.

Outras práticas difundidas entre as cristãs-novas fluminenses eram as restrições alimentares. Muitas disseram que não comiam carne de porco (por observância da crença na Lei de Moisés para salvação da alma) e coelho e lebre; duas não comiam mariscos e muitas também não comiam peixe de pele ou couro.

As leis dietéticas judaicas preocupam-se com muitos aspectos da preparação e do consumo dos alimentos; especificam o abate dos animais, a preparação da carne, os utensílios e os métodos de cozimento, além de instruir quais os alimentos que não podem ser consumidos nunca, aqueles que devem ser consumidos em determinadas ocasiões e aqueles que não podem ser consumidos junto com outros. Servem como uma lembrança diária

da identidade judaica, e reforçavam o isolamento dos judeus, que não podem participar de refeições junto com os não-judeus – providência que foi tomada também no início do Cristianismo, que proibiu cristãos de comerem junto com judeus.⁸¹

Várias dessas restrições alimentares constavam dos Editos de Fé e foram seguidas por muitos conversos. O não consumo da carne de porco é encontrado em várias regiões do Brasil e também no Rio de Janeiro. Entretanto, não tinham um conhecimento elaborado das regras dietéticas e nem do abate ritual, que existiam no Nordeste do século XVI. Izabel de Mesquita declarou que “não comia sangue”,⁸² uma alusão clara às regras do abate, que exigiam que ficasse na carne o mínimo de sangue possível. Entretanto, foi a única cristã-nova que se referiu a algo mais elaborado no tocante às restrições alimentares.

Outro aspecto dessa religião marrana aparece no Rio de Janeiro: a crença na Lei de Moisés não somente para salvação da alma, mas também para enriquecer. Izabel Correa declarou que ao ser ensinada na crença da Lei de Moisés por Ana Henriques, essa lhe disse “que os cristãos-novos que viviam na Lei de Moisés eram ricos e afortunados, e ela confitente, por viver na lei de Cristo, era pobre”,⁸³ também Catarina da Silva Pereira confessou que ao se declarar como crente na Lei de Moisés com um tio e com outros parentes – todos cristãos-velhos, disseram que viviam na dita Lei “para salvação de suas almas e em intento de serem ricos”.⁸⁴ Tereza Paes de Jesus declarou que ao ser ensinada na Lei de Moisés por um grupo de pessoas, essas lhe disseram que como era pobre deveria “crer na Lei de uma santa e santo novos, a saber, Moisés e Ester, porque nesta lei havia de ser muito rica, e para tanto lançou esmola em uma bacia”,⁸⁵ ela o fizera “para conseguir os bens”.⁸⁶ Na Bahia do século XVII Manoel da Silva foi acusado de crer na Lei de Moisés para “ser rico e honrado”.⁸⁷

Tereza Paes de Jesus e Izabel Correa pertenciam a famílias que estavam entre as mais pobres do Rio de Janeiro, sendo natural o desejo de enriquecer; entretanto, a sogra de Tereza, Maria Rodrigues, que mendigava, nada falou sobre o assunto. Já Catarina da Silva Pereira era filha de um senhor de engenho, de família de posses. Essa atitude perante a Lei de Moisés não era isolada; há registros de outros cristãos-novos que desejavam enriquecer através da crença, que agiria como uma espécie de talismã, fazendo com que tivessem boa sorte e a partir dali, riqueza.⁸⁸

As declarações na Lei de Moisés na grande maioria das vezes haviam ocorrido na casa da confitente, ou daquela pessoa com quem havia se declarado. Algumas vezes, a declaração acontecera no engenho, em uma rua, ou praça. Algumas declarações eram feitas com uma ou duas pessoas; outras, com um maior número – geralmente, com membros de uma mesma família. A maior declaração sem dúvida foi à confessada por Catarina Brandoa – cerca de cinquenta e sete pessoas.

Essas declarações em grupo para observar a Lei de Moisés – segundo as confissões – eram freqüentes. Assim, de acordo com as réis, todas haviam feito reuniões para secretamente judaizar.

3.4. O ensino

O ensino da Lei de Moisés era alvo da preocupação dos inquisidores. Era necessário que os réus dissessem quem os havia ensinado, mais do que o que haviam ensinado. Ao considerar o processo através do qual os cristãos-novos eram introduzidos ao criptojudaísmo, é necessário lembrar que quanto mais afastados no tempo estavam da conversão, menos sabiam a respeito do Judaísmo tradicional. Sem a sinagoga, sem a escola, sem os mestres, sem os livros e sem a língua hebraica, esse Judaísmo, ensinado oralmente, foi se transformando e impregnando com conceitos cristãos.

Esse ensino pode ser focado através de dois aspectos: os judeus – e depois os cristãos-novos – consideravam como dever imperativo ensinar seus filhos a sua religião – e depois a de seus antepassados –, seguindo o mandamento fundamental, que ainda hoje é recitado nas sinagogas.

Ensinai-as (as palavras – refere-se aos mandamentos) aos vossos filhos, falando delas sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé; tu as escreverás nos umbrais de tua casa, e nas tuas portas, para que vossos dias e os dias de vossos filhos se multipliquem sobre a terra que Iahweh jurou dar aos vossos pais, e sejam tão numerosos como os dias em que o céu permanecer sobre a terra.⁸⁹

Porém, havia também a necessidade de os cristãos-novos conhecerem o Judaísmo para poder confessar no Santo Ofício – a confissão era essencial – sem ela, seriam condenados à morte.

De qualquer modo, a transmissão do Judaísmo era necessária – e quando fazê-lo tornou-se um problema fundamental. Transmitir com cuidado, preceitos proibidos. Qual a idade ideal para ensinar os filhos?

Cecil Roth discute a posição dos pais: deveriam ensinar na infância os filhos? Se esperassem até a maturidade, “o Catolicismo poderia estar instilado tão profundamente neles que a revelação seria tão perigosa quanto inútil”.⁹⁰ Assim, deveriam esperar até a adolescência, quando a autoridade paterna ainda existisse e a discrição pudesse ser esperada. Esse ensino coincidia com a idade do *Bar Mitzvah*, antigo ritual judaico através do qual, depois de completar 13 anos, o menino assumia suas responsabilidades perante a família e a comunidade.⁹¹ Giglitz, entretanto, considera que provavelmente o espectro de idades para a iniciação era bem maior, com um substancial número de crianças criptojudias sendo iniciadas entre os 5 e 10 anos e outros somente no início da vida adulta.⁹²

A idade do ensino das cristãs-novas fluminenses comprova que na verdade esse espectro era bem maior – a mais jovem cristã-nova tinha 6 anos e a mais velha 54 anos. Nove mulheres foram ensinadas quando tinham entre 10 e 15 anos, e sete, quando tinham entre 30 e 40 anos, não havendo assim um padrão de idade para o ensino do criptojudaismo no Rio de Janeiro. Para a Bahia, Suzana Santos encontrou o mesmo espectro de idades do ensino.⁹³

Quem foram os preceptores da Lei de Moisés no Rio de Janeiro? Encontrei vinte mulheres que ensinaram vinte e nove discípulas e quatorze homens que ensinaram quinze mulheres. Desses trinta e quatro professores, onze não tinham parentesco com as cristãs-novas; os outros vinte e três eram membros da família, especialmente as tias.

Algumas pessoas se destacam como preceptores, formando verdadeiras redes familiares para o ensino na Lei de Moisés; uma delas é Izabel da Paz, denunciada inúmeras vezes ao Santo Ofício e falecida antes da prisão. Entre quarenta e duas cristãs-novas, transmitiu o criptojudaismo para seis delas; entre elas, sua filha Leonor Mendes da Paz e uma neta Brites da Paz; ensinou também seu filho Francisco de Siqueira Machado e provavelmente sua outra filha, Catarina Mendes da Paz, que por sua vez ensinou à sobrinha, Ana Izabel; seu marido, Fernão Vaz, ensinou a nora, Catarina de Miranda.

Izabel da Paz é das poucas cristãs-novas que poderiam ser consideradas como hereiarca, tendo ensinado a crença na Lei de Moisés não só a seus filhos e netos, mas também a várias outras mulheres do Rio de Janeiro.

Outra rede familiar de ensino pode ser encontrada na família de Ines Ayres; ensinada na crença da Lei de Moisés no Rio de Janeiro pelo irmão de seu genro (José Gomes Silva, casado em primeiras núpcias com a filha de Ines, Maria de Barros), Henrique Gomes; sua filha Maria de Barros ensinou a Lei à sua irmã Joana de Barros; outra filha, Ana de Barros foi a professora das primas, as irmãs Apolonia de Souza e Izabel Correa de Souza; outra filha de Ines, Izabel de Barros, passou a crença na Lei de Moisés para outra prima, irmã das acima, Ana Henriques – que por sua vez ensinou outra prima, Izabel Correa. José Gomes Silva ensinou duas de suas filhas, Catarina Marques e Izabel de Barros Silva. Ana de Barros ensinou também a filha do segundo casamento de José, Antonia Gomes.

Izabel Gomes da Costa, sobrinha de Izabel Mendes, a primeira cristã-nova presa no Rio de Janeiro no século XVII, aparece como preceptora de duas de suas netas. Uma bisneta, Ana do Vale, foi ensinada pela mãe, Angela do Vale de Mesquita. Ana e Elena do Vale, filhas de Izabel Gomes da Costa declararam ter sido ensinadas por pessoas diferentes: uma pelo cunhado, outra por um grupo de primos.

Não havia um padrão fixo para o ensino da Lei de Moisés, não havia uma só pessoa encarregada de fazê-lo, mas percebe-se claramente que era tarefa realizada primordialmente por membros da família.

Considerações finais

Um dos primeiros estudiosos da religião marrana, Cecil Roth afirmou que as mulheres eram a maioria daqueles que mantiveram o criptojudaísmo e tinham papel proeminente na iniciação ao Judaísmo. Algumas delas tornando-se líderes espirituais de grupos marranos.⁹⁴ Giglitz conclui que tanto homens como mulheres desempenharam papéis na educação judaica de sua família e amigos.⁹⁵

A religião criptojudáica era praticada no lar, uma religião secreta. Anita Novinsky considera que o papel da mulher desempenhou durante os três séculos coloniais, em todo o Brasil, para a continuidade do criptojudaísmo foi fundamental; eram vistas pelos inquisidores como as hereges mais perigosas; “foram prosélicas, recebiam e transmitiam as mensagens orais e influenciavam as gerações mais novas”.⁹⁶

Outra estudiosa da mulher conversa, Melammed também afirma que frequentemente eram as mães e avós que desempenhavam o papel de preceptoras.⁹⁷ Para a autora, até meados do século XVI eram os homens que ensinavam as tradições judaicas, mas a partir dali eles assumiram um papel mais passivo e as mulheres assumiram então funções antes predominantemente masculinas.⁹⁸ Schwartz, entre os cristãos-novos de Belmonte, encontrou várias orações que são recitadas pelas mulheres, principalmente as mais idosas, que conhecem de cor as orações judaicas, e também são elas que presidem às reuniões e cerimônias religiosas dos cristãos-novos.⁹⁹

No Rio de Janeiro, havia mais mulheres preceptoras do que homens e o ensino era feito em casa, à portas fechadas – ou na casa da confitente, ou na casa do preceptor. Era certamente um conhecimento que deveria ser mantido em segredo, por se constituir em um crime – embora fosse essencial que todos os cristãos-novos o conhecessem, para poder confessá-lo aos inquisidores. O criptojudaísmo era praticado no âmbito doméstico, mas não há indícios conclusivos de que fosse somente transmitido pelas mulheres, embora sem dúvida tenham desempenhado papel importante na sua transmissão.

Examinando as práticas e cerimônias confessadas pelas cristãs-novas fluminenses, fica patente que o conhecimento que tinham do Judaísmo já era bem diluído – não conheciam muitas das práticas e cerimônias do Judaísmo tradicional, como as regras de purificação, o banho ritual feminino, a circuncisão, datas importantes como o *Pessach*, Cabanas e outras. Mesmo as práticas que disseram manter, como o *Shabbat* e os jejuns, eram bastante simplificadas, sem a maioria dos rituais de preparação existentes na religião judaica.

Também, nada indica que tivessem consciência do que representavam as cerimônias e práticas que admitiram realizar. As faziam para obter a salvação da alma na Lei de

Moisés. Não é possível saber se celebravam festas, praticavam rituais e se abstinham de determinados alimentos e do trabalho no sábado conscientemente, por se considerarem “judias” ou se na verdade nada faziam, somente confessaram também por “cumprimento dos inquisidores”.

Talvez algumas famílias mantivessem o criptojudaísmo por considerá-lo como a “boa” religião, a religião de seus antepassados, a religião que permitiria a salvação de suas almas. Esse pode ter sido o caso da família de Ines Ayres e de Izabel da Paz. Outras famílias talvez somente conhecessem o criptojudaísmo, sem, no entanto, tê-lo como crença, como por exemplo, a família de Catarina Gomes Pereira.

Algumas cristãs-novas demonstraram conhecer melhor o criptojudaísmo do que outras. Todas elas foram ensinadas por pessoas que no século XVII tiveram contato com pessoas presas pelo Santo Ofício, pertencentes a antigas famílias cristãs-novas.

Uma vez que o que interessava realmente ao Santo Ofício eram principalmente as denúncias, não haveria motivo para esconder o conhecimento de história judaica e de outras práticas e nem mesmo a festa do casamento. O confessar essas e outras práticas, cerimônias e conhecimento da história judaica não agravaria a situação dos réus – confessar, arrepender-se e denunciar a todos que as haviam denunciado e todos os parentes próximos com que haviam sido dadas por hereges – era o que era necessário para que a sentença fosse promulgada.

O tempo que cada ré ficou presa e a sentença que receberam dependiam em primeiro lugar da velocidade com que confessavam e de quem denunciavam. Aquelas que pediram audiência e confessaram logo, metodicamente, foram as que menos tempo ficaram presas, independentemente de quantas práticas e cerimônias haviam confessado.

Ana de Paredes ficou presa somente quatro meses; Izabel Gomes da Costa, nove meses, assim como suas tias Elena e Ana do Vale. Ines Ayres faleceu nos cárceres, após ter ficado presa cinco meses. Sua filha Joana ficou nos Estaus três meses, antes de ser liberada sem confisco de bens, juntamente com sua irmã Cordula Gomes, por terem se apresentado antes de terem sido denunciadas; as outras netas de Ines, Izabel e Ines ficaram nos Estaus nove meses. Outras cristãs-novas que confessaram inúmeras declarações na Lei de Moisés, como Brites Cardoso e sua filha Maria Coutinho, também ficaram presas por nove meses. Aquelas que demoraram a confessar ficaram presas por mais tempo, algumas por mais de 3 anos, como foi o caso de Catarina da Silva Pereira, Ana Gertrudes de Bragança e foram submetidas a sessões de tormento.

Criptojudias? Algumas certamente; outras, inocentes.

Notas

* Doutora e Pesquisadora do LEI - Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da Universidade de São Paulo. E-mail: linagoren@gmail.com

¹ Ver NOVINSKY, Anita. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 2002.

² GORENSTEIN, Ferreira da Silva Lina *Heréticos e Impuros- a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Depto Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

³ GORENSTEIN, Lina e CALAÇA. Carlos Eduardo. “Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII)” In GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). *Ensaio sobre a Intolerância – Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo*. São Paulo, Humanitas, 2002, p.100.

⁴ FROGER, François. *Rélation d'un voyage fait en 1695, 1696 et 1697 aux côtes d'Afrique, détroit de magellan, Brésil, Cayenne et Isles Antilles par une escadre des vasseaux du Roi, commandée par M.de Gennes faite ar le Sieur Froger, Inginieur volontaire sur le vaisseau le Faucaun Anglois*. Amsterdam, Chez les héritiers d'Antoine Schelte, MDCXCIX.

⁵ GORENSTEIN, op. cit., p. 41.

⁶ Idem, p. 59.

⁷ GORENSTEIN, Lina. “Caracterização sócio-econômica”. In: *A Inquisição contra as mulheres*. São Paulo, Humanitas, 2005, pp. 173-217.

⁸ NOVINSKY, Anita. “Confessa ou morre. O conceito de confissão na Inquisição portuguesa” In *Sigila, Revista transdisciplinar luso-francesa sobre o segredo*. Paris, n. 5, 2000, pp. 77-86.

⁹ ROTH, Cecil. “The religion of the Marranos”. In: *A History of the Marranos*. New York, 4^{ed.}, Schocken Books, 1974, pp. 168-94.

¹⁰ GIGLITZ, David M. *Secrecy and Deceit - The Religion of the Cripto-Jews*. Philadelphia and Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1996, p. 99.

¹¹ O termo “marrano” é usado nesse artigo como sinonimo de cristão-novo. Para discussão sobre o termo, ver NOVINSKY, Anita. “Marranos and Marranism: a new approach” In Margolin, Ron (ed) *Jewish Studies Journal of the World Union of Jewish Studies*, Jerusalem, v. 40, 2000, pp. 5-10.

¹² Ver KAPLAN, Y. *Judíos Nuevos en Amsterdã*. Barcelona, Gedisa, 1996 e ISRAEL, Jonathan *La juderia europea en la era del mercantilismo - 1550-1750*. Madrid, Catedra, 1992.

¹³ 167 mulheres foram presas na primeira metade do século XVIII no Rio de Janeiro. Para meu trabalho, examinei 60 processos, e nestes encontrei também dados sobre as demais presas.

¹⁴ SANTOS, Suzana Maria de Souza. *Marranos e Inquisição (Bahia, século XVIII)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo/FFLCH-USP, 1997 (mimeo); JUNIOR, Araujo & GONÇALVES, Adalberto. *Cristãos-novos e a Inquisição no séculodo ouro em Goiás*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo/FFLCH-USP, 1998, (mimeo).

¹⁵ Ver YOVEL, Y. *Spinoza and other Heretics - The Marrano of Reason*. Princeton, Princeton University Press, 1989, v. I, p. 21.

¹⁶ GIGLITZ, op. cit., p.101.

¹⁷ IAN/TT/IL (Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo/ Inquisição de Lisboa) Processo de Ana de Paredes, n.4.944, confissão de 29 de novembro de 1715.

¹⁸ IAN/TT/IL, Processo de Brites Cardosa, n. 969, confissão de 2 de dezembro de 1712.

¹⁹ IAN/TT/IL, Processo de Catarina Soares Brandoa n. 10.124, confissão de 15 de maio de 1706.

²⁰ IAN/TT/IL, Processo de Ines Ayres, n.7.538, testemunho de Inácio de Oliveira Barros.

²¹ IAN/TT/IL, Processo de Izabel Mendes n. 5436.

²² Ver entre outros SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo, Perspectiva, 1972; TZVI, Sabatai. *O Messias Místico I*, São Paulo, Perspectiva, 1995; VALENSI, Lucette. *Fables de la mémoire*. Paris, Seuil, 1992; GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997; HERMANN Jacqueline. *No reino do desejado*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998

²³ GIGLITZ, op cit., p. 207. Genesis 17:11-14 - *A Bíblia de Jerusalem*, 6^{ed.}, São Paulo, Edições

Paulinas, 1993, p. 52.

²⁴ IAN/TT/IL, Processo de Catarina Marques, n.11.498, testemunho de Izabel de Barros.

²⁵ IAN/TT/IL, Processo de Joana de Barros, n.868, confissão de 2 de janeiro de 1714. Maria de Barros, já falecida, havia sido casada com José Gomes Silva.

²⁶ MEA, Elvira Cunha de Azevedo. "Orações judaicas na Inquisição portuguesa- século XVI" In KAPLAN, Y. (ed.) *Jews and Conversos - studies in Society and the Inquisition*. Jerusalém, The Magnes Press, The Hebrew University, 1985, pp. 149-179.

²⁷ SCHWARTZ, Samuel. *Os cristãos-novos em Portugal no século XX*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, 1993 (fác-símile da edição de 1925), p. 72.

*Em minha cama estou deitado,/para dormir e descansar/,um anjo me veio dizer:-Olha que has de morrer!/Ainda não hei de morrer,que ainda não estou preparado,/para dar contas ao Senhor: Daniel - personagem do exílio da Babilônia, capaz de interpretar sonhos; sua fidelidade ao Judaísmo fez com que fosse jogado em uma cova de leões, onde foi protegido por um anjo. Sua história ficou registrada no Livro de Daniel. Unterman, Alan *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Trad.Paulo Geiger. Rio de Janeiro, Zahar, 1992, p. 75.*

²⁸ Ibid, p. 75.

²⁹ IAN/TT/IL, Processo de Catarina Marques, testemunho de Ines de Oliveira.

³⁰ IAN/TT/IL, Processo de Ines Ayres, cit., testemunho de Inácio de Barros Oliveira.

³¹ *A Bíblia de Jerusalem*, op.cit., p.1003.

³² GIGLITZ, op. cit., p.463.

³³ MEA, op. cit., pp.159-161.

³⁴ "Benção sobre as velas" *Sidur Shabat Shalom*, op.cit., p.1.

³⁵ SCHWARTZ, op. cit., p.102.

³⁶ IAN/TT/IL, Processo de Catarina Soares Brandoa, cit., confissão, cit.

³⁷ IAN/TT/IL, Processo de Izabel Gomes da Costa n. 688, confissão de 14 de outubro de 1712.

³⁸ GIGLITZ, op. cit., pp.446-448.

³⁹ Elvira Mea identificou-o em orações de cristãos-novos do século XVI e Schwartz nas de Belmonte. MEA, op. cit., p.163 e SCHWARTZ, op.cit., p.77.

⁴⁰ SCHWARTZ, op. cit., pp.85-119.

⁴¹ GIGLITZ, op. cit., p.356.

⁴² IAN/TT/IL, Processo de Catarina Soares Brandoa, cit., confissão, cit. e processo de Tereza Paes de Jesus, IL n.2218.

⁴³ *A Bíblia de Jerusalem*, op.cit., Mateus 6:9; Lucas 11:2-4, p.1848 e 1951.

⁴⁴ GIGLITZ, op. cit., p. 468.

⁴⁵ GIGLITZ, op. cit., p. 317.

⁴⁶ IAN/TT/IL, Processo de Catarina Soares Brandoa, cit., confissão, cit.

⁴⁷ IAN/TT/IL, Processo de Izabel Correa, n. 4.970, confissão de 27 de novembro de 1714.

⁴⁸ IAN/TT/IL, Processo de Catarina Soares Brandoa, cit., confissão, cit.

⁴⁹ YERUSHALMI, Y. apud GIGLITZ, op. cit., p. 321. *Mezuzaah*- rolo de pergaminho contendo o texto manuscrito dos dois primeiros parágrafos do *Shemá* e posto em um estojo fixado no batente direito das portas da casa. Representa o cumprimento literal do mandamento de escrever as palavras de Deus "nos batentes de tua casa" (Deut.6:9,11-20). UNTERMAN, op.cit., p.174.

⁵⁰ SANTOS, op.cit., pp.114-115.

⁵¹ IAN/TT/IL, Processo de Izabel Mendes, cit.

⁵² IAN/TT/IL, Processo de Ana Izabel, cit., denúncias de Gregório Pereira (6 de novembro de 1724), Maria da Silva e Baltazar Rodrigues Coutinho (2 de dezembro de 1716).

⁵³ UNTERMAN, op. cit., p.125.

⁵⁴ GIGLITZ, D. op. cit., p. 368.

⁵⁵ IAN/TT/IL, Processo de Catarina Marques, cit., testemunho de Izabel Gomes da Costa

⁵⁶ IAN/TT/IL, Processo de Ines Ayres, cit., confissão de 8 de fevereiro de 1714

⁵⁷ IAN/TT/IL, Processo de Brites de Lucena, n.11.596, confissão de 11 de março de 1716

- ⁵⁸ IAN/TT/IL, Processo de Joana de Barros, cit., confissão, cit.
- ⁵⁹ IAN/TT/IL, Processo de Joana de Barros, cit., confissão, cit.
- ⁶⁰ IAN/TT/IL, Processo de Brites de Lucena, cit., confissão, cit.
- ⁶¹ GIGLITZ, op. cit., p.397.
- ⁶² IAN/TT/IL, Processo de Izabel Correia, cit., confissão, cit.
- ⁶³ Em hebraico *tsedaká*, que significa justiça e probidade. UNTERMAN, Opus cit., p.57.
- ⁶⁴ palavra originária do persa, que significa “lançar a sorte” UNTERMAN, Opus cit., p.212.
- ⁶⁵ *A Bíblia de Jerusalem*. op.cit., pp.768-784.
- ⁶⁶ UNTERMAN, op. cit., p. 212.
- ⁶⁷ GIGLITZ, op. cit., p.378.
- ⁶⁸ IAN/TT/IL, Processo de Catarina Marques, cit., testemunho de Ines de Oliveira
- ⁶⁹ Catarina da Silva Pereira e Ines Ayres. Ana do Vale foi acusada por um sobrinho, mas não confessou essa prática. Processo de Ana do Vale, IL n. 4.151, testemunho de Alexandre Soares Pereira.
- ⁷⁰ Leitura da Torá. GIGLITZ, op. cit., p.396, referindo MAIM, Yad, III, 9,i,5.
- ⁷¹ Izabel dizia que deveria ser feito oito dias antes do jejum do Dia Grande e Bertoleza de Miranda na véspera do jejum do Dia Grande. GIGLITZ, op. cit. p. 393.
- ⁷² GIGLITZ, op. cit., p. 392.
- ⁷³ IAN/TT/IL, Processo de Guimar de Paredes, n.9.978, testemunho de Antonio Coelho.
- ⁷⁴ SANTOS, op. cit., p. 111.
- ⁷⁵ IAN/TT/IL, Processo de Maria Rodrigues, cit., testemunho de Guimar de Azeredo
- ⁷⁶ GIGLITZ, op. cit., pp.277-315.
- ⁷⁷ IAN/TT/IL, Processo de Ana de Paredes, cit., confissão, cit. GIGLITZ, op. cit., p.301.
- ⁷⁸ Exodus; *A Bíblia de Jerusalem*, op.cit, pp.106-167.
- ⁷⁹ IAN/TT/IL, Processo de Elena do Vale, cit., testemunho de Miguel de Castro Lara, 5 de janeiro de 1713.
- ⁸⁰ IAN/TT/IL, Processo de Catarina Soares Brandoa, cit., confissão, cit.
- ⁸¹ GIGLITZ, op. cit., pp.531-561.
- ⁸² IAN/TT/IL, Processo de Izabel de Mesquita, n. 661, confissão de 20 de outubro de 1710
- ⁸³ IAN/TT/IL, Processo de Izabel Correa, cit., confissão, cit.
- ⁸⁴ IAN/TT/IL, Processo de Catarina da Silva Pereira, cit. confissão no tormento, 22 de setembro de 1723.
- ⁸⁵ IAN/TT/IL, Processo de Tereza Paes de Jesus, cit., confissão de 7 de dezembro de 1718.
- ⁸⁶ Exame de 23 de dezembro de 1719.
- ⁸⁷ Novinsky, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo, Perspectiva, 1972, p.153
- ⁸⁸ GIGLITZ, op. cit., p.116
- ⁸⁹ Deuterônimo 11:19-21; *A Bíblia de Jerusalem*, p.291.
- ⁹⁰ ROTH, op.cit., pp.173-174.
- ⁹¹ ROTH, op. cit., pp.173-174.
- ⁹² GIGLITZ, op. cit., p.223.
- ⁹³ SANTOS, op. cit., p.110.
- ⁹⁴ ROTH, op. cit., p.175.
- ⁹⁵ GIGLITZ, op.cit., p.228.
- ⁹⁶ NOVINSKY, Anita. “O papel da mulher no criptoJudaísmo português”In *O Rosto feminino da expansão portuguesa*. Portugal, Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres, 1995, Actas I, p.553
- ⁹⁷ MELLAMED, Rene Levine. “Sephardi Women in Medieval & Early Modern Period” In: Baskin . J.R. (ed) *Jewish Women in Historical Perspective*. Detroit, Wayne State University Press, 1991, p.127.
- ⁹⁸ MELLAMED, Rene Levine “Hommes et femmes: leur role respectif dans la perpétuation de l’identité uive au sein de la société conversa” In: Benbassa, E. (dir.) *Mémoires juives d’Espagne et du Portugal*. Paris, Publisud, 1996, p.50.
- ⁹⁹ SCHWARTZ, op.cit., p.23.

IMPRENSA E RELIGIOSIDADE NA BAHIA DO SÉCULO XIX: A PROCISSÃO DO SENHOR MORTO E OS FESTEJOS DA SEMANA SANTA

*Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti**
*Bárbara Maria Santos Caldeira***

Resumo

O objetivo desse artigo é identificar e compreender os elementos sociais, políticos e culturais desenvolvidos no contexto dos festejos da Procissão do Senhor Morto que encontram na imprensa baiana e no diálogo produzido entre a memória e a história do imaginário popular denúncias do significado da festa como um espaço construtor de identidades. O método envereda por caminhos marcados pelas fontes escritas localizadas no Setor de Jornais Raros da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, além de uma breve revisão bibliográfica teórica do tema.

Palavras-chave

Práticas Religiosas; Identidade; História Cultural; Imprensa.

Abstract

The objective of this article is to identify and to understand the social, cultural and political elements, developed during the celebrations of the “Procissão do Senhor Morto” (“Dead Lord Cortège”), which found, both in the Bahia’s press, and in the dialogue produced between the memory and the popular imaginary history, denounces of the meaning of the procession as a space for the construction of identities. The method walks through ways marked by the written sources filed in the Rare Periodical Sector of the Public Library of the State of the Bahia, besides providing a brief theoretical bibliographical revision of the subject.

Keywords

Religious; Practices; Identity; Cultural History; Press.

Considerações Iniciais

Presença constante durante todo o Império com o supremo controle sobre as relações entre a religiosidade romana e o regime monárquico, a Igreja Católica vê seu poder temporal perder forças no campo do imaginário político e social, refletido na fragilidade da Centralização Romana das práticas de devoções que se iniciam adversas aos dogmas instituídos pela Santa Sé.

Com efeito, a comunicação realizada entre a nova ordem política que ascendia e a manutenção de uma rede hierárquica fundamentada no controle de um catolicismo popular, apresenta a instabilidade e insegurança que a República trouxe, de um lado, para o corpo clerical com seus bispos e arcebispos, e do outro, para a própria comunidade dos fiéis católicos.

Essa nova atmosfera de mudanças influencia, de forma particular, o cotidiano social e religioso de grande parte da população. Para os historiadores Sérgio Lobo de Moura e José Maria Gouvêa de Almeida,¹ a perturbável interrogação que povoava o pensamento e fé cristã residia na seguinte idéia - República: salvação ou ameaça à Igreja?

Elementos atuantes desse imaginário cultural, as festas e procissões que durante quase todo século XIX serviram como condutoras das ações dos espaços públicos e privados sofreram pequenas e graduais alterações a partir da década de 80 do mesmo período.

O objetivo desse trabalho é identificar e compreender os elementos sociais, políticos e culturais desenvolvidos no contexto dos festejos da Procissão do Senhor Morto que encontram na imprensa baiana e no diálogo produzido entre a memória e a história do imaginário popular, denúncias do significado da festa como um espaço construtor de identidades. O método envereda por caminhos marcados pela leitura de fontes primárias escritas, localizadas no Setor de Jornais Raros da Biblioteca Pública do Estado da Bahia entre os anos de 1889 e 1900, além de uma breve revisão bibliográfica teórica do tema.

Discursos travados entre a política republicana e a religiosidade católica: um novo quadro das relações sociais ou renovação das representações cotidianas?

Dentre tantas comemorações populares e atos de religiosidade que formam o calendário de datas cívicas e santificadas, a Procissão do Enterro ou do Senhor Morto se caracteriza e representa uma das mais antigas e tradicionais² manifestação das atividades católicas trazidas pelos europeus e, ao mesmo tempo, um dos pontos mais marcantes que figuram as relações de poder e hierarquias desenvolvidas entre a identidade social e política dos governantes, e, sobretudo, dos personagens que a morte e o Senhor criaram no meio dos devotos no Brasil.

“As funções políticas da religiosidade popular”, expressão utilizada pelo historiador espanhol Miguel Castillejo Gorraiz, nos mostra, entre outros elementos, a participação de rivalidades entre os participantes, entre organizadores ou elites sociais e entre elites e o povo. “*En toda celebracion festiva se intensifica el intercambio y la comunicacion entre los participantes con el fin de conseguir nuevos status o de reafirmar los ya adquiridos*”.³

Sem dúvida, “*los comportamientos religiosos populares, por tratarse de hechos sociales, desempeñan toda una serie de funciones complementarias además de las puramente religiosas. Otras funciones de las manifestaciones religiosas están ligadas a la dimensión festiva de estas celebraciones populares*”.⁴ Considerando o conceito popular, ou melhor dito, a “cultura popular”, é importante

situar neste espaço de enfrentamentos as relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam (ou antes desqualificam) sua cultura como inferior e ilegítima, e, de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto.⁵

Dentro desse princípio teórico apresentado por Roger Chartier, uma leitura da imprensa baiana entre os anos de 1889 e 1900 nos revela as mudanças sofridas pela festa, através das notícias e notas publicadas pelas ordens religiosas e pelos profissionais da comunicação do século XIX. A imprensa, desde o começo da divulgação do periodismo na sociedade luso-brasileira na segunda década dos oitocentos - contexto marcado pelo processo de independência do país, sobretudo na província baiana; já anunciava a importante participação, que ao longo dos tempos, iria ganhar nos principais espaços de sociabilidade e de comunicação, tornando-se símbolo da literatura de excelência no Brasil.

A Bahia, “segundo maior centro irradiador” da prática periodista no Brasil, como lembra a professora Lúcia Maria Bastos P. Neves (2002) do Departamento de História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), oferecia à sua população as idéias dos dois jornais de maior circulação local e nacional: o *Idade d’Ouro*, fundado em 1811 e o *Semanário Cívico* que se dividiam no trabalho de contribuir para a construção da cidadania no país.

O *Semanário Cívico* recorria a um modelo comum à época de discurso e prática política: a pedagogia do catecismo político. Sob esta ótica, notas e cartas eram recebidas e publicadas pelo jornal, quase sempre de caráter jocoso e linguagem que nos remete a uma “ressonância contemporânea”.⁶

Praticantes e devotos da aliança política-religião, os jornais ao longo do século XIX, souberam trabalhar de modo didático, as circunstâncias e signos favoráveis às relações de poder entre a religiosidade popular e o debate das idéias ilustradas e posteriormente liberais que circulavam no imaginário social do país. As festas e comemorações de aspecto religioso e cívico são instrumentos legitimadores da leitura histórica que o jogo da memória nacional e da tradição cultural dos grupos, onde destacamos nos limites desse texto, as procissões religiosas cristãs que atuam ao longo de quase cinco séculos.

Realizada toda Sexta-Feira Santa, o ritual litúrgico celebra a morte e Paixão de Cristo, sendo organizada pela Ordem Terceira do Carmo na cidade do Salvador – Bahia. De origem medieval, a festa perdura nas práticas católicas da Igreja e do clero, apesar de franco declínio na atualidade, segundo o Provedor da Igreja D’Ajuda, Sr. Roberto.⁷

Se, ao contrário da presença maciça dos bons cristãos no período imperial, que, independente da solicitação ou convocação pública da Igreja era garantida, a ordem eclesiástica passa a sentir a dúvida perturbadora de uma república salvadora ou prejudicial ao domínio coletivo dos ensinamentos romanos.

Por outro lado, classes dissidentes da ameaça republicana clamavam pela comodidade política e financeira que a separação entre o Estado e a Igreja ocasionava:

Desde o início, os bispos saudaram a República como uma libertação para a Igreja do pesado jugo que até então vinha suportando no Brasil, em decorrência do regime do padroado: necessidade de placet governamental para a publicação dos documentos emanados de Roma, cobrança do dízimo pelo governo, interferência destes em todos os negócios da Igreja, redução prática do clero ao papel e à situação de um funcionamento civil.⁸

De fato, a “formação das almas” republicana, donde tomamos como empréstimo a expressão do historiador José Murilo de Carvalho⁹, iniciada nos últimos anos do século XIX foi constantemente influenciada pelas batalhas ideológicas que o positivismo e a cristandade ditavam. As idéias iniciais de Auguste Comte sonhavam com uma ditadura republicana dirigindo o Estado e, a salvação nacional era essencial para a legitimidade do governo e de símbolos que o representavam diante do povo.

Allegoria à Republica (sic). Está exposto na conhecida loja Au Palais Royal um trabalho digno de ser visto e digno de elogios, confeccionado pela inteligente Sra. D. Emilia Moura. Representa elle a grande republica brasileira, inpunhando a bandeira dos estados federados completamente desfraldada. Serve de fundo a esta figura, ricamente vestida, o mar cheio de navios. A Republica, com a cabelleira solta e enriquecida de um diadema encimado por uma estrella, está cercada de ellementos que representam o trabalho, a ordem. A túnica de que está revestida a Republica, em cujos pés, numa fita larga, relativamente, vê-se o grande lemma Liberdade, Igualdade e Fraternidade, é lindamente bordada a ouro pela exma. Sra.d.Emilia ...¹⁰

Contrariando o pensamento comtiano, o francês E. Littré defendia a não-ortodoxia face à relação entre Igreja e Estado, propagando uma política guiada pelo “parlamentarismo oportunista” que parecia vislumbrar a posterior mudança do pensamento de Comte.

Segundo Carvalho, os novos pressupostos teóricos de Comte acerca da dinâmica social figuravam em um cenário onde “*os elementos religiosos passaram a predominar sobre os aspectos científicos, o sentimento foi colocado acima da razão, à comunidade foi sobreposta ao indivíduo*”.¹¹

Sendo assim, os anos primeiros da República que se instaurava no país, se viam às avessas com os conflitos que a postura radical da Santa Sé no primeiro momento da recente ordem política promoveu, ao assumir um papel de mediadora entre o grupo dissidente e favorável às transformações que agitavam o país e o grupo defensor das práticas e decisões tradicionais.

Estes acreditavam que a “*condenação ao liberalismo das coisas e do estado não-confessional, (traria uma) revalorização da tradição católica e piedade popular: (seriam esses) ensinamentos mais recentes do papado*”.¹²

Contudo, as atividades comuns e a troca de favores entre Estado e Igreja sobrepujavam as brigas internas da Santa Sé, mesmo porque a Igreja continuava a representar e atuar no imaginário popular, ainda que com menor intensidade, mais com papel moralizante que a República precisava, mantedora da ordem, exercendo a função sacra e protetora aos olhos da maior parte da população.

O fim do Império e o anúncio da República significavam a formação da nação, a redefinição do modelo de cidadania a ser seguido. Era fundamental a incorporação dos libertos à sociedade. Ainda que sua atuação tivesse sido prejudicada pela redução de poderes diretos aos assuntos governamentais, a Santa Sé continuava beneficiária das concessões e privilégios que a preservação dessa aliança proporcionava.

Dessa forma, não foi difícil à classe dissidente e tradicional repensar sua posição, consciente de sua condição. Quando colocada em face de situações de fato, em que certos grupos de fiéis são levados a entrar em conflito com as autoridades constituídas em virtude do seguimento de princípios teoricamente defendidos pela Igreja, a Santa Sé tende a buscar a conciliação e a desaprovar uma radicalização de posições.¹³

As anedotas constantes nos jornais baianos entre os anos de 1889 e 1900 (meses de março e abril principalmente) denunciavam a impopularidade dos padres, bispos e clérigos no meio católico e popular: o imaginário coletivo se afastava cada vez mais da influência romana, pelo menos do ponto de vista político.

No dia seguinte a Sexta-Feira Santa, um espaço no Diário do Povo, a 20 de abril de 1889, conhecido na época como “Picadinho”, serve como uma oportunidade dos críticos em manifestar seus sentimentos descontentes com a Igreja:

Eu hei de um dia ser bispo, olé!
Porém prefiro ser antes metropolitano; que, além de ajudas,
De emolumentos, tem quatro contos e novecentos mil réis por anno.¹⁴

Nos anos seguintes esse mesmo gesto se repete e é registrado por esse mesmo periódico. O *Jornal de Notícias* não ficou atrás, publicando um ano depois, a 03 de abril de 1890, uma Quinta-Feira Santa, avisos de um grupo que se intitulava “Críticos Independentes”, caracterizado pela ironia e irreverência de seus convites à população baiana:

No sabbado de Aleluia. O povo pacato d’esta terra estapafordicamente... burgueza, deves, quando em todos os bons relogios d’esta capital soarem vagarzas, mas fortes, oito badaladas vibrantes, sentir no coração um bichinho roedor e malvado a espicaçar-lhe a inveja. E’ que enquanto que elles, coitados, talvez que chorem de dor, em nossos labios rosados paira o sorriso de amor!¹⁵

Pecado e salvação são elementos inseparáveis da doutrina cristã; assim como os “sete passos da Estação” seguem uma temporalidade, uma vigilância hierárquica social e uma delimitação das áreas de poder de cada grupo envolvido encontram nos dias sagrados da Semana Santa, o que o filósofo francês Michel Foucault¹⁶ define como “*ciência da disciplina*”.

Não se pode, entretanto, fugir à antiga concepção teleológica que caracteriza as relações e representações da fé cristã. O bem e o mal permanecem nas interpretações das ações das mulheres, crianças e homens, estabelecendo uma atmosfera simbólica situada nos limites do poder. Numa perspectiva foucaultiana, o poder se caracteriza frente ao sentido da Procissão, por alguns princípios fundamentais. Um momento e um personagem para a reflexão, sacrifício e arrependimento para a vida errada em um primeiro instante; o retorno à vida mundana no dia posterior é um convite antecipado para o exercício, no ano seguinte, do mesmo ritual e costumes.

Por isso não falteis, ao nosso baile – oh! Críticos. E vos, oh! Doces filhas de Eva, vendo derramar sobre o coração dos Críticos o vinho do vosso olhar e o néctar dos vossos beijos.¹⁷

Dentro dessa análise, a procissão era um espaço de sociabilidade acessível a todos os grupos sociais envolvidos, salvo que existisse uma hierarquia de papéis e posições no contexto da festa. De fato, a morte de Cristo proporcionava que negros, libertos, mestiços e brancos participassem dos eventos religiosos, e sentissem, ao menos naqueles dias, reis, homens santos ou mulheres “maculadas”. Esse era um momento em que fetiches e ações religiosas se misturavam num cenário sagrado e profano.

O exercício contínuo da leitura da imprensa local, a citar o “*Diário do Povo*” e “*Cidade do Salvador*”, nos permite afirmar, diante da documentação encontrada, que é possível

considerar que as alterações sofridas pelas procissões e festas religiosas católicas desde a segunda metade do século XIX não se restringem às mudanças do caráter festivo, colorido e barulhento para um “*caráter de recolhimento, decente e compassado*” como aponta o escritor Pierre Verger.¹⁸

Durante todo o ano de publicação diária, os jornais trazem nas primeiras páginas, quase que em semelhantes formatos, matérias, colunas e espaços de crítica que nos mostram a luta do catolicismo em sobreviver nas mentalidades dos moradores da cidade do Salvador, contextualizada pelo bombardeio de notícias, anseios e símbolos da ordem republicana.

Entretanto, são os meses de março e abril que representam em quantidade e diversidade, a maior concentração de apelos e textos satíricos sobre o papel da religião no cotidiano social dos baianos. A proximidade das comemorações católicas era a principal responsável por essas alterações e a Semana Santa ganhava um considerável espaço na imprensa que voltava sua atenção para os festejos de devoção cristã, lembrando os compromissos que o *cidadão ideal* deveria cumprir.

O “Correio Eclesiástico” uma das colunas do periódico Jornal Cidade do Salvador se dedicou a 20 de abril de 1899, uma Quinta-feira Santa, a registrar a importância que os “Santos Óleos” possuíam para a renovação eucarística:

Mas o oleo deve ser bento (...) bento na Quinta-feira Santa, quer por ser esse o dia aniversario (sic) da santa Eucharistia para o qual devem convergir todos os sacramentos; quer em lembrança dos perfumes com que Madalena ungiu os pés do Salvador em igual dia, quer enfim por estar proximo o dia em que a Igreja faz maior uso desse lycor myscos sobre os neophytos, na noite pascal; (...) a razão desta renovação annual é já por causa dos preciosos ensinamentos que encerram as sua cerimoniaes, já pelo respeito para com esses Santos Oleos, cujo perfume e pureza poderiam se alterar (...).¹⁹

A programação da Semana Santa exigia dos devotos uma série de ações e provas de sentimentos voltados exclusivamente para o exercício da recordação e continuidade das lições de “*Nosso Senhor Jesus Christo*”. A Procissão do Enterro era o momento mais esperado dos festejos anuais.

Ademais, os jornais informavam aos leitores os “actos da Semana Santa”: grande parte das igrejas e irmandades realizava missas durante o dia e participavam do cortejo na sexta-feira.

Matriz de S. Pedro. Sexta-feira da Paixão – às 8 horas da manhã, procissão da reposição do Santíssimo Sacramento, seguindo-se a adoração da Cruz, roando popr esta occasiao o pregador imperial rvd. Padre Turíbio Tertuliano Fiusa. Em seguida terá logar a procissão do enterro do Senhor – Ordem Terceira de S. Francisco. (Diário do Povo, 1900).²⁰

Contudo, outros elementos povoam a atmosfera religiosa inaugurada com a República. As mentalidades, como já delineado, não ficariam imunes às essas mudanças, a exemplo das normas civilizatórias importadas da Europa, os novos suportes do diálogo entre memória e história, bem como a reorganização da identidade local que se construía aos poucos.

Os hábitos de vestimenta e de comportamento social significam mais do que simples pontos que permeiam o cotidiano da festa. Significam a manutenção das normas civilizatórias que, a partir do século XVIII ganharam forte influência no pensamento e nas ações do processo de formação do imaginário social e político da sociedade brasileira. Salvador não ficaria atrás da Corte e seguiria os mesmos princípios, inspirados no modelo europeu combativo aos atos “grotescos e bárbaros” que ainda acometiam os baianos.

Como estudou a historiadora Maria Beatriz Nizza da Silva, seja através da seda ou da chita, a população soteropolitana ia se diferenciando e solidificava de forma intensa e gradativa a hierarquia sócio-étnica entre os grupos envolvidos no jogo político, econômico e cultural da Salvador mercantil e escravista.

Mas a chegada dos franceses veio impulsionar o comércio das modas. Madamas de Saint-Martin (talvez duas irmãs), vindas de Paris, abriram uma loja defronte da capela do Corpo Santo e ali vendiam todos os ornatos para senhoras e vestidos bordados de ouro e prata, bem como bretanhas da França.²¹

Silva sinaliza também a compra e venda de tecidos para uso dos escravos, como as peças chinesas que eram ofertadas na Rua da Alfândega: “*Já as gangas destinavam-se, sobretudo ao vestuário de escravos, como veremos mais adiante. As chitas também vinham de Macau, e os panos da Costa tão usados pela escravaria, eram vendidos em fardos e a retalho*”.²²

Essa informação fornecida pelo primeiro periódico baiano, o Idade d’Ouro do Brasil em 1811 indica características que iriam perdurar até os primeiros anos da República, e em especial, logo no primeiro período pós-abolição.

As sedas, o ouro e a prata que pertenceram durante longas datas ao universo modista da elite branca passam a circular com maior frequência entre “as baianas do povo” como lembra Braz do Amaral.

A mulata ou a crioula, a cambraia ou a preta tem as suas preocupações na maneira de apresentar-se em público, acentuando os seus cuidados nos grandes dias festivos. As saias pretas, de seda, com foros roxos, são usadas para luto ou pela Quaresma, nos dias maiores.²³

Nas décadas subseqüentes à Primeira República, o uso de indumentárias como véus, terços, madrepérolas, chapéus e ternos permanecem no ritual das procissões em geral, como mesmo esboçam os testemunhos aqui descritos.

Para além dos ingredientes da formalidade histórica, esses gestos se aproximavam principalmente da formação de uma memória coletiva que atua como elo entre os sujeitos e a história de cada tempo delineando um conceito de patrimônio cultural que supera a materialidade.

Considerando aqui o domínio que a diferenciação dos tempos impõe a relação entre etnologia e história, devemos ressaltar o papel que acontecimentos e cerimônias no âmbito religioso e familiar possuem para a compreensão da dinâmica social.

Afora a repetição do calendário de festa cívica e cristã, os ritos nos apresentam as transformações impostas por eles às sociedades que sofreram o processo de “*evolução*” cultural e o peso que os mesmos exercem sobre as estruturas e mentalidades dos grupos, como observa o historiador Jacques Le Goff.²⁴

Nessa perspectiva, a procissão como elemento da História Cultural assume outro conceito relacionado à cultura política: as estratégias de poder que figuras como beatas, governadores, bispos, mendigos ou ‘homens comuns’ travavam no cenário da festa.

Afinal de contas, o momento sacro e oficial se configurava como ideal para a propaganda da imagem do rei à imagem de Cristo, para ação de arrependimento e redenção dos devotos cristãos diante da Igreja e da sociedade, das beatas e dos mais abastados demonstrarem atos de caridade para com os moleques, vadios e mendigos esquecidos pela cristandade...

Dessa forma, na República, a trama das trocas simbólicas no plano econômico acontecerá, sobretudo, nas décadas iniciais, atingindo os grandes centros urbanos que recebiam o grande volume de negros e mestiços libertos pela nova ideologia liberal que brigava por penetrar no imaginário social-monárquico e ameaçavam a segurança republicana.

A guarda cívica, que pela primeira vez apresentou-se em público, causou enorme admiração e à sua frente prostou-se quase (sic) toda a massa de povo que allí se achava levada pela curiosidade de ver aquella reunião de tropas.²⁵

Será que essa notícia retrata somente a reafirmação da Igreja Católica testemunhada pela quantidade de fieis e até mesmo a presença das autoridades civis na festa? Pensamos que não. O próprio fato e a forma como ele foi narrado nos parece mais do que uma aderência de um dos setores sociais à prática litúrgica.

Levando em consideração a enorme quantidade de “novos cidadãos” espalhados pela cidade na condição de ex-escravo e a ausência de alguma perspectiva de ser aceito e incluído pela estrutura econômica e principalmente política, chegamos à conclusão de que essa ação se tratava de mais uma estratégia da “vigilância hierárquica” como maneira de atender a rede de autoridade e treinamento necessário ao progresso do baiano.

Além disso, a oposição da grande maioria dos libertos aos ideais liberais provocava receio cada vez mais presente no contexto histórico pulverizado pelos conflitos políticos. É indispensável lembrarmos que se a guarda cívica representava a nova ordem, ela estava do lado inimigo das mentalidades coletivas que ainda viam na figura monárquica do imperador, ares de proteção e “estabilidade” que sua condição de escravo anterior lhe permitia.

Do outro lado, a organização civil precisava de um álibi que convencesse seus acusadores das suas boas intenções e da sua função de assegurar a tranqüilidade nacional. Portanto, nada mais óbvio do que a inserção de sua participação nos cortejos das festas públicas e religiosas promovidas pela Igreja, que, diga-se de passagem, ocorriam em admirável número, possibilitando produzir um calendário baseado nas mesmas.

Desde o século XIX a Guarda Nacional garantia nas ruas das grandes províncias a “calmaria” e a “ordem” das importantes figuras dos cortejos: governadores, clero, enfim, personagens da elite baiana.

No entanto, como nos aponta o historiador baiano Walter Fraga Filho,²⁶ outras personalidades integravam o cenário da festa: mendigos, moleques ou os chamados vadios, que, na virada dos oitocentos para o XX, passam a ser chamados de facínoras.²⁷

Eles carregavam consigo a miséria mundana capaz de instigar sentimentos de piedade e benevolência que a fé dos “homens bons” precisava nesses momentos, no tão esperado “encontro com Deus e a conquista da redenção para todos os seus pecados”. Mas apenas nesses dias era preciso a participação desses figurantes. No dia-a-dia da vida pública e privada eles configuravam como o espelho da omissão diante das desigualdades sociais compartilhadas pelos variados grupos, ofendendo a atmosfera de civilidade e esperança do sonho ex-colonial de formar uma identidade nobre e “evoluída européia.”

A Santa Casa de Misericórdia e as Irmandades deixaram nos livros de despesa e receita vestígios das doações e esmolas realizadas pela sociedade mais abastada. Entre os baianos já era comum no império a confecção de testamentos e inventários para que tudo ficasse organizado e dessa forma não tivesse a preocupação de ocorrer surpresas desagradáveis no encontro com Deus.²⁸

Ademais, a distribuição dos bens materiais entre os familiares do moribundo precava da mesma forma que, os menos favorecidos pela vida lhes auxiliassem neste momento primordial de sua ida.

Acompanhar e tomar parte nos acontecimentos do cortejo fúnebre era ao que traduz um ensaio para a morte individual que continua a superar o sentimento de coletividade proposto por Comte.²⁹

Nas seções de “Comunicados” dos periódicos aqui analisados, os títulos “Esmolas” aparecem freqüentemente. “*Os nossos collegas do Jornal de Noticias distribuem amanha às 9 horas, a quantia de 140\$000 que lhes foi remetida pelos empregados dos Srs. Lima Irmãos & Cia*”.³⁰

Nessa mesma Quinta-feira Santa, “*em comemoração ao dia de amanha, o sr. commendador, Manoel Antonio de Andrade, offereceu ao asylo de mendicidade, além de diversas iguarias um barril de vinho*”.³¹

É desenhada nesses contornos, a nova ordem política e cultural que continuava assistindo o exercício da subversão e da negociação social através das revoltas populares, do fortalecimento das irmandades que por meio de rainhas e reis mantinham centralizada a religiosidade em seu cotidiano ou através das práticas de benevolência simbolizando as trocas entre os grupos envolvidos.³²

A estrutura e a divisão hierárquica dos papéis que cada devoto representava no contexto da procissão já eram bem definidas nos primeiros anos do império e continuaram durante as primeiras décadas republicanas como relataram alguns dos viajantes estrangeiros já referidos pelo texto. Os personagens bíblicos ganhavam vida através dos fiéis, que eram selecionados de acordo com a posição social ocupada na comunidade ou ainda de acordo com a sua representatividade nas irmandades que integrasse.

A formação de identidades no conjunto da festa seguia os princípios básicos da antropologia que caracterizavam a procissão como um ritual nacional à medida que abrange toda a sociedade, e, esta por sua vez, fundamenta possibilidades de “*dramatizar valores globais e críticos*” como afirma Roberto DaMatta.³³

O antropólogo DaMatta caracteriza as procissões como rituais nacionais, à medida que abrangem toda a sociedade fundamentada na possibilidade de “*dramatizar valores globais e críticos*”. Nesse caso, esse tipo de ritual contrapõe outras modalidades de reunião entre classes e grupos, pois, exigem um mínimo de harmonia. Toda a sociedade está orientada e centraliza atividades e tempo para a celebração do dia cívico ou sagrado. A vida coletiva (trabalho, escola) é modificada em especial por uma data, alterando assim o cotidiano.

De qualquer forma, DaMatta acredita haver uma constante dicotomia entre identidade nacional (que absorve o país como um todo) e a identidade regional (que só diz respeito a uma região, município, cidade ou estado). A Procissão do Senhor Morto transita entre os dois mundos: primeiro, porque sua realização é considerada universal na faixa ocidental, e nacional nos países católicos; segundo, porque a não-realização ou obrigação dessa celebração é verificada em alguns estados brasileiros.

Isso nos leva a concordar com o que o antropólogo define como dialética social: uma confrontação permanente entre o geral e o particular, sendo esta última, a versão mais coerente com as diferenças e especificidades do que é exclusivo ou único.

Assim, em vez de definir o rito por meio de algum traço positivo e substantivo, (...) (junto com o cerimonial e a festa) por meio do contraste com os atos do mundo diário, o ponto focal passando a ser as oposições básicas entre as seqüências de ações dramáticas que todo ato cerimonial ou ritual deve necessariamente conter, construir e elaborar. O ritual, assim, jogaria muito mais com o drama – que permite a consciência do mundo social – do que com algum componente místico ou mágico.³⁴

Ou seja, ao contrário dos gestos “pecaminosos” e ordinários do dia-a-dia, esse tipo de evento marca a chance da sociedade de se auto-regular com o controle de normas de conduta moral e religiosa, da nobreza das vestes e da contrição de gestos e palavras que porventura fugissem à vigilância da rotina (lembramos da relação econômica entre Estado e Igreja que a mendicância social na Salvador oitocentista denuncia).

O extraordinário ganha uma dimensão que se subdivide em três cenários: o ritualístico, por sua analogia freqüente ao aspecto solene da ocasião, já incorporado à cultura brasileira; a cerimônia, ou a parte ordenada e formal do acontecimento e a festa, com toda sua informalidade e quebra de regras, desde o ponto temporal à linguagem verbal a ser utilizada. Ainda de acordo com o antropólogo, a procissão se constitui como um tipo de ritual que contrapõe outras modalidades de reunião entre classes e grupos, pois, exigem um mínimo de harmonia.

Nesse sentido, toda a sociedade está orientada e centraliza atividades e tempo para a celebração de um dia cívico ou sagrado: a vida coletiva do trabalho, da escola e do lazer é modificada em especial por uma data, alterando assim o dia-a-dia. Com a Procissão do Senhor Morto não seria diferente. O personagem de Maria Madalena se consagra na memória dos participantes da festa e na teatralização da Paixão de Cristo como presença essencial da narrativa histórica com seus arrependimentos, abnegações e possibilidades de salvação cristã.

O viajante inglês Henry Koster, que viajou pelo nordeste brasileiro nos primeiros anos do século XIX com o intuito de curar-se das mazelas que a tuberculose lhe provocava, parece admirado mais uma vez ao ser avisado sobre os critérios que eram usados para escolher a pessoa que tomaria o lugar da prostituta: *“Informaram-me que, para manter o caráter, os costumes da mulher não eram puros. Ficara completamente assombrado. Pensei que haveria de ser algo surpreendente, mas nunca a idéia de que levariam tão longe a representação”*.³⁵

Os critérios não são descritos com clareza, mas a leitura das entrelinhas deixa clara a composição social das mulheres que eram elegíveis a essa honra: negras ou mestiças eram as mais indicadas, pois, suas vidas pecaminosas, “próprias do caráter”, alcançavam à realidade que se almejava durante a encenação. Seu personagem passa de uma mulher

de vida pecaminosa, perpassa a redenção e alcança a santidade no decorrer do tempo histórico nas mentalidades dos sujeitos.

Além disso, a utilização da figura feminina como símbolo das representações liberais e do sentimento de cidadania que os propagandistas republicanos franceses criaram é incorporada ao *marketing* da época, entretanto, no Brasil, a mulher não mudaria muito sua posição nas decisões políticas do país.³⁶

A necessidade da santidade da mulher pela Igreja está diretamente ligada às brigas entre o ideal feminino republicano, divulgação de uma imagem libertadora e ao mesmo tempo mantenedora do clássico papel de mãe e esposa.

Em outro aspecto, a mulher negra ou mulata tinha preocupações imediatas à época com sua imagem, com o vestuário, enfim, em mostrar que o bom gosto também fazia parte de seus hábitos e não era exclusividade das mulheres brancas. O pós-abolição vem trazer uma constante vigilância desses aspectos para os grupos envolvidos.

Apesar da população negra e mestiça participar das festas religiosas e cívicas, muito antes da chegada da família real portuguesa ao Brasil, com suas fantasias, cores e alegria, reunidos em confrarias religiosas era necessário nesse momento que suas atenções se voltassem para a afirmação de uma identidade que lhes mostrasse, aliás, que mostrasse à sociedade um novo lugar na hierarquia social baiana.

Nenhum cenário seria mais adequado para a ação de explicitar esse sentimento: um ritual que apresentasse uma disputa entre o geral e o particular, entre a vida pública de exclusão e a privada com devoção que oscilava entre os valores culturais trazidos da África e o catolicismo cristão imposto e incorporado aos mesmos.

Nesse jogo, a produção de determinadas perguntas é fundamental para continuarmos nossa investigação: para quem se faz a festa? Para o povo, Igreja, Estado ou para Deus? A prática evangelizadora cristã continuava a articular as diferentes respostas para esse questionamento. A “sanção normalizadora”, já discutida nesse texto, defendida por Foucault pode ser usada para caracterizar a interpretação constante das situações de disciplinamento e as possibilidades de desvios.

Por isso não falteis, ao nosso baile – Oh! Críticos. E vós, oh! doces filhas de Eva, vendo derramar sobre o coração dos Críticos o vinho do vosso olhar e o néctar dos vossos beijos. E quando o Champagne estourar, quando finalmente reinar a alegria, vos vereis como Faestaff dansa, como ele é melhor e sabe assobiar...³⁷

Esse tipo de anedota foi durante muitos anos uma das ferramentas dos “Críticos Independentes” no exercício de denunciar de forma irônica e irreverente os problemas da sociedade baiana não apenas “burguesa” e esses períodos festivos eram seus alvos principais.

O grupo dividia o espaço do jornal com as irmandades e caminhavam juntos no diálogo entre o terreno e o sobrenatural, o pecado e a salvação, da razão e da fé, da história e da memória, repetidas ou construídas ao longo dos tempos.

Dessa forma, o cidadão republicano atendia às normas de conduta social que oscilavam entre os deveres institucionais e os saberes “desqualificados” provocados pelo processo de mestiçagem segundo as teorias científicas de fins do século XIX. De fato, ainda que o jogo de legitimação das identidades fosse permeado por rupturas de comportamentos, a exemplo das críticas nos jornais e da realização de bailes carnavalescos no período das festividades religiosas como a imprensa baiana descrita anteriormente nos mostra que o rito tinha uma força permanente maior das mentalidades do povo baiano, independente do discurso estar impregnado de “boas ou más intenções”.

A enorme massa do povo que acompanhou essas procissão causou geral satisfação a todos que a ella (sic) assistiram. Muitos navios conservaram-se em funeral, bem como todas as sociedades. O povo, temendo talvez a retirada da religião em que nasceu e com a qual deseja viver, é o primeiro que pressuroso corre a apresentar-se nas festas religiosas. Enfim, a procissão de hontem serviu para atestar sobre modo quanto cristão é o povo brasileiro e especialmente o povo baiano.³⁸

O povo brasileiro formava sua identidade espelhada em um modelo romanizado que insistia em continuar com o controle minucioso da atividade de “ser cidadão”, mas antes de tudo, de ser cristão.

Considerações Finais

A religiosidade e as práticas sociais, portanto, se inter cruzam em trajetórias marcadas pela construção de identidades e da pluralidade de significados. As trocas simbólicas produzidas pelas mudanças temporais e por contextos históricos, caracterizados por quebras e continuidades, enveredam por um caminho pulverizado pelas influências do conflito constante entre a memória e a história.

A imprensa baiana nos revelou que a relação entre religiosidade popular e cultura política oscilava entre a estruturação de análises críticas e a preservação fascinante do passado. A memória social se renova graças à capacidade que bens culturais como as vozes e lembranças de testemunhos da vida cotidiana têm em preservar um patrimônio que integre a definição de cidadania que os sujeitos históricos buscam, livre dos estereótipos criados pela história oficial e que agem como pontos de referência para a construção de suas identidades.

É válida a ressalva de que a leitura das representações trazidas pelas comemorações religiosas nos leve a acreditar que pesquisas sobre memória coletiva e formação da cida-

dania não significam simples enaltecimentos nacionalistas, patrióticos ou ufanistas, mas um ato de resgate da relação entre presente e passado, sobretudo das historicidades das pessoas, dos locais e mentalidades que caracterizam os festejos de práticas culturais.

Os conflitos políticos aqui descritos ganham uma nova interpretação a partir de leituras de elementos como a religiosidade e as trocas simbólicas presentes nos ritos populares com suas tradições e estratégias de recriar significados particulares à sua cultura. A dicotomia, muitas vezes personagem das relações sociais, denuncia o universo contraditório da pluralidade de sentidos na narrativa histórica. Não somente os registros dos observadores estrangeiros e as notícias dos jornais nos mostram indícios das rupturas, assim como o roteiro da festa mantido até hoje quase que em sua totalidade intacta nos apresenta as permanências no cenário do cortejo.

Temos como fonte as idéias e testemunhos das mentalidades que brincam de ultrapassar o tempo, mesmo em um contexto atual marcado pelo presente contínuo e pela efemeridade das representações. As tramas políticas que se desenvolviam entre a nova ordem que se formava e a resistência do imaginário coletivo em aceitá-la são denunciadas mais uma vez por outro ângulo de análise e objeto de leitura afirmando a vitória da religiosidade frente às normas cívicas e civilizatórias que o fantasma do progresso fazia questão de defender.

A cidadania era sentida e trabalhada a partir de lutas ideológicas entre as práticas populares de superstição consideradas bárbaras e contrárias às leis romanas que o papado reafirmava entre os fiéis, em um jogo contra o liberalismo e o fanatismo religioso dos movimentos que contestavam seus dogmas.

Ademais, é perceptível que a memória e a história brincam de encontrar no seu passado, energia para combater a história do tempo presente e assim construir seu futuro. Dessa forma, o encontro com o futuro segue um caminho não antagônico, mas complementar ao se reencontrar com o passado. A partir dele, os sujeitos reafirmam suas identidades, estabelecendo pontes com seus antecessores; no presente produzem afirmações necessárias a sua convivência social e para o futuro, delegam desejos e sonhos a serem alcançados.

Notas

* Pós-Doutorado pela Universidad de Salamanca – Espanha e Professor na UNB. Integrante do Núcleo de Pesquisa e Estudos sobre Juventude, Identidade, Cidadania e Cultura (NPEJI). E-mail: vanessa.cavalcanti@uol.com.br

** Doutoranda em História pela Universidad de Burgos - Espanha. Professora na Faculdade Ruy Barbosa-BA. Email: barbaracaldeira@yahoo.com.br

¹ MOURA, Sérgio Lobo de. & ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. “A Igreja na Primeira República”. In: FAUSTO, Boris. III. *O Brasil Republicano: Sociedade e Instituições (1889-1930)*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990.

² A discussão sobre o conceito de “tradição, ou melhor, a definição do termo “tradição” é muito bem discutida e revisada na obra de HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. *La invención de la tradición, Barcelona, Crítica, 2002*.

³ GORRAIS, Miguel Castillejo. “Religiosidad Popular”. In: *Actas Congreso de religiosidad popular en Andalucía*, 1994, pp. 473-496.

⁴ GORRAIZ, op.cit., p.475.

⁵ CHARTIER, Roger. “Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico”. In: *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995, pp.179-192.

⁶ NEVES, Lúcia Maria Bastos P. Cidadania e Participação Política na época da Independência do Brasil. *Cadernos CEDES*. Campinas, v.22, n. 58, 2002, pp.47-64.

⁷ A igreja D’Ajuda é considerada a primeira capelinha construída pelos jesuítas e pelos portugueses nas atuais terras baianas. Ela está localizada na Rua d’Ajuda, no bairro da Sé (mais conhecido como Centro de Salvador). O Sr. Roberto Pereira, atual provedor da Igreja d’Ajuda, contribuiu de forma significativa para a pesquisa. Meus eternos agradecimentos ao tempo e dedicação de Sr. Roberto que permitiram a experiência de participar dos preparativos dos festejos da Semana Santa.

⁸ MOURA & ALMEIDA, op.cit., p.325.

⁹ CARVALHO, José Murilo de. *A formação da alma: O imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

¹⁰ JORNAL DE NOTÍCIAS, 05-04-1890. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

¹¹ CARVALHO, op.cit., p. 21.

¹² MOURA & ALMEIDA, op.cit., p.328.

¹³ MOURA & ALMEIDA, op.cit., p.328.

¹⁴ DIÁRIO DO POVO. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahia, 20-04-1889.

¹⁵ Seção “Críticos Independentes”. JORNAL DE NOTÍCIAS, 1889., 03-04-1890.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, Vozes, 2003.

¹⁷ JORNAL DE NOTÍCIAS, 1899, s.p.

¹⁸ VERGER, Pierre. *Procissões e Carnaval do Brasil: Ensaios e Pesquisas*, n. 5, Salvador, CEAO/UFBA, 1980, p.07.

¹⁹ Seção Correio Eclesiástico. JORNAL CIDADE DO SALVADOR, 20-04-1889. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

²⁰ DIÁRIO DO POVO, 1889., s.p.

²¹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. “O cotidiano na cidade de Salvador através da Gazeta Idade d’Ouro do Brasil”. In: *Anais do 4º Congresso de História da Bahia* (Salvador 450). Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Fundação Gregório de Matos, 2001.

²² SILVA, op.cit., p.237.

²³ AMARAL, Braz do. *Ação da Bahia na obra da Independência Nacional*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1923.

²⁴ LE GOFF, Jacques. “O Historiador e o Homem Quotidiano”. In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa, Estampa, 1993.

²⁵ JORNAL DE NOTÍCIAS, 03-04-1889, s.p.

²⁶ FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo, HUCITEC-EDUFBA, 1996.

²⁷ CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

²⁸ REIS, João Jose. *A morte é uma festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

²⁹ CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

³⁰ JORNAL DE NOTÍCIAS, op.cit., 1899.

³¹ DIÁRIO DO POVO, op.cit., 1889.

³² BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

³³ DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.

³⁴ DAMATTA, op.cit., 1997, p.46.

³⁵ KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942, pp.47-48.

³⁶ CARVALHO, op.cit., p.92.

³⁷ JORNAL DE NOTÍCIAS, op.cit., 03-04-1880.

³⁸ JORNAL DE NOTÍCIAS, op.cit., 1890.

DISIDENCIA RELIGIOSA Y SECULARIZACIÓN EN EL SIGLO XIX IBEROAMERICANO: CUESTIONES CONCEPTUALES Y METODOLÓGICAS

*Roberto Di Stefano**

Resumen

El artículo ofrece reflexiones de carácter metodológico en torno al tópico de la contestación religiosa en general y del fenómeno del anticlericalismo en particular. A partir del caso argentino del siglo XIX propone una lectura del iberoamericano que postula el carácter fundamentalmente religioso de la disidencia y del anticlericalismo y aporta algunas observaciones sobre sus vínculos con los procesos de secularización, recogiendo el concepto de umbrales de secularización acuñado por Jean Baubérot para el caso francés y para la Europa latina.

Palabras clave

Disidencia religiosa; Anticlericalismo; secularización; laicización.

Abstract

The article offers methodological reflections around the topic of religious dissent in general, and in particular about the phenomenon of anticlericalism. Focused in the Argentine case in the Nineteenth century, it offers a reading of the Latin American one, postulating the fundamentally religious character of dissent and anti-clericalism, and providing some comments about their ties to the secularization process, using the concept of «thresholds of secularization» coined by Jean Baubérot for the French case and for the Latin Europe one.

Keywords

religious dissent; Anticlericalism; secularization; laicization.

Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas

La historiografía latinoamericanista haría muy bien en dedicar mayores esfuerzos al estudio de la contestación que se manifiesta bajo la forma de discursos anticlericales, expresiones blasfemas, actos de iconoclasia y afirmaciones heterodoxas. Sabemos bastante sobre algunas formas organizadas de disidencia, como las Iglesias protestantes o la masonería, no sólo porque es más sencillo estudiar instituciones que a veces cuentan con archivos, prensa periódica, sedes y funcionarios, sino también porque ellas mismas han producido sus propios relatos e interpretaciones de su propio pasado que sirven de base para trabajos menos partisanos. El estudio de otras expresiones de disidencia, en cambio, requiere del relevamiento de un sinnúmero de fuentes dispersas en un amplio abanico de archivos y bibliotecas, que en nuestros países casi nunca funcionan como desearíamos: los rastros del campesino blasfemo, del artesano iconoclasta, del anticlerical de segunda línea, del profeta milenarista de suburbio, son difíciles de detectar. Sus huellas han quedado repartidas en crónicas periodísticas, procesos judiciales, registros de policía, cartas de párrocos, relatos de viaje.

¿Por qué dedicarles tiempo y esfuerzos? ¿No basta saber que los gobiernos “liberales” expropiaron propiedades eclesiásticas, abolieron los diezmos y el fuero, secularizaron los cementerios y el matrimonio y crearon registros civiles? Los actores de la historia religiosa no son sólo la Iglesia Católica y las protestantes, los partidos liberales y conservadores, el Estado, la masonería. La disputa no es meramente política ni se trata meramente de la libertad de conciencia y de culto, de la laicidad del Estado y de la formación de un mercado nacional capitalista. Todo esto es fundamental, no cabe dudas, pero el historiador de las religiones no puede, creo, circunscribir su investigación al terreno institucional y político.

Llamar religiosa a la disidencia anticatólica – en nuestro caso – tiene dos sentidos. El más obvio: lo es porque critica la religión, o cuanto menos sus instituciones. Pero además cabe denominarla religiosa porque lo son la lógica que la guía y el capital simbólico en juego, que es el de los bienes de salvación, aunque se trate de atentar contra ese capital y – más que nada – contra quienes lo detentan. Etimológicamente religión remite a la idea de relación, de lazo, de vínculo. Atacar símbolos, instituciones o ideas religiosas implica tomar parte en esa realidad relacional. La carga simbólica de lo sagrado, de lo trascendente, tiene su peso incluso en las actitudes más radicalmente “antirreligiosas”. En el largo siglo XIX, el período que más detenidamente me he dedicado a estudiar, esa connotación es más clara porque casi todos los discursos anticlericales son explícitamente religiosos. Por

supuesto, la historiografía confesional nos dirá que esas protestas de religiosidad constituían un “parapeto” desde el cual disparar con mayor comodidad envenenados dardos, una “máscara” para ocultar inconfesables motivaciones y objetivos. Es lo que he dado en llamar la “trampa del obispo”: hablar contra el Papa implica hablar contra el catolicismo, criticar a los jesuitas equivale a denostar a la religión. ¿Por qué creer en la sinceridad de las manifestaciones de los unos y no en las de los otros? Hay que hilar más fino: la disidencia religiosa presenta una riquísima variedad de matices que vale la pena estudiar.

Vale la pena no sólo porque es parte de la historia de las religiones, que debería extender su campo de análisis a todas las manifestaciones espirituales para no quedar reducida a una historia de las Iglesias, pero también porque esa disidencia guarda estrecha relación con el proceso de secularización, que afecta de manera directa o indirecta todas las manifestaciones de nuestra vida social cuanto menos desde el siglo XVIII. Entre ellas corre una relación compleja, cuya naturaleza no podemos dar por descontado, porque la disidencia no es un mero producto de la secularización, que tampoco puede explicarse sin su concurso. Con la complicación adicional de que la secularización cualitativa – la pérdida del lugar cimental que ocupaba la religión en la vida colectiva de las sociedades de antiguo régimen – no comporta necesariamente un grado equivalente de secularización cuantitativa – la disminución del número de personas religiosas en la sociedad-. Sociólogos de la religión como Danièle Hervieu-Léger y Grace Davie han llamado recientemente la atención sobre los fenómenos de la “desinstitucionalización de la religión” y la “creencia sin pertenencia” – “believing without belonging” – en las sociedades actuales, modernas o posmodernas que se les quiera llamar.¹

El objeto de este breve artículo es modesto: quiere mostrar que en el caso iberoamericano hay mucha tela para cortar y a ofrecer algunas reflexiones sobre el instrumental que me parece adecuado para abordarlo. Por razones de competencia restringiré el alcance temporal de esas reflexiones al “largo siglo XIX” de la historia europea, que en el estudio de la secularización iberoamericana permite incluir las reformas borbónicas y pombalinas y los dos “umbrales de laicización” que Jean Baubérot propuso para el caso francés y en parte para la Europa latina.² Ese modelo, que obviamente no puede aplicarse automáticamente al caso de nuestro continente – como ocurre con cualquier otro-, me parece sugerente para nuestra reflexión en esta etapa de nuestros estudios sobre la historia de la secularización en el siglo XIX. Me permito disentir con la autorizada lectura de Fortunato Mallimaci – con quien por lo demás coincido plenamente – al proponer que los dos umbrales de Baubérot pueden relacionarse con el que instalan las revoluciones de independencia y con el que inauguran los procesos de laicización a caballo de los siglos XIX y XX.³ Creo que los modelos y los conceptos son herramientas, no artículos de fe,

y que por lo tanto se los usa mientras sirven y cuando no se buscan otros, pero parte de nuestro trabajo consiste en discutir su pertinencia y utilidad.

En primer lugar trataré de explicar mejor la idea del carácter religioso de una disidencia que con diferentes alcances y grados de violencia simbólica o material ataca la religión, y expondré el alcance que poseen algunos conceptos que son clave en mi trabajo de investigación. Seguidamente intentaré aportar algunas observaciones sobre los vínculos entre disidencia religiosa y procesos de secularización, para finalmente analizar los dos umbrales de secularización latinoamericanos del largo siglo XIX centrándome principalmente en el caso argentino.

El carácter religioso de la disidencia religiosa

Los discursos y las prácticas críticos del culto instituido y hegemónico, de sus agentes, de sus valores y de sus definiciones doctrinarias disputan espacios de legitimidad dentro del campo religioso, entendido como relación de fuerzas entre los agentes y las instituciones implicados en la lucha por la producción, la reproducción, la conservación y la difusión de los bienes de salvación. Entablan una disputa en torno a un capital específico que posee valor en el interior de ese campo también específico “y que sólo es convertible en otra especie de capital en determinadas condiciones”.⁴ La heterodoxia disputa ese capital a la ortodoxia. El anticlericalismo, como cuestionamiento del clero en sí o de su tendencia a monopolizar el capital religioso, actúa movido por su misma lógica. La blasfemia y la iconoclasia requieren ser interpretadas como expresiones religiosas en tanto que formas de relación con lo sagrado comparables a las que la antropología ha detectado en otros pueblos, que se vinculan con las divinidades a través de la burla, la violencia verbal y la amenaza.⁵

En determinadas condiciones, dice Bourdieu, el capital religioso puede ser convertido en otro tipo de capital. Por ejemplo, en capital político. Así, el anticlericalismo ha jugado un papel importante, por momentos fundamental, en procesos como la construcción del Estado o la consiguiente de ciertas políticas. Pero estudiar el anticlericalismo como mero fenómeno político conduce a resultados erróneos, porque no puede ser leído en esa clave sin verse despojado de la carga simbólica que lo anima y de la lógica que le proporciona inteligibilidad. La violencia ritualizada de la iconoclasia o de las “parodias litúrgicas” – los agresores de las iglesias que se revisten de los paramentos litúrgicos y tal vez posan para una fotografía con cálices y copones en las manos- resulta irracional cuando se la interpreta mera “máscara” de conflictos políticos o socio-económicos.

Esa incompreensión se ve reflejada en la insistencia con que dirigentes de los partidos o grupos republicanos, liberales o de izquierda, a caballo del cambio del siglo XIX al XX,

trataron de convencer a sus seguidores – a menudo con poco éxito – de que el verdadero enemigo no eran la religión ni el clero, sino la burguesía y el capitalismo. A menudo esos mismos partidos y grupos encontraron en el anticlericalismo un lenguaje más comprensible y dotado de una mayor capacidad de movilización que el de la política. Porque los discursos religiosos no son una mera expresión de problemas de otro orden que se manifiestan a través de ellos de manera subrepticia. Poseen su propia lógica y su autonomía, a pesar de que el estudio de sus manifestaciones es inescindible del lugar que ocupan los actores dentro del orden social y de las relaciones políticas de poder dentro de una sociedad dada.⁶ La historia de la Argentina contemporánea está jalonada de actos de violencia sacrófoba que han sido analizados desde la lógica política y que requieren de una mirada desde la de la religión. El primer hecho de magnitud es el ataque al Colegio del Salvador el 28 de febrero de 1875.⁷ El último, el de los incendios de iglesias que tuvieron lugar el 16 de junio de 1955 en el marco del conflicto entre Iglesia Católica y peronismo.⁸

Anticlericalismo, religión, secularización

La disidencia religiosa en el siglo XIX acompañó y apuntaló el proceso de secularización porque el lugar de la religión y la autoridad de la Iglesia no podían ser cuestionadas sino en la misma arena y con la misma lógica que regía la gestión del capital en juego. Esa disidencia contribuyó a modelar el catolicismo decimonónico, a adaptarlo a los procesos políticos, económicos y culturales que transformaron a las sociedades iberoamericanas. A partir de la relación dinámica y conflictiva entre ortodoxia y crítica, el catolicismo y su Iglesia adquirieron una nueva fisonomía y la religión pasó a ocupar otro espacio en la vida colectiva y en las conciencias de los individuos. Es a esas transformaciones a las que me refiero con el concepto de secularización. Hoy cuenta con amplio consenso la idea de que ella no implica la desaparición de la religión, sino su adaptación, su reformulación en otros términos. En palabras de la socióloga Danièle Hervieu-Léger,

La “secularización” de las sociedades modernas no se resume [...] en el proceso de evicción social y cultural de la religión con el que comúnmente se la confunde. Combina, de manera compleja, la pérdida del dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma.⁹

La “pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos” se traduce en pérdida de la autoridad religiosa sobre una sociedad progresivamente autónoma en sus valores y comportamientos. La secularización refiere en parte a esa pérdida.¹⁰ El lugar de la religión en cada formación social, dice Bourdieu, se establece en algún punto ubicado entre dos

polos extremos: el *autoconsumo religioso* por un lado y la *monopolización completa* de la producción religiosa por parte de los especialistas, por otro.¹¹ En este plano, el proceso de secularización obraría en el sentido de “correr la marca” en dirección al autoconsumo y en detrimento del monopolio de los bienes de salvación. Pero la secularización implica también la recomposición de la religión en función de una paradoja que Hervieu-Léger considera inherente a la modernidad:

... la secularización no es la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas que es preciso suscitar para que exista como tal.¹²

Esas esperanzas constituyen el *ethos* de la modernidad, su “principio activo”. Las sociedades modernas están proyectadas hacia el futuro, hacia la realización de una utopía superadora de las restricciones de la realidad efectivamente vivida en el presente. En la distancia que media entre limitaciones presentes y utopía futura se despliega el terreno de desarrollo de las representaciones religiosas en las sociedades modernas. “La modernidad ha abolido la religión (en cuanto sistema de significaciones y motor de los esfuerzos humanos), pero crea al mismo tiempo la oportunidad de una utopía que en su misma estructura es afín a una problemática religiosa de la plenitud y la salvación”.¹³

La religión no desaparece, se adapta, se recompone, se relocaliza. En el siglo XIX se registran menos fiestas religiosas públicas, menos ordenaciones sacerdotales y menos donaciones a instituciones religiosas; el arte comienza a preferir los temas profanos, el anticlericalismo arrecia, los libros religiosos son superados cuantitativamente por las novelas y relatos de viajeros, entre otros muchísimos indicadores. Sin embargo, otras creencias asimilan parte de sus valores, significados y funciones, deviniendo de ese modo, al menos en cierto sentido, religiosas. Pero además las creencias –núcleo de las definiciones sustantivas- se han perdido menos de lo que las primeras formulaciones de la teoría de la secularización a caballo de los siglos XIX y XX supusieron. La caída de la participación en las funciones del culto o en la vida sacramental es sólo un indicador -entre muchos otros- de cambios en las prácticas que no necesariamente revelan pérdida de las creencias religiosas y de los referentes sagrados.

La religión es algo que la gente se lleva a casa. La transmisión de cualquier mensaje religioso implica complejos procesos de recepción que comportan a su vez, necesariamente, procesos de reinterpretación.¹⁴ Por otra parte, sobre todo en el catolicismo, el proceso de comunicación del mensaje religioso busca introyectar la legitimidad de la autoridad eclesial en laicos a los que simultáneamente busca excluir de la gestión de los bienes religiosos. La conservación del monopolio de los bienes de salvación y del

poder simbólico de la autoridad religiosa depende de la capacidad de la Iglesia para lograr que aquellos que están excluidos de ellos – los laicos – reconozcan la legitimidad de ese dominio.¹⁵

La distancia entre Iglesia docente e Iglesia discente, enfatizada por el concilio tridentino, se consolidó ulteriormente durante el siglo XIX en relación con el proceso de centralización del poder que denominamos de “romanización”, que conoce momentos de aceleración en determinados momentos de la historia de la Iglesia – querrela de las investiduras, Concilio de Trento, Concilio Vaticano I- y que conllevó a la vez una mayor clericalización de la vida religiosa. En Buenos Aires son los obispos elegidos y nombrados directamente por la Santa Sede – Mariano Medrano (1834-1851), pero sobre todo Mariano Escalada (1855-1870) – los que avanzan eficazmente en la reforma de la Iglesia local en clave tridentina: Medrano impone a todos los clérigos el uso del hábito talar, Escalada crea definitivamente el seminario, obliga a todos los clérigos a frecuentar sus aulas como condición para recibir la ordenación *in sacris*, sustituye a todos los empleados laicos de la catedral – incluidos los músicos – por clérigos

En el mismo sentido obra el proceso de centralización de la autoridad religiosa. En el catolicismo decimonónico las tendencias centrípetas, la concentración del poder en la cadena jerárquica que reconoce en su punto más alto la autoridad del Papa y desciende a través de las diferentes gradaciones del poder sacerdotal, conviven con otras centrífugas, propias de configuraciones anteriores más plurales, más dialógicas en el ejercicio de la autoridad y más descentralizadas en el terreno litúrgico y devocional. El galicanismo eclesiástico de los siglos XVIII y XIX, que Roma intentará a toda costa erradicar -con mucho éxito- abrevia, más que en los libros, en la realidad de Iglesias locales acostumbradas a funcionar muy autónomamente. De allí que sea más fuerte en las áreas marginales del imperio, como el Río de la Plata colonial. Pero el proceso de romanización no podía seriamente pretender eliminar por completo esos márgenes de autonomía disciplinaria y litúrgico-devocional.

Dada esa imposibilidad, la Iglesia ha debido usar de una cierta flexibilidad en las relaciones internas a la jerarquía y en las que median entre clero y laicado, así como asumir una actitud relativamente tolerante hacia expresiones religiosas divergentes de las propuestas por la normatividad universal, otorgando concesiones a la llamada “religión popular”. Este concepto ha sido objeto de críticas, en principio porque implica pensar la religión en dos niveles, el de la “elite” y el del “pueblo”, sin una clara definición, por otra parte, de lo que se entiende por “elite” y por “pueblo”. Las formas de religiosidad a las que alude – procesiones, novenas, culto de imágenes de relevancia local- son a menudo compartidas por sectores sociales muy diferentes, por pobres y ricos, por letrados e ile-

trados, por gentes de las ciudades y gentes de las campañas, por gentes pertenecientes a diferentes castas o grupos étnicos. Por otra parte, el concepto implica la adopción de una mirada clerical, letrada, de la religión ajena, a la que con un dejo despectivo se encasilla como “popular”, que significa a la postre “desviada”. Es la mirada desaprobatoria del obispo que contempla expresiones religiosas diferentes de las prescritas y las interpreta como producto de la “ignorancia” de quienes están desprovistos de la formación necesaria para gestionar los bienes de salvación. “La superstición”, decía Eugen Weber, “es la religión de los otros”.¹⁶ ¿Qué significa exactamente “popular”? Si refiere a los estratos sociales subalternos, hay que señalar que las expresiones religiosas llamadas “populares” son, como llevamos dicho, socialmente compartidas. Más aún: demasiado a menudo las autoridades observan que las prácticas que desean erradicar surgieron en las élites y luego se han difundido hacia “abajo”. Si refiere a los laicos, hay que decir que frecuentemente se trata de prácticas compartidas por el clero local.

El concepto de religión local que utiliza William Christian en sus obras sobre la religiosidad en tiempos de Felipe II tiene la virtud de superar esos inconvenientes y dar cuenta de una pluralidad religiosa propia del catolicismo – en particular en las sociedades de antiguo régimen – sin incurrir en juicios de valor.¹⁷ El concepto propone pensar la religión local como la religión efectivamente observada, resultante de esa tensión entre cultos locales y normatividad universal que es propia del catolicismo, como fruto de las transacciones entre especialistas de la religión y laicos – de diferentes orígenes sociales y culturales – que no pueden ser desprovistos por completo de su capacidad para recrear permanentemente la religión.

Las persistencias devocionales en el plano local constituyen un desafío al intento de monopolización del capital religioso porque los laicos conservan cuotas de poder religioso que tácitamente consideran no delegado en la jerarquía. En palabras de Bourdieu:

toute pratique ou croyance dominée est vouée à apparaître comme *profanatrice* dans la mesure où, par son existence même et en l’absence de toute intention de profanation, elle constitue une contestation objective du monopole de la gestion du sacré, donc de la *légitimité* des détenteurs de ce monopole: et, de fait, la survivance est toujours une résistance, i. e., l’expression du refus de se laisser déposséder des instruments de production religieux.¹⁸

La contestación del monopolio eclesiástico enfrenta en algunos casos a laicos y clérigos; en otros, al clero y al laicado locales, por un lado, y por otro a las autoridades civiles y eclesiásticas que intentan imponer las prácticas prescritas por las fuentes de normatividad universal.¹⁹ Las relaciones conflictivas entre normatividad y prácticas constituyen el campo de disputa entre los especialistas de la religión y los laicos excluidos de la gestión

de los bienes de salvación, pero también entre religión local y normatividad externa. Un ejemplo rioplatense lo ilustra de manera transparente. En 1784 el obispo de Buenos Aires, el franciscano peninsular Sebastián Malvar y Pinto, se decide a erradicar del coro catedralicio la práctica ancestral de rezar las antífonas y los *Gloria Patri* de pie, lo que da lugar a un interesante y prolongado conflicto que termina dirimiendo el virrey y en el que estaban en juego diferentes modelos eclesiológicos. La discusión enfrenta a diferentes sectores del clero (el obispo, su familia y algunos sacerdotes porteños contra el cabildo eclesiástico) en torno a la prevalencia de la normatividad universal (el ceremonial romano) y la práctica local (la costumbre).²⁰ Otro ejemplo de la misma época y protagonizado por el mismo obispo muestra a los feligreses laicos de Gualeguay (actual Provincia de Entre Ríos) en la defensa de su santo patrono tradicional, que ellos mismos han elegido, contra las pretensiones del prelado de imponerles a San Sebastián, su protector personal.²¹ En ninguno de los dos casos cabe hablar de “religión popular”: en el primero es nada menos que el cabildo eclesiástico el defensor de las prácticas locales contra el intento de monopolización episcopal; en el segundo encontramos rebelados contra el obispo a vecinos de las más diversas condiciones sociales.

Si el anticlericalismo alcanzó mayor relevancia y difusión en el mundo católico que en el protestante no es sólo a causa del desigual peso político y económico de la Iglesia Católica y de los protestantes, sino debido al hecho de que la fisura entre clero y laicado, Iglesia docente e Iglesia discente, está sancionada en el catolicismo nada menos que por un sacramento y ha sido objetivada en símbolos y prácticas, desde el uso del hábito talar y la tonsura hasta el celibato eclesiástico y la prohibición de las actividades “profanas” a los clérigos. El monopolio de la gestión de los bienes de salvación que propone esa fisura, la sujeción de los laicos y la represión de las manifestaciones religiosas locales, son el humus del que nace la contestación anticlerical. Contestación que no por casualidad es característica del cristianismo y en particular del catolicismo: el mensaje cristiano remite a textos potencialmente críticos de la autoridad religiosa y del monopolio por parte de ella de los bienes de salvación.

Umbrales de secularización

Vetas de disidencia religiosa subterráneas afloran a la superficie toda vez que la debilidad de los dispositivos de control coloniales lo permite. En una región marginal como el Río de la Plata, en zonas escasamente pobladas de sus vastas campañas, la presencia de las autoridades eclesiásticas y civiles es raquítica, irregular, intermitente, incapaz de garantizar la vigencia de las leyes de la monarquía católica. La geografía eclesiástica coincide por lo general con la de los avances del poblamiento; la capilla primero, la

parroquia después, surgen como consecuencia de la expansión territorial y demográfica. Pero el avance se realiza sobre el “desierto”, sobre inmensidades que es preciso recorrer a caballo, donde una morada dista leguas de toda otra. La Iglesia en esas condiciones es una “Iglesia de frontera” con características propias.²² Allí la religión no brilla por su ausencia, pero las prácticas están sometidas a un escaso control y la socialización religiosa suele quedar reducida al “cumplimiento de Iglesia” que obliga a confesarse y comulgar para la Pascua. A veces, ni siquiera eso. Las distancias y la escasa densidad de población dificultan el acceso al templo y difuminan el factor de la condena social de quienes incumplen las prácticas prescritas. Sin embargo, esas condiciones explican sólo en parte el que las tasas de cumplimiento del precepto pascual sean bajas en algunas zonas: esas “negligencias” son importantes en plena ciudad de Buenos Aires, donde en 1769 se crean seis nuevas parroquias con el objeto de lograr un mayor control sobre las prácticas religiosas de una población que no cesaba de crecer. En una de esas nuevas parroquias el cura detecta en 1770 “...Ciento y Catorce Almas, que no havian cumplido con la Igllesia en aquel año, como lo havian acostumbrado por otros muchos los mas de ellos; estando ignorantes de los Misterios necesarios, para Salvarse...”²³ Quince años más tarde el problema persiste: en 1785 los curas de San Nicolás y de La Piedad elevan las largas listas de “los individuos desus respectivas Feligresias que en este año no han cumplido con el precepto de la Yglesia sin embargo delas repetidas reconvenciones”.²⁴ Ambos curas insisten en la contumacia de los rebeldes. El de San Nicolás “advierde que dhas personas están muchas veses requeridas” y “que el año pasado, y demas precedentes, jamas há resultado que alguno halla venido á cumplir con la Igl.a”. El de La Piedad suscribe afirmaciones similares. Si a esa resistencia pasiva agregamos los no pocos casos de blasfemias y de agresiones físicas contra imágenes y sacerdotes, debemos concluir que nuestra imagen de la sociedad colonial debe hacer un sitio a esa veta de irreligiosidad o de rebeldía religiosa mal contenida por los mecanismos de control hispanos. Los estudios sobre la Inquisición no bastan, porque el porcentaje de casos que llegaron a sus tribunales es ínfimo en relación a los que quedaron registrados en otras instancias judiciales eclesiásticas y civiles.

Ello explica que la presencia del fenómeno anticlerical sea detectable muy tempranamente tras las revoluciones de independencia, aun antes de la década de 1820, cuando el liberalismo conoce sus primeras formulaciones serias. Está muy presente, por ejemplo, en los ejércitos revolucionarios: el General José de San Martín tuvo que imponerle al que lo acompañó en el cruce de los Andes un reglamento que castigaba con la pena de muerte y con mutilaciones horrendas a quienes atentasen contra símbolos religiosos o contra sacerdotes. Se lo advierde también en el teatro: en el Río de la Plata insurrecto se pusieron en escena obras como *El triunfo de la naturaleza* de Vicente Pedro Nolasco da Cunha,

Cornelia Bororquia de Luis Gutiérrez o *La muerte de Sócrates*, atribuida a Voltaire, de alto – a veces altísimo – voltaje anticlerical.²⁵

La disidencia religiosa que estaba presente *in nuce* en las rebeldías inorgánicas del período colonial adquiere consistencia en el marco del primer umbral de secularización que abren las revoluciones. El contexto post-revolucionario confiere a esa contestación la legitimidad de que hasta entonces había carecido. El proceso de cambio estructural -político, económico y cultural- legitima las posturas críticas hacia el clero, hacia la Iglesia y tal vez hacia la religión, y permite de tal modo su emergencia. En otros términos, no es el liberalismo quien crea o introduce el anticlericalismo en la Iberoamérica decimonónica; no es en el siglo XIX que nace la contestación de la autoridad eclesiástica sobre la base del cuestionamiento de la idoneidad, la santidad y la fidelidad al Evangelio de quienes la detentan. El proceso revolucionario independentista primero y la construcción del Estado nacional después cobijan antiguos rencores porque encuentran en ellos un haz de discursos eficaces para adaptar la religión al contexto de secularización que esos cambios inauguran. El “discurso liberal” decimonónico echa mano de esas vetas antiguas de protesta para apuntalar un proceso político, el de la construcción del Estado nacional, y un proceso económico, el de la incorporación de la economía local al mercado capitalista mundial. Ambos procesos requieren de la formación de una esfera pública y de una sociedad política autónomas del poder eclesiástico, así como de la liberación de recursos – tierra, capitales, mano de obra- necesarios para el desarrollo de una economía local capaz de insertarse satisfactoriamente en el naciente mercado capitalista.

Los discursos anticlericales decimonónicos amalgaman lo antiguo y lo nuevo en un abanico muy amplio de posturas. En las décadas de 1820 y 1830 prevalecen las críticas orientadas a desmontar los privilegios y autonomías de las órdenes religiosas defendiendo su reforma por parte del gobierno y de la autoridad diocesana, a la que se considera que los frailes deben ser sometidos. Esa veta suele combinarse eficazmente con otras dos: una es la del recelo hacia la Santa Sede, que comienza por entonces a actuar en el continente a través de representantes diplomáticos y de delegados apostólicos, en defensa de la autonomía de la Iglesia local; otra es la denuncia del despotismo eclesiástico en discursos sobre el pasado colonial que pintan con tonalidades sombrías la conquista de América y la acción de instituciones represivas como la Inquisición. En todos esos registros se reclama velada y tal vez explícitamente la preeminencia de las autoridades religiosas locales – el “clero ilustrado” – y de las civiles -sobre la base del patronato- por sobre las prerrogativas de los regulares y de Roma. En las décadas centrales del siglo esos registros se ven opacados por un antijesuitismo militante que se alimenta de la “batalla del jesuitismo” que Edgar Quinet y Jules Michelet protagonizaron en Francia en 1843 y de textos de vasta

circulación como *El judío errante* de Eugèn Sue. En ninguno de estas variantes el anticlericalismo dispara contra la religión, ni contra la Iglesia, ni siquiera contra el clero en sí: el blanco son los eclesiásticos “fanáticos”, acusados de defender la monarquía contra la república, el conservadurismo contra el liberalismo, el oscurantismo contra la ciencia, la tradición hispana contra el progreso al que están destinadas las antiguas colonias americanas, el despotismo romano contra la libertad de la Iglesia local.

Tres modelos de secularización posibles surgen en este primer umbral y dan origen a dos matrices de disidencia religiosa. Uno de esos modelos es el intransigente romano, que niega que el patronato que reclaman los gobiernos patrios sea inherente a la soberanía y lo concibe en cambio como mera concesión pontificia. Propone al catolicismo como religión oficial y a la Iglesia como “sociedad perfecta”, es decir, reconocida como entidad jurídicamente equivalente al Estado, que le debe su protección en tanto que estado católico. Los llamados “derechos de la Iglesia” son los que hacen a su independencia e incluso a su superioridad frente al poder civil, tal como el alma es superior al cuerpo en el ser humano individual. De allí su independencia respecto de la autoridad civil y su sola sujeción a la Santa Sede. En este modelo los límites de la tolerancia son los que señala a cada paso la prudencia: el Estado católico no puede reconocer el derecho a la libertad de conciencia de los individuos, ni puede permitirles a las comunidades disidentes celebrar el culto públicamente, sino imponerles el respeto de la religión oficial. ¿Por qué sería éste un modelo de secularización, si remite a una configuración casi teocrática del poder? Porque a pesar de ello comparte el implícito supuesto de que la secularización es un dato de la realidad que ha llegado para quedarse. La defensa de los “derechos de la Iglesia” implica que Iglesia y Estado son dos realidades no sólo distintas, sino también necesariamente diferentes. No se trata ya de la antigua distinción entre jurisdicción civil y jurisdicción espiritual, sino de dos entidades separadas por una distancia que la Iglesia misma desea conservar para salvaguarda de su independencia.

Otro modelo, heredero de tendencias galicanas antiguas reformuladas en clave republicana, adquiere en algunos casos tonalidades josefinistas en concomitancia con la construcción del Estado revolucionario: el catolicismo es reconocido como religión oficial y la Iglesia se reorganiza como un segmento religioso del Estado en construcción. El patronato es concebido como inherente a la soberanía del pueblo, no como concesión pontificia. La religión adquiere los matices de culto comunitario republicano. En la catedral de Buenos Aires las banderas tomadas en los campos de batalla se cuelgan a lo largo de la nave central durante los oficios religiosos más importantes. El ciudadano hereda, en este esquema, algunas de las connotaciones religiosas del súbdito. El otro religioso se identifica con el extranjero, a cuyas comunidades se confieren estatutos específicos

de tolerancia civil que contemplan la autorización para celebrar el culto en sus propias capillas, a veces a puertas cerradas, otras de forma pública. Adverso a las pretensiones de la Santa Sede y sus partidarios, este modelo orientado a moldear la sociedad política da forma a una disidencia religiosa antirromana de gran peso en el primer umbral de secularización, porque acompaña y apuntala la formación del Estado.

Un tercer modelo gana espacios a partir de la década de 1820 y sobre todo en la siguiente en medios intelectuales y políticos: es el de la libertad religiosa, que postula la más radical ruptura entre la figura del ciudadano y la del creyente. Iglesia y Estado son dos entidades que no sólo deben diferenciarse: deben ser, además, absolutamente independientes entre sí. La presencia de otras comunidades creyentes no puede sino beneficiar al catolicismo, que en una situación de “mercado desregulado” deberá esforzarse para conservar la lealtad de sus fieles. La libertad de conciencia se conjuga con la paridad de oportunidades para todos los grupos, con exclusión de aquellos que puedan socavar la moral y las costumbres o debilitar la fidelidad política debida al estado. En Buenos Aires, en ocasión de las controversias en torno al tratado comercial con Gran Bretaña en 1.825, el sacerdote Julián Segundo de Agüero escribe una serie de artículos anónimos en el periódico *El Nacional* defendiendo las argumentaciones de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, la neutralidad del Estado y la libertad e igualdad de todos los cultos. Adverso al relativo monolitismo que en diferentes claves presuponen o postulan los dos modelos precedentemente descriptos, este modelo liberal da forma a una disidencia religiosa antiunanimista, orientada al desarrollo de una sociedad civil plural.

Estos tres modelos, estas tres matrices de pensamiento, suelen encontrarse en la práctica combinados en diferentes proporciones en los discursos político-religiosos del primer umbral de secularización. Los hombres públicos del siglo XIX suelen oscilar entre el modelo galicano y el propiamente liberal. A menudo defienden el modelo galicano para pensar las relaciones Iglesia-Estado – el plano de la sociedad política –, mientras expresan sus convicciones liberales en el terreno de la sociedad civil. A vces defienden las prerrogativas romanas sobre la Iglesia católica local y denuncian el patronato como anacrónico, mientras promueven el reconocimiento de la libertad de conciencia individual. Lo que ninguno pone en duda es la importancia fundamental de la religión para la preservación del orden social y a menudo la de la Iglesia como agente civilizatorio. La religión, más allá de las consideraciones teológicas, es imprescindible para “contener las pasiones” y conservar intactos los lazos sociales, incluidos los familiares.

Los procesos de secularización obran de manera compleja sobre la religión, sus prácticas, sus concepciones y sus autoridades. Decir que actúan en detrimento de ellas puede ser demasiado simple. Las nuevas esferas – la política, la economía, la cultura, el cono-

cimiento- se autonomizan de la religión, en el sentido de que pierden sus referentes sustantivamente religiosos – por ejemplo, la figura del ciudadano pierde las connotaciones religiosas que poseía la del súbdito de la monarquía católica-. Pero además se conforma una esfera propiamente religiosa que no existía en el Antiguo Régimen y que la relación dinámica con esas otras esferas secularizadas contribuye a modelar. En el plano institucional, antes – cronológica y lógicamente – que un enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia se verifica un proceso de construcción de la Iglesia por parte del Estado y de la Santa Sede, a veces en consuno, otras en abierta discordia, pero con un objetivo similar: la institucionalización y la centralización.

Lo que se denomina Iglesia en época colonial no es una institución. Los historiadores de la religión colonial utilizan a menudo expresiones como “Iglesia” o como “institución eclesiástica” de manera equívoca. En el período hispano el término “Iglesia” refiere en primer término a una jurisdicción espiritual distinta -pero no separada- de la secular, y de ninguna manera a una institución, sino a una pluralidad de corporaciones dotadas de gran autonomía, sólo aunadas por su sujeción en los papeles al Papa y en los hechos al monarca. Suelen estar sujetas, además, a vínculos de patronazgo que las atan a determinadas familias de la elite. La corona interviene activamente en las orientaciones teológicas y pastorales y las familias lo hacen en la toma de decisiones en su calidad de patronas, fundadoras o benefactoras. No existe un “sujeto Iglesia” capaz de establecer objetivos propios, y estrategias para alcanzarlos, con independencia de la corona. Es la monarquía la que establece a cada paso, y más en el siglo XVIII que en los anteriores, los objetivos y las estrategias de las diferentes corporaciones que actúan en la jurisdicción espiritual, que no constituye una esfera religiosa autónoma. Los monarcas, a través de sus agentes – virreyes, audiencias –, intervienen en las disputas teológicas y establecen la agenda que han de respetar las autoridades eclesiásticas, a las que desde luego se consulta, pero que carecen de la autonomía necesaria para que pueda afirmarse que integran una institución – en el sentido de organización –. Las familias que ejercen el patronato aportan recursos – en dinero y en especies, en “vocaciones”, en administradores y síndicos- y toman decisiones, controlan las cuentas y por supuesto tienen peso a la hora de elegir a las autoridades. Un ejemplo entre tantos: el monasterio de las Catalinas de Buenos Aires, que perteneció al Dr. Dionisio de Torres Briceño y a sus descendientes. Uno de ellos, Vicente Morón, hablaba de “mi combento” al referirse a la comunidad.²⁶ Y tenía razón, porque el control no era sólo nominal: la familia tenía derecho, por ejemplo, a elegir a algunas de las religiosas.²⁷ Los historiadores han heredado del siglo XIX una concepción de las relaciones entre poder secular y espiritual marcado por las disputas entre Estado e Iglesia de la segunda mitad de esa centuria, cuando los primeros trabajos historiográficos referidos

al tema proyectaron hacia atrás esos conflictos con el fin de conferirles una genealogía que los explicase y un pasado que legitimase las posturas de su presente.²⁸

En el siglo XIX la autonomía de las esferas que se están secularizando depende de la constitución de una esfera religiosa y de una institución que la administre. Las reformas eclesiásticas que tienen lugar en algunas áreas del antiguo imperio obran en ese sentido. La tendencia es a reducir a la unidad la pluralidad de poderes eclesiásticos coloniales, colocando a la cabeza de una institución centralizada – ahora sí – al ordinario diocesano, a cuya autoridad por lo general se someten los conventos masculinos y femeninos, las cofradías y hermandades, las instituciones de caridad y de enseñanza y otras. Se delimita una esfera de acción para la religión, despojándola del carácter ubicuo que poseía en época colonial, y se la institucionaliza, a menudo en estrecha dependencia del Estado en proceso de conformación. Roma comparte ese afán institucionalizador, pero cuestiona el esquema patronal heredado de la colonia. Cuando la Santa Sede irrumpe en la vida iberoamericana en las décadas de 1820 y 1830, encuentra en algunos casos el trabajo hecho y el conflicto se entabla con el poder civil en torno al problema del patronato, no en relación a las antiguas autonomías, que ya no pueden seguir siendo defendidas. Hay entonces un tácito acuerdo entre poder político local y poder romano en torno a las conveniencias de la centralización; lo que se discute es quién controlará la institución así conformada. La disidencia religiosa antirromana y antiunanimista apuntalan estos procesos complejos en los que están en juego el lugar que han de ocupar lo sagrado en la vida colectiva, los márgenes para la acción del clero en sus diferentes expresiones y del Estado en sus varios niveles – márgenes delimitados por la acusación de “indebida injerencia”, oportunamente esgrimida –; las formas, los canales y los ámbitos de colaboración entre esferas relativamente autónomas; la definición y el lugar del “otro religioso”. Por otra parte, la institucionalización de la Iglesia implica su separación, su autonomía respecto de las familias de elite que hasta entonces incidían en la vía de “sus” conventos, hermandades, santuarios, parroquias. La centralización es, en este sentido, expropiación, no tanto de bienes cuanto de funciones: Iglesia y sociedad se diferencian progresivamente. En adelante las familias de elite podrán ser donantes y benefactoras de instituciones religiosas que ya no serán “suyas”. Esta escisión entre Iglesia y sociedad constituye un factor de primer orden para comprender el anticlericalismo del siglo XIX, enemigo de un clero y de una Iglesia crecientemente alejados, irreconocibles, encerrados en normas y códigos cada vez más opacos hacia el exterior.

Puede concebirse un segundo umbral de secularización a partir de los procesos de laicización a que da lugar la construcción de Estados nacionales a partir de la década de 1870 y principalmente en la de 1880. Se pone el acento ahora en otro aspecto de la secula-

rización: el de la laicización entendida como emancipación de las instituciones políticas y civiles respecto de las instituciones religiosas. La construcción de un orden laico implica la formulación de valores, convicciones y utopías de carácter secular, capaces de proporcionarle una legitimidad propia sobre la base de ideas de la trascendencia desprovistas de carácter confesional.

Este segundo umbral conlleva un nuevo modelo de secularización, al tiempo que la disidencia religiosa adquiere tintes anticlericales más vastos. El nuevo modelo combina – a veces de manera inestable y oscilante – un registro laicista, centrado en una fidelidad al Estado nacional que adquiere connotaciones trascendentes, con la defensa a ultranza de la libertad religiosa en sentido cosmopolita. La pluralización del campo religioso se concibe como una necesidad tan perentoria como la construcción de un Estado laico que ha de ser neutro pero a la vez eficaz en la tarea de proyectar la nacionalidad hacia un nuevo horizonte de trascendencia, el del progreso científico.

En un artículo animado por un optimismo desarmante, el periódico argentino *La República* pinta en 1870 al siglo XIX “rodeado de la humanidad entera que le aplaude y bendice” y a la ciencia moderna “rodeada de todos los atributos de una santa de la vieja leyenda – la palma de la paz oprimida contra el corazón y la aureola luminosa en torno de su noble cabeza”. La transferencia de sacralidad es clara, el lenguaje y los símbolos de la religión se funden en un molde secular: “si los libros apocalípticos hubieran de interpretarse alguna vez de nuevo por nuevos Santos Padres, los futuros Leibnitz, tal vez encontrarían el símbolo de la ciencia moderna en aquella mujer vestida de luz, coronada de estrellas, que huella al dragón negro y mal intencionado”.²⁹ Abocada al sagrado combate por el progreso, la ciencia adquiere la figura de la Inmaculada Concepción y aplasta al “dragón negro” empeñado en retrotraer la civilización decimonónica a las tinieblas medievales.

En este segundo umbral de secularización la tradición regalista defensora del patronato tiende a veces a opacarse y tal vez a sacrificarse en las aras de un Estado relativamente neutro, mientras cobra mayor peso el discurso plenamente liberal de la libertad religiosa como derecho individual y la pertenencia a las Iglesias como elección voluntaria. La religión se reorganiza: se transfiere a la lealtad patriótica, al culto laico de la ciencia, a la defensa de la autonomía individual, a la identidad de clase. En defensa de esta autonomía se despliegan los más encendidos ataques contra las “ingerencias” del clero en la vida personal y familiar. De allí que sea inevitable el choque con un catolicismo que en su formulación tridentina ha reafirmado la idea de que la salvación humana requiere no sólo de la fe sino también de las obras y que por ende se ha propuesto a sí mismo como espíritu tutelar de la moralidad personal y colectiva. Del siglo XVI al XIX la confesión católica

ha ido poniendo el acento, de manera creciente, en los aspectos morales de su prédica, no sin el beneplácito de los poderes civiles, que han favorecido esa tendencia en la búsqueda de una adaptación funcional de la Iglesia a los requerimientos de la construcción de la ciudadanía y de las necesidades que impone el disciplinamiento social. Pero en el segundo umbral de secularización el Estado laico se considera capaz de ofrecer una moral también laica, inspirada en valores seculares como la lealtad a la patria o el progreso científico de la humanidad. La laicidad se considera capaz de crear su propio cielo. La dualidad de derechos – civil y canónico – que persiste en la regulación del orden colectivo en los países católicos resulta insostenible; las “intrusiones” del clero en la vida pública colectiva o en la vida familiar se consideran intolerables.

La crítica de las órdenes religiosas, del “jesuitismo”, de las “ingerencias indebidas” de Roma en la vida eclesiástica local, es decir, la denuncia de los “malos clérigos”, deja paso a un cuestionamiento más general del clero como intermediario entre la tierra y el cielo y como detentor del monopolio de los bienes de salvación. De allí que cobre tal fuerza la crítica de la confesión como práctica religiosa. Es sencillo –advierte Bourdieu – el paso de la denuncia de la mundanidad de la Iglesia y de las costumbres corrompidas del clero – sobre todo de las altas dignidades eclesiásticas – a la contestación del sacerdote como administrador de la gracia sacramental y a las reivindicaciones de una democratización total del “don de la gracia”. Por ejemplo, a la supresión de la intermediación eclesiástica con la sustitución de la confesión, y de las compensaciones que la Iglesia tiene el derecho de imponer al pecador como detentora del monopolio del sacramento de la penitencia, por la expiación voluntaria.³⁰

El confesionario se denuncia como espacio en el que las mujeres y en particular las niñas sufren la influencia maligna del clero. El cura accede a cuanto ocurre puertas adentro en la familia para intervenir en la vida privada, tal vez para dividir a padres e hijos, para sembrar la discordia entre los esposos. De allí que las denuncias de casos de sollicitación estén a la orden del día. En el número del 20 de febrero de 1896 de *La voz de la mujer. Periódico comunista-anárquico*, aparece un relato firmado por “Luisa Violeta” en el que se expone el relato supuestamente autobiográfico de un caso de sollicitación en la parroquia de La Piedad de Buenos Aires. El artículo exhorta a los padres a que eviten que sus hijos asistan a la iglesia y sobre todo al confesionario, donde “esos infames buscarán de corromperlos y hacerlos servir de pasto para sus lúbricas pasiones”. Así lo demuestran el relato de “Luisa Violeta” y el caso que recientemente ha tenido lugar en la iglesia de San Ponciano de La Plata, donde el “*bandido de sotana*” violó en su celda a dos niñas “de cortísima edad”. Abonan la idea otros casos similares que la autora cita en el número 5 del 15 de mayo. El confesionario es el instrumento que los curas –“asquerosos reptiles”,

“bandidos, ladrones y asesinos protegidos por sus hermanos la *Autoridad* y el *Gobierno*”-utilizan para sacrificar a las mujeres “en aras de sus apetitos carnales” en nombre de Dios, del perdón “y de tantas otras farsas que ellos han inventado para cometer impunemente sus fechorías”. En lugar de asistir a la iglesia y al confesionario las niñas deben estudiar la cuestión social. Así comprenderán que la anarquía “es la única idea verdadera de la emancipación proletaria, en donde desaparecerán todas las injusticias sociales y empezará una nueva era de *paz, armonía, libertad, progreso y amor*”.³¹

En 1919 el periódico *Germinal*, órgano del Centro Socialista de Santa Rosa, por entonces Territorio Nacional de La Pampa, publica el artículo anónimo “El confesionario”, en el que se intenta responder a la pregunta de “¿Qué rol desempeña esa jaula especie de garita que la Iglesia llama Confesionario...?” La primera respuesta es que la práctica de la confesión auricular no tiene ningún tipo de asidero en las Sagradas Escrituras. Posteriormente “notando la Iglesia cierta indiferencia entre sus adictos, y temiendo que sus crímenes fuesen descubiertos y con ellos perdiera su soberanía, estableció la confesión práctica en abierta oposición con el buen sentido y con la doctrina de Cristo”. Nuevamente el confesionario sigue vinculado a la mujer como canal del clero para lograr la división y el control de la familia. La historia demuestra que por medio de la confesión el clero se apoderó de la voluntad de la mujer, cuya naturaleza más impresionable que la del hombre, horrorizada al escuchar los terribles sufrimientos a que se exponían en el infierno los incrédulos, confesaba cándidamente los secretos del hogar, traicionando la fé de su esposo; y engatusada por las promesas falaces de esos verdugos, caían en la celada que le tendían y entregaban su inocencia y su entera familia a la Iglesia que hacia de ellas lo que mejor le convenía.

¿Por qué “esa jaula” se encuentra siempre “en el rincón más solitario de la casa de Dios”? no es la voluntad de impedir que los indiscretos puedan observar o escuchar la confesión del prójimo, sino la de ocultar la “blasfemia horrenda” del

...rubor que cubre las mejillas de las beatas que allí acuden en busca de palabras *consoladoras* a sus amores perdidos. Para que ninguno pueda notar la palidez y la vergüenza que cubren el rostro de esas tiernas niñas que salen espantadas de esa garita pestilente donde un hombre cínico acaba de enseñarle el camino del mal.³²

La hipocresía y la inmoralidad del clero se contraponen a la moralidad de los hombres que construyen la nación, el futuro igualitario y el progreso. En esta perspectiva los matices se desdibujan y el enfrentamiento se polariza entre una laicidad y una religión que discursivamente resultan incompatibles y excluyentes, aunque en los hechos compartan una serie de valores. El temor de los riesgos de un excesivo cosmopolitismo y de la acción de los “maximalistas” permitirá en breve advertir y poner de relieve ese acervo compartido.

Pero antes de que ello ocurra, la polarización permite que la protesta anticlerical adquiriera, en algunos casos al menos, ribetes de violencia sacrófoba hasta entonces desconocidos. En Buenos Aires el crescendo de la oposición entre catolicismo y anticlericalismo -convencidos ambos de estar librando una guerra en la que está en juego la salvación de la humanidad - se confunde en 1874 con las lides políticas tras la fallida revolución del Bartolomé Mitre contra el gobierno nacional presidido por Nicolás Avellaneda, a cuya gestión se acusa de connivencias con el clericalismo. El arzobispo León Federico Aneiros, figura muy discutida por la opinión pública liberal, milita en las filas del oficialismo y ocupa una banca como diputado nacional. Esa coyuntura política altamente conflictiva se enrarece ulteriormente por la decisión del arzobispo de devolver la iglesia de San Ignacio a los jesuitas y a los mercedarios su antiguo convento, lo que suscita no pocas resistencias incluso dentro del clero. En la segunda mitad del año la agitación anticlerical se intensifica y el 28 de febrero de 1875 tiene lugar un mitin organizado por logias masónicas y otras asociaciones, como el Club Universitario, el Club General Belgrano y el Club Clemente XIV – de elocuente denominación-. Súbitamente, enardecida por la artillería pesada de los discursos de los oradores, la multitud deja el teatro y se dirige a la Plaza de la Victoria – hoy Plaza de Mayo –, donde se desencadena un ataque contra el palacio arzobispal al que siguen el perpetrado contra la iglesia de San Ignacio y finalmente el saqueo e incendio del Colegio del Salvador. Los detenidos acusados de participar de los hechos son mayoritariamente argentinos –no extranjeros, como buena parte de la prensa de la época sostiene- y de extracción social humilde.³³

La violencia sacrófoba se vuelve a manifestar en la historia argentina en diferentes momentos. En 1880 es asesinado en Buenos Aires el sacerdote Tomás Pérez y en Santa Fe un grupo de estudiantes agrede al obispo José María Gelabert.³⁴ En 1901 es saqueado y profanado en esa misma provincia el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe.³⁵ En 1919, durante los disturbios de la Semana trágica, son agredidas varias iglesias de Buenos Aires.³⁶ En 1955 las tensiones de larga data entre la Iglesia Católica y el gobierno de Juan Domingo Perón derivan en conflicto violento, con el saqueo e incendio de las iglesias del centro de Buenos Aires. La polarización que introduce el segundo umbral de secularización crea, en esas coyunturas, condiciones favorables para que las expresiones más radicales del anticlericalismo, nutridas por el aporte de diferentes tradiciones, se manifiesten como acciones colectivas de violencia ritualizada. En 1874 los atacantes agreden el palacio arzobispal, contiguo al templo catedralicio, sin que éste reciba una pedrada. En el trayecto que recorre luego la columna de manifestantes hasta el Colegio del Salvador tampoco atacan otras iglesias muy cercanas: pasan a dos cuadras de San Miguel, a una de San Nicolás y a dos de La Piedad, todas iglesias en manos del clero secular. Sí hay en

cambio un intento de ataque a la parroquia de San José de Flores, porque se encuentra en ella el arzobispo. En síntesis, la agresión se dirige contra las autoridades y órdenes involucrados en el conflicto: el arzobispo, los jesuitas, los mercedarios. También contra símbolos que para los atacantes son emblemáticos de la “opresión clerical” y del “jesuitismo”: oramentos litúrgicos, confesionarios, y sobre todo imágenes, especialmente las característicamente jesuitas como el Sagrado Corazón y los santos de la Compañía –San Ignacio, San Francisco Javier-, contra las que embisten con particular saña.

Un protagonista de los enfrentamientos entre católicos y peronistas de 1955 recuerda que el domingo precedente a los incendios un grupo de militantes peronistas agredió verbalmente a los jóvenes católicos que custodiaban la catedral acusándolos de “fariseos” y amenazándolos con expulsarlos del templo como Jesús había hecho con los mercaderes³⁷. Tampoco en esta ocasión las iglesias son agredidas sin una determinada lógica: los templos incendiados son los del centro de la ciudad, identificados con el “catolicismo oligarca”, mientras las parroquias de los barrios salen indemnes a la furor del “cristianismo peronista”.

Aunque ambos episodios están estrechamente relacionados a conflictos políticos, requieren de un estudio de sus connotaciones religiosas para ser correctamente comprendidos. El estudio de la disidencia religiosa y de la secularización exige una mirada que exceda los marcos estrechos del análisis político y de los enfrentamientos entre Iglesia y Estado, entre masonería e Iglesia, entre clero protestante y clero católico, que se revelan conflictos más puntuales, menos estructurales de lo que creemos si observamos la historia de la disidencia religiosa en términos de larga duración.

Notas

* Professor do Instituto de História Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. e-mail: distefanoster@gmail.com.

¹ DAVIE, Grace, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford. Brasil Blackwell, 1994; HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, Bayard, 2003.

² BAUBÉROT, Jean, Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía. In BASTIAN, J.-P. (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 94-110.

³ MALLIMACI, Fortunato. Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. In BLANCARTE, R. J. (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México. El Colegio de México, 2008, pp. 239-262.

⁴ BOURDIEU, Pierre. *Cuestiones de Sociología*. Madrid, Istmo, 2000, pp. 113-114. Del mismo autor, *Genèse et structure du champ religieux*. *Revue Française de Sociologie*, XII-3, 1971, pp. 295-334.

- ⁵ RUIZ, Manuel Delgado. “La antirreligiosidad popular en España”. In Álvaro Santaló et al., *La religiosidad popular*, Barcelona, Fundación Machado/Ed. Anthropos, 1989, v. I, pp. 499-512 y sobre todo *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Humanidades, 1992. También debemos a su pluma *Las palabras de otro hombre: anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnik, 1993.
- ⁶ ROSA, Susan & KLEY, Dale Van. Religion and the Historical Discipline: A Reply to Mack Holt and Henry Heller. *French Historical Studies*, v. 21, n. 4, 1998, pp. 611-629.
- ⁷ Sobre el episodio véase G. Furlong, *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Tomo II: 1868-1943, Primera Parte, Buenos Aires, Colegio del Salvador, 1944, pp. 72-125; RAMALHO, J. M. La Comuna en Buenos Aires. Dimensión de la crisis anticlerical de 1875, *Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional*, Tomo II, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1977, pp. 415-433; C. Bollini, *¿Quién incendió la Iglesia?*, Buenos Aires, Planeta, 1988; H. Sabato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, cap. 8. “Un episodio violento”.
- ⁸ CAIMARI, L. *Perón y al Iglesia Católica...*; L. Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999; S. Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Tandil: Instituto de Estudios Histórico-Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso”, 2001.
- ⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento. México*, Ediciones del Helénico, 2004, p. 37.
- ¹⁰ CHAVES, Mark. Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*. v. 72, n. 3, 1994, pp. 749-774.
- ¹¹ BOURDIEU, Pierre. *Génesis et structure* du champ religieux. *Revue Française de SocioLogie*. Vol. XII, 1971, p. 305.
- ¹² HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularización y modernidad religiosa. *Selecciones de Teología*. v. 26 n° 103, julio-septiembre de 1987, p. 227.
- ¹³ Idem, p. 225.
- ¹⁴ BOURDIEU, op. cit., p. 314.
- ¹⁵ Idem, 322.
- ¹⁶ WEBER, Eugen. Religion and Superstition in Nineteenth-Century France. *The Historical Journal*. v. 31, n. 2, 1988, pp. 399-423. Sobre el concepto de superstición puede verse *The Religion of fools? Superstition Past & Present* Edited by S. A. Smith and A. Knight, *Past & Present Supplement* 3, 2008, donde se lo observa desde variadas perspectivas y en diferentes contextos históricos.
- ¹⁷ CHRISTIAN, William. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea, 1991.
- ¹⁸ BOURDIEU, op. cit., p. 309.
- ¹⁹ Idem, p. 322. “La contestation de la monopolisation du monopole ecclésiastique par une fraction du clergé rencontre les intérêts anticlericaux d’une fraction des laïcs et conduit à une contestation du monopole ecclésiastique en tant que tel”. La dinámica del campo religioso radica justamente en esas relaciones potencialmente conflictivas: “les relations de transaction qui s’établissent sur la base d’intérêts différents entre les spécialistes et les laïcs et les relations de concurrence qui opposent les différents spécialistes à l’intérieur du champ religieux constituent le principe de la dynamique du champ religieux et, par là, des transformations de l’idéologie religieuse”, Idem, p. 313.
- ²⁰ DI STEFANO, Roberto. Poder episcopal y poder capitular en lucha: los conflictos entre el obispo Malvar y Pinto y el cabildo eclesiástico de Buenos Aires por la cuestión de la liturgia. *Memoria American.a*. n° 8, 1999, pp. 67-82.
- ²¹ SEGURA, Juan José. *Tomás de Rocamora: soldado y fundador de pueblos*. Nogoyá, s/e, 1987, pp. 136-138.
- ²² DI STEFANO, Roberto. *El púlpito y la plaza: Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, 1ª parte. Sobre la religión en el mundo rural rioplatense puede verse también BARRAL, María Elena. *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

- ²³ Archivo General de la Nación (AGN), IX 6-7-4, carta del obispo Antonio de la Torre de 5 de agosto de 1771.
- ²⁴ AGN IX 31-4-6, expte. 442: “Los Curas de Sn Nicolas y la Piedad pasando una relacion delos individuos que no han cumplido con la Comunion Pascal” [1785].
- ²⁵ DI STEFANO, Roberto. El púlpito anticlerical: Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro porteño postrevolucionario (1814-1824). *Itinerarios, Anuario del Centro de Estudios “Espacio, Memoria e Identidad”* (CEEMI), Universidad Nacional de Rosario, Año 1, n. 1, 2007, pp. 183-227.
- ²⁶ AGN, Sucesiones 7259: Testamentaría de Juan de Narbona, 1750.
- ²⁷ Sobre la dependencia de las instituciones eclesiásticas de la corona y de los vínculos de patronazgo con familias de elite véase la primera parte de Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*
- ²⁸ DI STEFANO, Roberto. En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX: El caso del Río de la Plata. Takwá. *Revista de Historia*, México, Universidad de Guadalajara, Año 5, n. 8, otoño de 2005, pp. 49-65.
- ²⁹ La República, 25 de enero de 1870, “1870”.
- ³⁰ BOURDIEU, op. cit., pp. 324-325.
- ³¹ *La voz de la mujer*. Periódico comunista-anárquico, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1997, pp. 75-77.
- ³² *Germinal*, órgano del Centro Socialista de Santa Rosa, La Pampa, 13 de marzo de 1919.
- ³³ Los datos sobre la composición nacional, etaria y profesional de los detenidos en H. Sábato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos aires, 1862-1880*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1998, pp. 244-245.
- ³⁴ AUZA, N. T.. *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981, p. 21.
- ³⁵ Archivo del Arzobispado de Santa Fe, “Parroquia de Guadalupe, I: 1822-1946”, edicto de monseñor Agustín Boneo de 16 de mayo de 1901, ff. 34-35v.
- ³⁶ BILSKY, Edgardo. *La Semana Trágica*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984, p. 72 y 87; MALLIMACI, Fortunato. “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, In AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires, Cehila/Centro Nueva Tierra, 1992, p. 244.
- ³⁷ FORENCIO, Arnaldo. *El año que quemaron las iglesias*, Buenos Aires, Pleamar, 1995.

PROTESTANTISMO E MODERNIDADE: OS USOS E OS SENTIDOS DA EXPERIÊNCIA HISTÓRICA NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA

*Lyndon de Araújo Santos**

Resumo

O protestantismo construiu-se historicamente na relação com a modernidade, seus pressupostos, enunciados, práticas e conquistas. É preciso, a partir da história cultural e história das religiões, buscar a historicidade destes termos e os contextos históricos dessa relação. Discutem-se autores que afirmaram a afinidade entre protestantismo e modernidade. No Brasil, deu-se o processo de implementação do protestantismo no contexto de modernização periférica, ao se constituírem usos e sentidos para a vivência da fé reformada, através de agentes sociais situados no campo religioso.

Palavras-chave

Protestantismo; Modernidade; História Cultural e das Religiões; Campo Religioso.

Abstract

The protestantism was built historically in the relationship with modernity, its bases, principles, practices and achievements. From the Cultural History and the History of Religions, it is necessary to search for the historicity of these terms and for the historical context of this relationship. There is a discussion about the authors who stated the affinity between protestantism and modernity. In Brazil, there was a process of implementation of protestantism in the context of peripheral modernization, when uses and senses to live the reformed faith were constituted, which happened through social agents from the religious field.

Keywords

Protestantism; Modernity; Cultural History and of Religions; Religious Field.

Introdução

As reflexões aqui apresentadas foram provocadas inicialmente quando da realização do simpósio da CEHILA no ano de 2007, em Juiz de Fora, MG, ao discutir as relações entre tradição e modernidade no campo religioso brasileiro. Desde então, decidi retomar uma temática por onde outros autores já haviam passado, inclusive alguns *clássicos*, mas com a intenção de contribuir de uma forma diferenciada e desde um ponto de vista do contexto religioso brasileiro. Parti da constatação de que este debate ainda é pertinente hoje e se apresenta sob outras formas, exigindo do historiador a articulação de instrumental teórico e metodológico que estabeleça alguns deslocamentos no olhar e na análise.

O passo seguinte foi ouvir os pares e as reações a respeito do texto, as quais, de alguma forma, foram incorporadas nas reflexões apresentadas no Congresso da ALER–Asociación Latino Americana para el Estudio de las Religiones, em julho de 2008, em Bogotá. O *produto final* aqui apresentado pareceu-me ainda *inacabado* e com flancos a serem explorados considerando as possibilidades de leituras e interlocutores. Isso porque o protestantismo como objeto de análise histórica no Brasil ainda está iniciando seus caminhos dentro do campo da história das religiões em diálogo com a história cultural e suas abordagens.

Um dos flancos ainda abertos para análise está na possibilidade de termos uma historiografia *protestante* no Brasil, não no sentido de um enquadramento apologético, mas de um conjunto de obras e autores que têm se preocupado com a historicidade deste movimento religioso e que, ao mesmo tempo, ocupe espaços de reconhecimento e legitimidade no campo historiográfico.

Por isso, antes de entrarmos propriamente na temática central deste artigo, abriremos uma *janela* para o debate sobre a historiografia protestante.

Historiografia Protestante

O termo *historiografia* nos remete a três aspectos iniciais. O primeiro é a existência de um conjunto de obras históricas que mantém certa coerência e continuidade sobre um determinado tema ou objeto, e cujo volume possui significado acadêmico. O segundo está na sucessão de gerações de pesquisadores que dialogaram entre si de alguma forma e que perpassaram não somente informações e conteúdos revistos, mas perspectivas teóricas e metodológicas diferenciadas formando uma possível linha interpretativa. O terceiro está na conquista de espaço e posição no campo acadêmico, no caso da historiografia brasileira, de visibilidade e legitimidade desta produção, manifestas em citações, publicações, participações em eventos.

Ao identificarmos o que seria uma possível *historiografia protestante* no Brasil, estes três aspectos não estão contemplados na sua inteireza. As obras que compõem um significativo acervo historiográfico sobre o protestantismo são esparsas, fragmentadas e descontínuas. Os seus principais pesquisadores necessariamente não dialogaram entre si, não fizeram parte dos mesmos círculos intelectuais e caracterizaram-se alguns pelo empreendimento pessoal isolado.

Por fim, o reconhecimento de uma historiografia protestante ou sobre o protestantismo no Brasil ainda está para se consolidar e conquistar sua maior visibilidade e legitimidade no campo acadêmico e historiográfico. Trata-se de uma produção ainda invisível, mas que desponta na medida em que produz textos e obras, e ocupa espaços através de simpósios temáticos, grupos de pesquisa e mesas redondas em eventos acadêmicos.

No entanto, é possível compreender a peculiaridade dessa historiografia a partir da própria historicidade dessa produção esparsa. Essa historicidade apresenta fatores que justificam e explicam a natureza da historiografia sobre o protestantismo no Brasil. A começar pelo interesse tardio pela pesquisa sobre os evangélicos num campo religioso histórica e hegemonicamente dominado pelo catolicismo e culturalmente marcado pelos cultos *afro*, com suas características marginais.

As religiões evangélicas sempre foram *diferentes* das práticas encontradas nas religiões tradicionais e fundadoras da identidade nacional, como o catolicismo e os cultos de origem africana. Assim como os cultos afro-brasileiros, os protestantes foram marginais ou marginalizados, mas sob outras condições históricas e sociais. No entanto, a visibilidade e adesão de setores das elites a esses cultos determinaram seu lugar de destaque anterior na cultura, na mídia e na própria academia. Os ramos protestantes estabelecidos no Brasil constituíram modos de ser ou identidades sociais peculiares ante a cultura mais ampla, geralmente de crítica a manifestações tradicionais dessa cultura misturada com a religiosidade sincrética ou hibridizada.

A importância do estudo sobre as igrejas protestantes ou evangélicas ganhou maior sentido e lugar no campo das ciências sociais nas últimas décadas, tendo em vista o seu crescimento, sobretudo os pentecostais e os neo-pentecostais. A inserção efetiva destes no campo político desde a constituinte de 1986 representou um novo tipo de ator político e social oriundo de uma religião periférica e minoritária, mas que alçava visibilidade com força através da mídia televisiva e da mudança das paisagens urbanas com seus templos e catedrais.

O episódio do “chute na santa” num programa de televisão em 1992 reacendeu preconceitos e acirrou controvérsias que, há muito, estavam presentes no cotidiano religioso brasileiro, mas que ganharam notoriedade pela cobertura dada pela mídia. Além disso, a

presença na paisagem urbana e rural de templos e outros prédios representaram mudanças estéticas nessas paisagens no transcorrer do tempo.

Pretendo destacar obras e autores que podem ser considerados constituintes de uma historiografia sobre o protestantismo no período das décadas de 1960 a 1980. Podemos construir um quadro comparativo destas obras e autores. O conjunto dessas obras constitui um primeiro estrato de textos formadores de uma historiografia sobre o protestantismo.

O período das décadas de 60 a 80 do século passado para o contexto evangélico representou profundas mudanças na sua configuração religiosa e institucional. As décadas da redemocratização traziam para a experiência evangélica oportunidades de expansão numérica e institucional, a afirmação das identidades denominacionais, a criação de uma entidade representativa frente à sociedade e ao Estado (Confederação Evangélica do Brasil - CEB) e a formação de uma intelectualidade própria e ecumênica.

Os reverses trazidos pelo golpe militar de 1964 redefiniram um quadro ideologicamente plural do contexto evangélico. Este se configurava em parte nos discursos teológicos progressistas que assimilava o instrumental analítico das ciências sociais e engajava-se na militância em movimentos sociais, e em partidos políticos. Mas esse contexto também se configurava na prática e nos discursos das lideranças, sediadas nos centros de poder eclesiásticos e institucionais alinhados aos rumos da ditadura militar, e com uma teologia fundamentalista.

Quadro 1 – Autores e Obras

Autor	Título	Ano de Publicação	Formação Acadêmica	Filiação Religiosa	Atuação Acadêmica
Henriqueta Rosa Fernandes Braga	<i>História da Música Sacra Evangélica no Brasil</i>	1961	Doutora em Música	Igreja Congregacional	Universidade do Brasil
Emilio Conde	História das Assembleias de Deus no Brasil	1960	-	Igreja Assembléia de Deus	-
Émile Léonard	<i>O Protestantismo Brasileiro – estudo de eclesiologia e história social</i>	1968	Doutor em História	Igreja Reformada da França	USP
Boanerges Ribeiro	<i>Protestantismo no Brasil monárquico</i>	1973	Teólogo	Igreja Presbiteriana	-
Davi Gueiros	O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil	1980	Doutor em História	Igreja Presbiteriana do Brasil	Universidade de Brasília

Alexander Duncan Reily	História Documental do Protestantismo no Brasil	1984	Doutor em História	Igreja Metodista do Brasil	Universidade Metodista de São Paulo
Antonio Gouvêa Mendonça	O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil	1995	Graduação em Teologia e Filosofia, Doutorado em Sociologia	Igreja Presbiteriana Independente	Universidade Metodista de São Paulo
Franz Leonard Schalkwijk	Igreja e Estado no Brasil holandês – 1630-1654	1986	Historiador e Teólogo	Igreja Reformada Holandesa	Centro Evangélico de Missões

Um traço dessa historiografia situa-se na preocupação comum com a explicação da totalidade da história do protestantismo ou de um ramo que o representava, tomado, às vezes como padrão histórico de todos os demais. Para esses autores, se o catolicismo apresentava-se como uma única igreja estruturada a partir da tradição, da hierarquia, dos dogmas e dos sacramentos, a religião protestante, apesar de sua configuração diversa, também apresentava as mesmas características de unidade.

Essa produção se caracteriza pela formação acadêmica, em sua maioria, de doutores com experiência de pesquisa efetuada com rigor metodológico e acurada utilização de fontes documentais, em que todos os autores possuíam uma filiação religiosa protestante, e, na sua maioria, os autores estavam vinculados a instituições de ensino superior.

A importância em compreender historicamente o campo protestante está na necessária avaliação do grau de participação dessa religião no processo civilizador, bem como o seu lugar no campo religioso e cultural mais amplo. Um reconhecimento em certa medida tardio porquanto a produção acadêmica e literária pouco enxergou a presença evangélica na cultura.

Esse reconhecimento redundava em estabelecer também o lugar e o papel do protestantismo – em sua complexidade eclesiástica, teológica e religiosa – na história religiosa brasileira. Basta lembrar que o catolicismo ibérico trazido e implantado no Brasil foi o da *contra-reforma*, pois, conquanto tenha impedido qualquer penetração reformada no período colonial, caracterizou-se pelo espírito reagente ao contexto europeu das guerras religiosas entre protestantes e católicos.

Neste sentido, a pergunta pelas relações entre o protestantismo e a modernidade retorna com relevância, quando tentamos compreender o processo histórico de sua inserção e desenvolvimento no Brasil, considerando as peculiaridades deste processo.

Protestantismo histórico face à modernidade

Algumas questões surgem ao considerarmos a temática e o título. A primeira seria o que entendemos por protestantismo *histórico*. A segunda qual seria a vinculação do protestantismo à modernidade, precisando-se definir o que seja o termo *modernidade*. E, por fim, de qual protestantismo estamos nos referindo: o praticado na Europa e nos Estados Unidos ou o latino-americano e brasileiro.

Cada uma destas questões exigiria reflexões específicas, pois elas retomam o necessário exercício de decifração dos sentidos das categorias utilizadas por nós historiadores, muitas vezes tomadas como consagradas ou dadas como naturais. Em outras palavras, nossa temática evoca ao debate em torno dos próprios usos que os historiadores fazem dos termos tomados como resolvidos ou naturais. Tal questão se coloca necessária, bem sabemos, pelo fato de que estes usos já pré-definem entendimentos e compreensões que condicionam qualquer conclusão a *posteriori*.

Desde já, portanto, proponho um caminho de retomada desta discussão já realizada por outros fóruns, qual seja percebermos historicamente quais foram os usos da relação entre protestantismo e modernidade, tanto quanto ou mais do que a relação em si. Trata-se de uma temática já debatida com certa intensidade, mas o que aqui nos interessa é a mudança das lentes através das quais se podem enxergá-la, um debate que atravessa a história cultural religiosa brasileira e se apresenta, em nossos dias, com outras formatações e perguntas sobre a afinidade entre a fé evangélica e as modalidades do capitalismo na América Latina e no Brasil.

Um dos caminhos para escapar dos condicionamentos que as noções já impõem ao objeto está na compreensão da historicidade destes termos.² Entendemos que tanto protestantismo como modernidade não foram entidades que pairaram acima das situações sociais concretas, antes se mostraram através das instituições, dos discursos, dos enunciados e dos agentes sociais.

Trata-se de marcos mais abrangentes que englobam realidades complexas. Valer-se dessas palavras como totalidades históricas contínuas, substanciais e orgânicas implica em ignorar a multi-dimensionalidade de processos social e historicamente engendrados. Tanto quanto as contradições inerentes aos acontecimentos, as possibilidades de suas interpretações impõem critérios e rigores maiores por parte dos historiadores e de historiadores da religião.

De um lado, temos uma corrente religiosa denominada *protestantismo* que se configurou no conjunto das mudanças e transformações culturais do mundo ocidental a partir do século XVI. Ela se manifestou em diferentes espaços, temporalidades, segmentos,

conjunturas, práticas, estratégias, discursos e ações por parte de agentes sociais distintos e com distintas vivências religiosas e culturais.

Renuncia-se, aqui, ao ponto de partida que toma o protestantismo em sua totalidade e unicidade, coerência e substancialidade, um movimento cuja essência trans-histórica o conduziu às formas históricas que se apresentam até hoje. Tanto quanto um deslocamento teórico verifica-se um deslocamento metodológico no trato com o objeto de estudo.

O protestantismo nasceu na ruptura com o modelo de cristandade europeia, católica e romana. Esse modelo de cristandade, entretanto, era relativamente homogêneo na sua estrutura política e eclesiástica, mas o cristianismo vivido no cotidiano era plural na sua dinâmica social, resultado do encontro de diferentes matrizes culturais e religiosas. O advento da Reforma no século XVI acentuou e formatou uma nova conjuntura para esse caldo cultural e religioso, híbrido e multicultural, forjado desde os séculos iniciais da cristianização definitiva da Europa entre os séculos VI e IX d. C.

A ruptura política e teológica com um centro de poder eclesiástico mais europeu que universal, a Igreja Católica Romana, detonou um processo de fragmentação permanente, paralelo e concorrente com o processo de secularização do ocidente. A Reforma correspondeu aos anseios sociais da conjuntura da virada dos séculos XV e XVI, tanto das massas como das camadas emergentes da burguesia e da aristocracia estabelecida.³

Por outro lado, nos deparamos com outro termo – modernidade – que não se resume a um projeto específico e harmônico de civilização, mas a um processo civilizatório permeado de contradições, descontinuidades, inflexões e manifestações complexas.⁴ Falar de modernidade nos remete ao exercício crítico relativo aos usos dessa noção no passado em distintas filiações, atores e lugares, quais sejam, a economia, a cultura, a ciência e a tecnologia, o estado, a religião, os intelectuais, a literatura, além de outros campos.

Entendemos a modernidade como um conjunto não unívoco de posturas, ideologias, procedimentos, convicções, crenças e transformações, que moldaram, em parte, a cultura ocidental, as quais constituíram uma ordem moderna favorecedora de setores produtivos.

Portanto, a filiação entre os dois termos, por mais que estejam evidentes nos últimos séculos precisa ser matizada e retomada a partir de deslocamentos de como se coloca o problema para a história. Sobretudo, a compreensão dos modos como os protestantes construíram a sua religiosidade na sociedade brasileira insere reflexões críticas das maneiras como protestantismo e modernidade foram entrelaçados.

Dialética do sagrado na modernidade

Alguns autores afirmam a afinidade *ontológica e genética* desse protestantismo com a modernidade e, conseqüentemente, com o capitalismo, sendo uma das forças históricas propulsoras desse sistema econômico no ocidente. A ênfase no indivíduo, a livre interpretação das escrituras, a autonomia das congregações, as teologias liberais ou as teologias justificadoras das relações entre igreja e estado moderno, o liberalismo do pensamento econômico, a ruptura com as tradições medievais, a confiança na razão iluminada pela revelação foram elementos que convergiram para o advento da ordem moderna.

Outros elementos como a racionalidade litúrgica e o enxugamento do mistério (sagrado ou místico) por essa mesma racionalidade teriam contribuído para o processo de secularização engendrado no ocidente. A racionalidade econômica teria recebido o influxo de uma ética particular calvinista a fim de proporcionar o devido acúmulo primitivo de capital, processo fundamental para o desenvolvimento do capitalismo⁵

Perry Anderson⁶ reduziu o protestantismo a um movimento “político de convulsiva energia”, um rebaixamento social dos picos culturais atingidos anteriormente através de figuras como Maquiavel, Michelangelo, Montaigne ou Shakespeare que não deveriam ser reproduzidos. A reforma foi um movimento político de convulsiva energia, desencadeando guerras e conflitos civis, migrações e revoluções na maior parte da Europa. A dinâmica protestante era ideológica, impelida por um conjunto de crenças ferozmente ligadas à consciência individual, resistente à autoridade tradicional, devotada ao literal hostil aos ícones.⁷

A Reforma produziu seus próprios pensadores radicais, de início teológicos, depois mais aberta e diretamente políticos: de Melanchthon ou Calvino a Winstanley ou Locke. Foi uma insurreição contra a ordem ideológica pré-moderna da igreja universal.⁸

Ernst Troeltsch⁹ compreendeu a participação indireta do protestantismo na configuração da modernidade que obedeceu a processos anteriores ao advento da religião reformada. Os efeitos imediatos do protestantismo aconteceram no âmbito da religião que, por sua vez, se estendeu à vida cultural de forma a plasmar essa dimensão, mas distinta desta. Colocou o protestantismo como orgânico na modernidade, mas não como força criadora direta de suas formas e pensamentos. Num sentido mais efetivo esteve ligado à essência religiosa do espírito moderno. Uma participação indireta na constituição da modernidade.¹⁰

Essa leitura do protestantismo consagrada e reproduzida sem o devido cuidado e crítica precisa ser repensada, a partir dos processos históricos na sua dinâmica complexa. Não estamos nos contrapondo ao pensamento weberiano que percebeu, com acuidade, as

relações entre a racionalidade religiosa e as racionalidades econômicas historicamente engendradas. Estamos, outrossim, refletindo sobre as interpretações sedimentadas a partir de leituras feitas em Max Weber.

Em primeiro lugar é preciso perguntar se Weber intentava responsabilizar única e diretamente o protestantismo pelo advento do capitalismo e da modernidade. Ao invés disso, Weber como historiador da cultura, percebeu as relações entre racionalidades das distintas esferas da sociedade enquanto condição histórica, ao se compararem as religiões em outras épocas e suas formas de vida econômica. Ele aponta para um tipo comparativo de história cultural das religiões.

Em relação à associação imediata e mecânica entre protestantismo e capitalismo é preciso atentar para duas afirmações de Fernández-Armesto:

Se o protestantismo, no seu aspecto mais lucrativo, não era particularmente austero, em seu aspecto mais radical era, no fundo, anti-capitalista. Os homens e levellers (niveladores) da Quinta Monarquia, os Irmãos Morávios e os Shakers estavam longe de disseminar a ética capitalista, em sua ênfase na igualdade e nos bens comuns. (...).

O protestantismo, em suas formas mais radicais, tinha tanta probabilidade de se desenvolver para o socialismo quanto de justificar o capitalismo. As primeiras comunidades socialistas, arduamente constituídas pelos idealistas do século XIX, inseriram-se numa longa história de utopias provincianas criadas por fanáticos religiosos.¹¹

Um dos movimentos mais dinâmicos oriundos da Reforma, o anabatismo, precisa ser identificado em sua historicidade e em suas inadequações ao curso da modernidade e ao próprio capitalismo. O historiador Christopher Hill apontou um conjunto de tradições populares na Inglaterra que conjugavam o ceticismo materialista, o anticlericalismo, a noção da presença de Cristo em cada fiel e “a tradição separatista de oposição a uma Igreja oficial, aos dízimos que sustentavam seus ministros e ao sistema de clientela”.¹²

As doutrinas anabatistas foram abraçadas na Inglaterra e na Suíça pelas parcelas mais baixas da população que alimentavam um “velho ódio” contra os seus superiores. Os separatistas formularam uma concepção eclesiástica a partir do ambiente político conturbado e das tentativas de controle da ordem por parte dos grupos dominantes na sociedade. As questões políticas eram mediadas pelas questões teológicas e vice-versa, tais como o pagamento voluntário dos ministros e a não separação deles para com a massa dos crentes, a defesa da tolerância, a repulsa à censura eclesiástica e a toda forma de jurisdição eclesiástica, pouca importância aos sacramentos tradicionais.

Esse radicalismo dos inúmeros grupos separatistas arrefeceu-se com o tempo, tornando as *seitas* mais distantes das questões políticas e voltadas para si mesmas, enfim, mais sectárias.¹³ Passaram a desempenhar um importante papel assistencialista aos pobres

das suas comunidades, juntamente com um controle maior do comportamento individual dos seus membros. “Os radicais não esperavam mais virar o mundo de cabeça para baixo: competiam entre si, desesperadamente, à medida que iam se adaptando a esse mundo. As seitas se tornaram sectárias”.¹⁴

Em segundo, é possível perguntar se, historicamente, as formas de protestantismo nascidas dentro da ordem moderna, ao invés de reafirmá-la em seu destino secularizador, estava contraditoriamente reduzindo o sagrado a um lugar onde essa mesma modernidade não poderia desfazê-lo. Em outras palavras, ante o processo inexorável de secularização sentido pelas várias esferas sociais, certas formas de cristianismo procederam a deslocamentos na direção de garantir a permanência do sagrado numa ordem cada vez mais anti-religiosa.

Mais do que manter uma tradição contrária à modernidade, mas ao mesmo tempo incorporando seus instrumentos, a pergunta é se, sob algumas formas históricas, religiosas e culturais, a filiação à modernidade representou um processo de guarda de um núcleo sagrado através dos mesmos mecanismos utilizados por essa modernidade. Tem-se, portanto, uma dialética desse sagrado na ordem considerada moderna.

Dessa forma, compreende-se, por exemplo, o advento do pentecostalismo no início do século XX. Não sei se poderíamos tipificá-lo como moderno, pré-moderno ou pós-moderno, mas tão somente como a irrupção deste sagrado sob formas e circunstâncias diferenciadas. As camadas populares e empobrecidas dos centros urbanos, ressentidas dos efeitos perversos dessa ordem moderna, tanto na esfera econômica como na religiosa, proporcionaram meios de se tornarem sujeitos a partir da propriedade de carismas, da experiência direta com o sagrado e da construção de outras identidades sociais e religiosas. Ora, bem sabemos os desdobramentos anteriores do movimento pietista com sua ênfase nos sentimentos – idealista e romântico – criaram as condições para o surgimento das formas pentecostais.

O contexto formado com a chegada de imigrantes europeus aos Estados Unidos, a criação das classes trabalhadoras na nascente indústria automobilística americana e os preconceitos raciais e de classe compuseram com igual intensidade às tradições e vivências religiosas protestantes populares.

Uma terceira constatação dessa afinidade com a modernidade parte dos quadros teológicos e institucionais estabelecidos, sem dar conta das formas alternativas e mesmo heterodoxas de vivências religiosas no protestantismo. Nesse sentido, as experiências históricas de movimentos messiânicos e milenaristas de recorte protestante,¹⁵ o movimento pietista com suas variantes e, principalmente, para nós na América Latina e no Brasil, o pentecostalismo apontam para essas vivências que não se enquadram de todo na afini-

dade direta entre protestantismo e modernidade. É possível, no entanto, constatarem-se projetos, discursos, organizações e práticas como modernas, mas as vivências religiosas apontam para outras dinâmicas mais complexas.

A percepção das contradições e dos contrapontos entre protestantismo e modernidade, mais do que as afinidades tidas como naturais, contrapõe o pensamento de intelectuais que pensaram o protestantismo dentro dessa mesma ordem moderna. O que queremos dizer é que, se há afinidade entre protestantismo e modernidade ela não se dá de forma natural e congênita, mas a partir de construções históricas, religiosas e culturais específicas. Por outro lado, o historiador – da religião e da cultura – precisa distanciar-se dessa naturalidade dada e detectar as contradições e as discontinuidades. Sendo assim, no interior do pensamento de intelectuais podemos perceber reflexões – historicamente elaboradas – que auxiliam ou reforçam a idéia da afinidade e filiação.

Quero destacar um deles, Paul Tillich,¹⁶ teólogo e filósofo, mas que, como cientista social ou historiador, tomo-o como um intelectual do protestantismo. Na virada dos séculos XIX e XX e boa parte deste, Tillich, sendo herdeiro das tradições da filosofia alemã, articulou uma leitura do lugar desse protestantismo na modernidade. Alguns elementos do seu pensamento apontam para a compreensão não mecânica da religião como instituidora da modernidade nos seus termos estritos.

Para Tillich – como para Weber e Troeltsch, entre outros – o protestantismo é a religião da modernidade. É a religião do secular e da autonomia da cultura moderna: (...). Isso resulta da origem comum do protestantismo e do humanismo liberal nas correntes renascentista e iluminista. Os dois movimentos exerceram uma influência tão decisiva na formação da mentalidade moderna que Tillich chega a designar os quatro últimos séculos como “protestantes” ou “protestantes-humanistas”. Caracterizam-se pela luta comum a favor da autonomia do sujeito humano racional e contra toda heteronomia ou lei alheia.¹⁷

Higuet aponta para a aliança entre protestantismo e humanismo que resultou na identificação das estratégias comuns que tinham em resistir a aspectos culturais e religiosos pré-modernos, e na conformação de ideais burgueses de sociedade. No entanto, deixa-nos a percepção de que esse processo foi construído a partir de contextos históricos que precisam ser abordados criticamente nas suas discontinuidades.

No início, o protestantismo precisou de aliados para resistir às antigas autoridades. Acabou fazendo aliança com o humanismo, que tinha primeiro repudiado. Aos poucos, a crítica autônoma confundia-se com a crítica protestante: na exegese bíblica, na consciência histórica, na educação, no progresso científico, no ascetismo intramundano e nas atitudes ativistas. Pois o humanismo resistia às mesmas coisas que o protestantismo: os “mitos de origem” que caracterizavam a era pré-protestante ou católica e expressavam o sentido das relações humanas com as potências originárias ou criadoras da natureza e

da história. O humanismo revoltou-se contra o mito das origens em nome da humanidade autônoma e o protestantismo, em nome do espírito da antiga profecia e das doutrinas da predestinação e da justificação. A dicotomia sujeito-objeto e a perda do sentido da presença imediata das origens e das fontes criadoras da vida humana foram conseqüências não desejadas deste processo. A personalidade e a comunidade se tornaram simples coisas objetivas, perdendo o seu poder e a sua profundidade intrínseca. A mesma coisa acontecia com os produtos da tecnologia. O espírito da finitude autosuficiente – o espírito burguês – passou a dominar até na religião. A humanidade burguesa apresentou-se como a realização da idéia cristã de humanidade. Aliado do humanismo, o protestantismo não era mais que o aspecto religioso do capitalismo.¹⁸

Além de percebermos as descontinuidades, na construção de categorias teológicas como o *princípio protestante*, Tillich o compreendeu em atuação na história como o influxo para o *incondicional* e para a *preocupação última* que poderia ser negado pelas próprias formas históricas e institucionais desse protestantismo. O que a Reforma havia gerado estaria sendo negado com o desenvolvimento posterior do movimento reformado nas suas expressões institucionais. Tem-se uma suspeita das formas sociais e históricas posteriores que não representariam mais a sua legitimidade inicial.

Na relação entre revelação e cultura Tillich trouxe a perspectiva de que a religião encontra-se no centro da cultura. Este seria um dos elementos do seu pensamento que se distancia do diagnóstico comum do que sejam as relações entre religião e modernidade. Ao invés de detectar o fim da religião no processo de secularização, ele a percebeu no seu centro, não sob a forma institucional que se torna *demoníaca*, mas como a experiência com o incondicional presente na condição humana denominada cultura.¹⁹

Se a modernidade negou a religião, ela teve historicamente certas conformações religiosas que lhe deram sustentação. Por outro lado, se o diagnóstico de Tillich procede, a religião enquanto experiência com o sagrado na dita modernidade permaneceu num lugar central, mas não pela via institucional. O que pretendemos apresentar é a proposta de uma dialética entre o sagrado e a ordem moderna, uma dialética que encontrou certas configurações históricas nas vivências protestantes desse sagrado. Ao olharmos para a historicidade das experiências religiosas e culturais, perceberemos outros matizes que os colocados numa só perspectiva nas relações entre protestantismo e modernidade.

O histórico do protestantismo

Daí, ser necessário refazer o foco de interpretação do protestantismo como uma entidade homogênea que se transfigurou historicamente em partes, blocos ou tipologias (histórico, pentecostal, carismático, neo-pentecostal, etc). Ao invés de falarmos de *protestantismo histórico*, por exemplo, podemos inverter essa equação, mais do que um jogo

de palavras, e perguntar pelo histórico desse protestantismo e qual a sua relação com a ordem moderna. Dessa forma, a compreensão desse(s) protestantismo(s) com os discursos da modernidade numa dada conjuntura histórica nos ajuda a perceber tais vinculações, adesões, rupturas e distanciamentos.

Recortando ainda mais o olhar e inserindo uma pesquisa no contexto brasileiro como demonstração, como teria se constituído esse processo numa dada conjuntura de recomposição do campo religioso brasileiro que foram as décadas iniciais da república (1889-1910)?

Compreendemos que o campo religioso se re-configurou nas suas relações de força e hegemonias com o advento de uma república laica, com a separação entre igreja e estado e a ingerência da burocracia estatal na vida cotidiana dos cidadãos. Novos cultos inseriram-se nesse cenário urbano mais complexo e os tradicionais assumiram formatações diferentes. Referimo-nos aqui ao espiritismo, à umbanda e aos cultos afros menos sincretizados ou hibridizados²⁰.

Também a Igreja Católica preocupou-se em rearmar-se ante ao novo contexto de secularização e contestação de suas verdades. Essa condição aliava-se ao fato dela estar situada, ambigualmente, como forjadora histórica dos valores sociais e culturais desde os tempos coloniais e, agora, alijada do seu lugar central na esfera política. As lutas por representação e por classificação desse campo tornaram-se mais latentes, com a Igreja Católica deslocada, temporariamente, do centro do poder político de onde sempre articulou sua hegemonia religiosa e cultural.²¹

Não somente no âmbito discursivo, mas as próprias ações demonstraram o quanto as formas de protestantismo estabelecidas no Brasil pensavam-se vinculadas a um movimento inexorável de modernização e modernidade. Daí pensar-se os usos do protestantismo como aliado à modernidade, mais do que discutir sua vinculação substancial a essa dita modernidade, assim como a necessidade de analisarmos os enunciados, as práticas e as estratégias.

A exemplo disso, a palavra *progresso* enquanto enunciado e ideal de sociedade foi reproduzido pelo protestantismo, ao mesmo tempo e de outros modos que outros setores da sociedade contemporânea. As instituições evangélicas, as comunidades locais, as lideranças religiosas, as escolas, os seminários teológicos, os templos, as teologias, as publicações, as posturas ou os modos de ser, enfim, funcionaram como *ilhas de sentido* com suas identidades constituídas.

A oficialidade do discurso protestante oriundo das estruturas eclesiásticas e pára - eclesiásticas compunha-se de enunciados e de instrumentos afeitos à modernização e à modernidade, cujo destino seria o progresso econômico, moral, cultural e religioso. Deu-

se um processo que chamamos de protestantização, aqui colocado propositadamente em relação e como contraponto à romanização católica.

Compreendemos por protestantização o conjunto de usos e apropriações dos enunciados e dos instrumentos da ordem moderna, cuja finalidade era construir sentidos culturais e religiosos para os fiéis e os futuros adeptos. A protestantização foi o conjunto de práticas e de representações elaboradas por agentes sociais no esforço de ampliar os espaços da religião reformada.

Os seus agentes principais no Brasil utilizaram tanto os enunciados como os meios que a modernização dispunha. E isso para contribuir tanto para a redenção das almas como para o avanço da civilização dita moderna. A tecnologia e os meios de comunicação estavam a serviço da evangelização, assim como as novas pedagogias estavam afinadas com o avanço do progresso material e da formação de uma sociedade constituída de cidadãos cristianizados com os valores que pertenciam duplamente ao religioso e ao secular.²²

Estes agentes – missionários, pastores, colportores,²³ professores, intelectuais, editores, sociedades bíblicas, teólogos etc – conceberam estratégias de conquista de espaços nessa conjuntura favorável de expansão. Tais estratégias voltavam-se para a dimensão simbólica das representações nesse campo, afirmando que somente uma *nova* religião afinada com a modernidade seria capaz de superar o catolicismo responsável pelo atraso cultural e tecnológico do Brasil. A religião católica devia ser superada por outra mais dinâmica e capaz de produzir um verdadeiro espírito nacionalista.

Ora, esse discurso só poderia ser possível dentro do cenário formado pelo discurso da modernidade. As linhagens institucionais desse protestantismo re-significaram a teologia, a liturgia, a organização e a experiência religiosa para o ajuste necessário e estratégico na luta por representação simbólica.

Não estamos emitindo um juízo de valor acerca desse processo. Procuramos encontrar uma interpretação histórica a partir dos próprios entendimentos dos agentes sociais ou dos sujeitos protagonistas da protestantização, num momento de re-configuração do campo religioso e dos mecanismos de implementação da modernidade na sociedade brasileira.

Dessa forma, uma escola ao lado de cada igreja representava a dupla estratégia de conseguir adeptos e formar novos cidadãos, de evangelizar e de educar, de consolidar espaços urbanos e introduzir valores morais, religiosos e seculares, de protestantizar e de modernizar. Mudar o indivíduo através da conversão e da educação era o ponto de partida da modernização da sociedade, a adesão aos novos valores voltados ao trabalho, à ética e à família, além de instituir outras identidades sociais.

As contradições e as discontinuidades

Mas é preciso suspeitar da harmonia e da regularidade desse processo. O espaço entre os enunciados e as práticas representa questão fundamental para a história. Referimo-nos ao curso das apropriações e re-apropriações efetuadas pelos adeptos em suas visões de mundo e em seus contextos de vida imediata.²⁴ As variantes do tempo e das experiências no cotidiano possibilitaram outras conformações da religiosidade evangélica, muitas vezes distantes dos discursos oficiais.

O esforço despendido para formar o(s) *habitus*²⁵ evangélico(s) numa sociedade como a brasileira perpassou por reinvenções de sentidos da fé reformada. O discurso, a liturgia, a leitura, as relações comunitárias, a ética, os padrões de comportamentos e as posturas foram se sedimentando não sem reveses e resistências, releituras e adaptações e, talvez, nunca tenham se estabelecido de forma homogênea.

Daí ser necessário suspeitar da eficácia dessa afinidade entre protestantismo e modernidade, da eficácia das estratégias elaboradas pelos agentes principais da protestantização e dos resultados obtidos na vivência concreta da religiosidade. Por sua vez, a história da cultura e das religiões refaz a questão em torno da experiência histórica dos protestantismos nos contextos latino-americanos e brasileiro identificado por Jessé de Souza²⁶ como de uma *modernidade periférica*.

Em outras palavras, a história pergunta como se deram estes usos e sentidos da fé reformada, distante temporalmente de sua matriz do século XVI, numa conjuntura de modernização periférica. Pois, o que aqui tivemos, na América Latina e no Brasil, não foi nem *protestantismo* nem *modernidade* nas suas expressões históricas típicas européias. Enfim, resta-nos perceber a historicidade das ações da experiência religiosa e cultural, mais do que partirmos de categorias prontas e dadas acerca do protestantismo e da modernidade.

Notas

* Doutor em História, Professor do Departamento de História da UFMA-Universidade Federal do Maranhão.

¹ Texto apresentado no XII Congresso Latino Americano Sobre Religión y Etnicidad: Cambios Culturales, Conflicto y Transformaciones Religiosas, no Simpósio: Protestantismo y Realidad Latino-americana, promovido pela ALER – Asociación Latino Americana para el Estudio de las Religiones. Bogotá, julho de 2008. Ver também: MENDONÇA, Antonio Gouvea & VELASQUES FILHO, Prócoro. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1990. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo, Edims, 1995.

Obra baseada na Tese defendida em 1982 na USP para o grau de doutor em Sociologia.

² Utilizo o termo historicidade a partir de DOSSE, F. A história. São Paulo, EDUSC, 2003.

- ³ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo, Pioneira, 1989.
- ⁴ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungman, v.2, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- ⁵ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo, Martin Claret, 2001. WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3 ed. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UnB, 1994. WEBER, Max. *Textos selecionados*. Trad. Waltensir Dutra. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).
- ⁶ ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1999.
- ⁷ ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1999.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 2ªed. Trad. Eugenio Ímaz. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, 1958.
- ¹⁰ TROELTSCH, Ernest. *El protestantismo y el mundo moderno*. Trad. Eugenio Ímaz. México, FCE, 2005.
- ¹¹ FERNANDEZ-ARMESTO, Felipe & WILSON, Derek. *Reforma: o cristianismo no mundo 1500-2000*. Trad. Celina Cavalcante Falck. Rio de Janeiro, Record, 1997, p. 375.
- ¹² HILL, C. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1987. p. 51.
- ¹³ Idem. p. 356.
- ¹⁴ Idem. p. 358.
- ¹⁵ O movimento milenarista dos Mucker no Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XIX.
- ¹⁶ TILLICH, Paul. *A era protestante*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo, Ciências da Religião, 1992.
- ¹⁷ HIGUET, Etienne A. "Alguns aspectos do catolicismo brasileiro atual – Considerações a partir da visão da modernidade em Paul Tillich?". In: *Revista Eletrônica Correlatio*. n. 1 - Abril de 2002.
- ¹⁸ Idem, p.
- ¹⁹ TILLICH, Paul. *A era protestante*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo, Ciências da Religião, 1992. Também, do mesmo autor, ver *Teologia Sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli. 2 ed. São Paulo, Paulinas; São Leopoldo, RS, Sinodal, 1987. E ainda, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. Jaci C. Maraschin. São Paulo, ASTE, 1986.
- ²⁰ SANTOS, Lyndon de Araújo Santos. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira*. São Paulo, ABHR; São Luis, Ed. UFMA, 2006.
- ²¹ Idem, p.
- ²² Idem, p.
- ²³ Vendedores ambulantes de bíblias e literatura religiosa protestante que realizavam o proselitismo, ao mesmo tempo em que tiravam sustento das vendas dos seus produtos. Foram importantes personagens que introduziram no cotidiano da cultura religiosa brasileira a linguagem, os gestos, as posturas, as idéias e as propostas religiosas protestantes.
- ²⁴ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa, Difel, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990.
- ²⁵ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa, Difel, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.
- ²⁶ SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania – para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte, Editora UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003. Também: SOUZA, Jessé (org.). *O malandro e no protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília, Ed. UnB, 1999.

RELIGIÃO E MAGIA NA OBRA DOS INTELLECTUAIS DA UMBANDA

Artur Cesar Isaia*

Resumo

Este artigo tem como objeto de estudo a umbanda, mais precisamente a presença da magia nas racionalizações religiosas de seus intelectuais, na primeira metade do século XX. A presença da magia na obra dos intelectuais umbandistas é discutida a partir da sociologia das religiões tributária de Max Weber. A presença simultânea de exegese religiosa e magismo nas fontes aqui trabalhadas (obras doutrinárias dos intelectuais e dirigentes umbandistas), provoca-nos a pensar a religião para além das oposições (como religião versus magia) a partir das quais, durante muito tempo, a sociologia das religiões marcou posição. Propomos uma reflexão, justamente sobre a possibilidade de transpormos essas oposições, a partir da contribuição da reflexão weberiana.

Palavras-chave

Umbanda; Magia; Religiões Mediúnicas.

Abstract

The object of the present article is the study of umbanda, more precisely the presence of magic in the religious rationalizations of their intellectuals, in the first half of the XXth. Century. The presence of magic in the work of umbandist intellectuals is discussed from the point of view of sociology of religions, tributary to Max Weber. The simultaneous presence of the religious exegesis and the magicism in the sources herein studied (doctrinaire works of umbandist intellectuals and guides), incites us to evaluate religion as beyond the oppositions (like religion versus magic), from which, for a long time, the sociology of religions has marked its position. We propose a reflexion exactly about the possibility of bridging over these oppositions, from the contribution of the Weberian reflexion.

Keywords

Umbanda; magic; mediunistic religions.

Introdução

Em seu estudo clássico sobre a umbanda no Brasil, Renato Ortiz¹ analisa a afirmação da mesma na sociedade brasileira, a partir da noção weberiana de legitimidade racional. Em Max Weber, a idéia de legitimação aparece intimamente ligada às formas de dominação: racional, tradicional e carismática. Ortiz vai dedicar o seu trabalho à análise da legitimação da umbanda em uma sociedade urbana e de classes, inserida em um capitalismo relativamente recente. Sua análise vai privilegiar as estratégias capazes de aproximar a nova religião de exegeses teológicas e de um processo de burocratização o mais próximo possível das religiões cristãs:

A análise da religião umbandista nos permite distinguir dois movimentos secularizados complementares: a racionalização da empresa sagrada umbandista, e a racionalização das crenças e práticas religiosas. Pode-se comparar o primeiro movimento à passagem da mentalidade dos capitães de indústria à mentalidade do *manager*. O domínio em questão é justamente aquele onde o espírito de cálculo tem uma importância primordial, e a ação deve ser regulamentada por um tipo de “racionalidade por finalidade”, segundo a expressão de Max Weber. Vamos assim encontrar no seio da empresa umbandista operações do tipo codificação das crenças e dos ritos, normatização do produto religioso, centralização e burocratização do culto. Entretanto, estes elementos se vinculam estreitamente a uma estratégia religiosa que enfrenta uma situação de um mercado pluralista. Como o *manager*, no exemplo das mentalidades capitalistas, os agentes religiosos devem se organizar para afrontar uma concorrência do tipo religioso.²

A questão que colocamos quando inquirimos as fontes escritas relativas ao processo descrito por Ortiz é o da especificidade desta legitimação, que, a princípio, para Weber, deveria ter como pressuposto a negação, tanto da ruralidade quanto dos vestígios mágicos. A presença dos vestígios mágicos opunha-se à formação de uma religião ética, protagonizada por elementos oriundos de camadas privilegiadas da sociedade. Ora, as fontes escritas da umbanda indicam que este empreendimento ético-racionalizante proposto por Ortiz aos primeiros umbandistas não é estranho ao convívio da magia. A magia aparece nessas fontes, não como força irracional oposta à obra dos intelectuais da umbanda, mas justamente pensada, ela mesma sendo sujeita a um esforço exegético, o que, em um primeiro olhar, pode parecer estranho à idéia de legitimidade racional weberiana.³ O próprio Ortiz reconhece esta presença “atípica” às idéias de Weber ao mostrar que no bojo do processo racionalizador da umbanda encontrava-se a “reinterpretação das práticas mágico-religiosas”, “numa direção que inexistente para o pensamento weberiano”.⁴ A partir desta idéia, o que propomos pensar aqui é a simultaneidade da magia e das racionalizações éticas nas obras dos intelectuais da umbanda,⁵ assinalando possíveis caminhos teóricos de abordagem. Para isso vamos partir de autores que advogam a oposição religião/magia

para, em um segundo momento, relermos Weber enquanto referencial analítico, procurando nele, aprofundar a ultrapassagem entre ética religiosa e práticas mágicas.

Para Renato Ortiz, “a morte branca do feiticeiro negro”, ou seja, o processo de legitimação racional da umbanda provém de uma “inteligentsia” oriunda da cidade e que usa o livro como forma básica de socialização ideológica. Refazendo o elo weberiano entre racionalização e comportamento político, Renato Ortiz vai defender que o processo de legitimação proposto pelos setores intelectualizados e burocratizados da nova religião vem acompanhado do projeto de uma dominação racional. Assim esta legitimação “não será mais a simples justificativa de um mundo, mas o exercício de uma dominação, no caso racional, que tende a perpetuar as práticas religiosas”.⁶ Até aqui, portanto, o uso do esquema weberiano aparece na sua integralidade pelo autor. As peculiaridades no uso da teoria weberiana para o estudo da umbanda surgem, para Ortiz, quando o mesmo constata que as racionalizações dos seus intelectuais são racionalizações das práticas mágico-religiosas afro-brasileiras. Na leitura weberiana de Ortiz as oposições religião/magia longe estão de articular-se a uma oposição estrutural entre modernidade e tradição, entre urbano e rural. Ao contrário, para o autor, religião e magia, assim como modernidade e tradição tenderiam a uma dialética de sobrevivência histórica, marcada antes por ressignificações do que por oposições estanques:

No domínio dos símbolos, o tradicional, longe de se transformar em moderno, estabelece, com este último setor, relações bem mais complexas. Nosso estudo sobre a umbanda recoloca o problema abordado pelo dualismo que considera as sociedades latino-americanas divididas em dois setores estanques, sendo que um se desenvolveria num ritmo mais acelerado do que o outro. Mesmo que a sociedade brasileira se urbanize, se industrialize e consolide sua divisão em classes, observam-se na esfera cultural operações que não são meros reflexos da infra-estrutura. A ideologia umbandista conserva e transforma os elementos culturais afro-brasileiros dentro de uma sociedade moderna; desta forma existe ruptura, esquecimento e reinterpretação dos antigos valores tradicionais.⁷

Para Ortiz, as fontes relativas à umbanda mascarariam a presença da magia nas suas racionalizações, através do que o autor identifica como uma “operação ideológica”, que tentaria ocultar a presença de algo julgado não moderno, não religioso:

Apesar de a racionalização dos valores religiosos se processar paralelamente à racionalização da empresa do sagrado, trata-se, entretanto de fenômenos diferentes. O mecanismo de reinterpretação mostra a que ponto valores não seculares se confundem com novos valores modernos. Consideraremos, por exemplo, a magia, caracterizada nos trabalhos weberianos, como rural e tradicional. Vimos que na umbanda, a magia se disfarça sob a forma de um novo discurso, cultivado e pseudocientífico. Nesse sentido podemos afirmar que ela se torna mais eficaz, uma vez que é concebida nos termos de um discurso socialmente legítimo. É claro que as práticas mágicas se transformam, mas

sua essência permanece a mesma. Apesar da operação ideológica que se realiza para distinguir a magia branca da magia negra, não resta dúvida de que em nenhum momento o elemento mágico é colocado em questão.⁸

Magia e Religiões: nexos possíveis

Nos limites da sociologia tradicional das religiões, herdeira de Durkheim, as abstrações ético-religiosas se opunham ao mundo mágico, essencialmente afirmador da dimensão individual, em conflito com os valores sociais, internalizados pelos homens. Para Durkheim haveria uma tensão entre, por um lado, os fundamentos religiosos, que tinham origem na própria sociedade e a magia, vista como afirmação do indivíduo, portanto como incapaz de colaborar na edificação do “nomos”. O mago estava em oposição a todo um sistema de crenças que tinha sua gênese na sociedade. Para Durkheim as crenças, religiosas ou não, provêm da sociedade. Os fundamentos sociais da vida moral e sua relação com a religião aparecem em Durkheim quando este mostra as semelhanças e as peculiaridades entre as crenças coletivas religiosas e não religiosas. Após reconhecer a semelhanças entre ambas, Durkheim chega a seguinte definição de fenômenos religiosos: “consistem em crenças obrigatórias, unidas a práticas concretas que se vinculam aos objetos destas crenças”.⁹ Em outras palavras Durkheim mostrava as semelhanças e peculiaridades entre a moral laica e as representações coletivas que faziam parte integrante do culto. A religião, que se mostrava como a forma abreviada de vida em sociedade, opunha-se à atividade puramente individualizante do mago, em tudo avessa à noção da gênese social da razão, da moral, da cultura: “Se a razão é apenas uma forma de experiência individual, não existe mais “razão”.¹⁰ Assim as representações coletivas “traduzem antes de tudo estados da coletividade: dependem da maneira pela qual esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas, etc.” Portanto, para o estudo da presença ético-mágica nas exegeses dos intelectuais da umbanda, temos que recorrer a outro referencial analítico, já que este opõe religião e magia, como o voluntarismo individual opõe-se às coerções sociais.

Coube a um discípulo de Durkheim, Marcel Mauss, pensar a magia, não em oposição à sociedade, como um componente anti-social, aético, mas totalmente integrada à noção de representações coletivas. Embora continue a tratar magia e religião como fenômenos diferenciados, Mauss já encarava a magia enquanto fato social. Neste sentido, Mauss aproximava-se da análise de Lehmann, que, a partir da psicologia individual, explicava a gênese da magia a partir de percepções ilusórias, alucinatórias e estados emotivos de excitabilidade:

Somos, portanto, levados a pensar que na raiz mesma da magia, há estados afetivos,

geradores de ilusões, e que esses estados não são individuais, mas resultam da mistura dos sentimentos próprios do indivíduo com os sentimentos de toda a sociedade. [...]

Mesmo nos ritos mais vulgares, que se efetuam maquinalmente, são sempre acompanhados de um mínimo de emoções, de apreensões e, sobretudo, de esperanças. A força mágica do desejo é tão consciente que uma boa parte da magia consiste apenas em desejos: a magia do mau olhado, a dos pães bentos, a dos eufemismos, a dos votos e, em suma, quase toda a das encantações [...]

Admitimos, portanto, como Lehmann, que a magia implica a excitabilidade mental do indivíduo, e que no descobridor de água, por exemplo, desenvolve uma espécie de hiperestesia. Mas negamos que o mágico possa chegar sozinho a esse estado e que ele próprio se sinta isolado. *Por trás de Moisés apalpando a pedra, há Israel inteiro*, e, se Moisés duvida, Israel não duvida; por trás do pesquisador de nascentes que segue seu bastão, está a ansiedade da aldeia em busca de água. Para nós, o estado do indivíduo é sempre condicionado pelo estado da sociedade. O que a teoria de um psicólogo como Lehmann nos explica, é que parte da sociedade, na magia moderna, é quase inteiramente subconsciente.¹¹

Para Mauss, tanto a religião quanto a magia recorriam a ritos e o rito, para Durkheim, aparecia como uma prática sempre relativa ao sagrado, sendo este sagrado sempre remetido à sociedade. Tributário e crítico de Durkheim, Mauss via, ao mesmo tempo, a magia alicerçada na crença, freqüentando a noção de sagrado (portanto, irremediavelmente ligada à sociedade) e separada da religião pelas peculiaridades do seu rito. Em Mauss a magia, como a religião eram fenômenos sociais. Religião, técnica e magia, coabitavam socialmente, desenvolviam, a partir de suas peculiaridades, um parentesco social:

A magia só tem parentesco verdadeiro com a religião, de um lado, e as técnicas e ciências, de outro.

Acabamos de dizer que a magia tendia a assemelhar-se às técnicas, à medida que se individualizava e se especializava na busca de seus diversos fins. Mas, entre essas duas ordens de fatos, há mais do que uma similitude exterior: há identidade de função, pois como vimos em nossa definição, uns e outros tendem aos mesmos fins. Enquanto a religião tende à metafísica e se absorve na criação de imagens ideais, a magia escapa por mil fissuras da vida mística, onde vai buscar suas forças, para misturar-se à vida leiga e servi-la. Ela tende ao concreto, assim como a religião tende ao abstrato. Trabalha no mesmo sentido em que trabalham nossas técnicas industriais, medicina, química, etc. A magia é essencialmente uma arte do fazer, e os mágicos utilizaram com cuidado seu “savoir-faire”, sua destreza, sua habilidade manual.¹²

Se para Mauss, tanto a religião quanto a magia alicerçavam-se e reiteravam-se em ritos, o rito religioso continuava remetendo a algo a mais, inexistente na magia. Desta forma o rito mágico mostrava-se como auto-referente. Sua eficácia centrava-se em si mesmo, ao contrário do rito religioso, sempre voltado para forças que a sociedade acreditava existir além do rito. Por exemplo, deuses a quem se ofereciam sacrifícios e tinham poderes reconhecidos pelos homens que os cultuavam. Aqui, Mauss parece ser tributário,

não só de Durkheim, mas de Robertson Smith, que, antes fez a diferenciação entre rito destinado aos deuses e ritos mágicos, definindo os últimos como aqueles que estão à margem da comunhão da igreja, podendo hostilizá-la.¹³ Apesar desta diferenciação, Mauss vai mostrar a possibilidade da coexistência entre magia e religião, opondo-se à tese de Frazer, o qual sustentava que a religião nascera dos fracassos da magia.¹⁴ Para Mauss, a religião poderia conviver com ritos mágicos, assim como a magia poderia estar impregnada de ritos religiosos. Essa idéia também já aparecia em Robertson Smith. Este traçava um paralelo entre a forma como os hebreus viam seus vizinhos politeístas e a maneira como os protestantes viam o catolicismo, como um culto eivado de superstição, aspectos mágicos, que subestimava a conversão interior.¹⁵ Vemos assim, que o diferencial buscado por Mauss centrava-se exatamente no estudo dos ritos. É a partir do seu estudo que o autor chega às diferenciações buscadas entre religião e magia. Se a proposta de Mauss derrubava a oposição entre religião, afirmadora da ética social e magia, afirmadora do domínio individual, continuava havendo o reconhecimento de diferentes objetos empíricos e permanecia, portanto, o nosso problema inicial em relação à umbanda brasileira: nossas fontes apontavam para um esforço exegético no qual, não apenas a magia estava presente, como se mostrava inseparável da religião. A magia freqüentava o rito umbandista e este era objeto de reflexão das exegeses de seus intelectuais. Por exemplo, na obra de Jota de Oliveira,¹⁶ à qual faremos menção mais adiante, o autor buscava um fundamento ético para a figura do mago e da magia da umbanda, opondo-os ao que considerava o caráter aético do camdomblé.

Umbanda: a exegese da magia

A compreensão da magia na umbanda é vista neste trabalho a partir de um “corpus” documental específico, formado por uma literatura publicada com o fim de demarcar os princípios rituais, morais e doutrinários da religião. Livros de espiritualidade, de condução dos trabalhos, de compilação de orações e “pontos” cantados, etc. Esta literatura fez parte de um esforço não só doutrinário, mas identitário, da umbanda em formação. É nesta literatura, que Ortiz vai identificar a origem do processo de racionalização da umbanda, segundo a ótica weberiana. Como Ortiz, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Paula Montero¹⁷ insistiram na função do livro e dos intelectuais como inerentes à umbanda. Conforme já nos referimos em trabalhos anteriores, não consideramos a obra dos intelectuais da umbanda e, portanto, essas fontes, como suficientes para a compreensão do sagrado umbandista. Em estudo publicado no final dos anos 1990, escrevíamos:

...adotamos uma postura relativizante, tanto no que concerne ao papel normatizador

dessas exegeses e desses intelectuais na umbanda, como em se tratando da função do livro na nova religião. Sendo assim, encaramos o ‘fazer-se’ umbandista como dotado de força inventiva suficiente para bloquear a obra dos intelectuais da umbanda como matriz da nova religião. Evidenciamos aqui apenas seu esforço em dialogar e afirmar-se frente a significações historicamente reconhecidas como capazes de nomear a realidade.¹⁸

A discussão que fazemos remete, ao mesmo tempo, ao reconhecimento dessas fontes como evidências empíricas insuficientes para a compreensão da umbanda e à tentativa de compreendê-las, dialogando com a já apresentada tese da legitimação racional. A presença da magia nessas fontes é o ponto principal da inquirição que fazemos às mesmas, procurando nexos possíveis de inteligibilidade entre magismo e o processo de legitimação racional descrito por Ortiz. Assim, lemos nas Atas do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, celebrado no Rio de Janeiro em 1941:

As tendências da umbanda, pelo menos na forma pela qual a vemos praticada, no nosso meio, são francamente para a magia e isto lhe denuncia as origens. Todos esses atos e atitudes, todas essas situações e circunstâncias na evolução de um terreiro, não obstante a falta de uma seqüência lógica que lhes estabeleça um laço e lhes dê a precisa unidade, sem o que lhes faltará a necessária força para atingir os colimados fins, todos esses atos e atitudes...nos fazem pensar no ritual observado nos santuários antigos, nos templos de antanho, nos lugares onde os gênios das civilizações que se foram praticavam a santa ciência dos elementos, evocando os princípios sob a proteção dos deuses.¹⁹

O autor acima reconhece na umbanda a presença de uma magia “empírica”, não sistematizada, o que se subentende deva ceder lugar ao estudo e aplicação dos tratados de magia, capazes de dar aos trabalhos da nova religião a “força necessária para atingir os colimados fins”. O reconhecimento da magia na umbanda e a necessidade de sistematizar suas práticas levaram Jota Alves de Oliveira a apelar para a magia européia, mais precisamente para os ensinamentos de Eliphaz Levi em seu “Dogma e ritual de alta magia”. Para Eliphaz Levi, o poder do magismo revela o mago como um homem dotado de “onipotência relativa”, podendo agir de modo que “ultrapasse a capacidade comum dos homens”.²⁰

Em Matta e Silva a magia aparece, não apenas na dinâmica dos trabalhos da umbanda, mas na proposta de um conhecimento iniciático, capaz de possibilitar ao médium a manipulação das forças e elementos mágicos. O médium umbandista passa a ser visto também como mago, remetendo os trabalhos de desenvolvimento da mediunidade, também para uma clara noção de iniciação. Colocando a oposição entre a umbanda e o candomblé, Matta e Silva já adverte o leitor no início de sua obra:

Se você deseja conhecer e entender muitos dos nossos segredos de alta magia, então

leia... Se você, leitor, tem sede de saber alguma coisa de certo e prático sobre a magia, em relação à lua, à mulher e à iniciação, então leia... Mas se você pensa que aqui vai encontrar uma doutrina bizarra, patética e fetichista, não leia ... isso você encontrará nas obras que dissertam sobre “africanismo, pajelança, catimbó, candomblé, comida de santo, camarinha, ebó, etc., apresentados como umbanda.”²¹

Matta e Silva propõe um conhecimento de molde totalmente inicático para os umbandistas, fazendo uma clara distinção entre o mundo profano e o detentor destes conhecimentos. Assim, fornece alguns exemplos, nos quais se vê a presença protagonista do magismo nessas iniciações. Quando fornece o significado de algumas palavras, estabelece claramente a diferença entre aquilo que é dado a conhecer ao mundo profano e o que é ensinado ao iniciado pelo do que chama de “arcano”. Nesta obra, o autor diz que esse sentido oculto, inicático, foi revelado a ele mediunicamente e o que dá publicidade é apenas uma pálida noção do real e sistematizado conhecimento a que se tem acesso na formação do médium umbandista. Por exemplo, quando define a palavra criador, remete a duas definições, uma profana, outra iniciática, provinda do “arcano”: Criador: ensina-se (para o grande público profano) como: s.m. – Aquele que cria ou criou; Deus.... Criador. Já na definição iniciática Deus seria: “aquele que pode operar com a natureza das coisas; *produzir por via de seus elementos...*”²² Ora, a magia remete para uma tentativa de (re) criação do mundo, através da busca do domínio humano das forças naturais. Para Ernesto de Martino esse empreendimento criador é essencialmente dramático na magia, uma vez que nela a própria noção de individualização, típica da razão ocidental, está ausente. Para o autor, inexistindo no magismo a noção de uma essência individualizada, é necessária uma construção, na qual se busque, através de elementos e técnicas, garantir a presença do sujeito no mundo. Por isso o autor evidencia que o mago é visto pelo magismo, como o “herói da presença”. Ao invés de caótico e simplesmente anti-social, o magismo, para Ernesto de Martino, seria capaz, para os que o praticam e nele acreditam, de resolver crises pessoais e sociais e restabelecer a ordem perdida.²³

O trabalho de (re) criação do mundo pelo magismo, obviamente, que não poderia ter acontecido sem a oposição da instituição que se colocava como a guardiã de uma verdade localizada plenamente fora da experiência humana: a igreja católica. Assim, Paolo Rossi compreende a oposição da igreja aos magos durante o medievo e a renascença:

... o mago é combatido, caçado e perseguido, uma vez que ele aparece como o ímpio subvertor de uma racionalidade e de uma ordem perfeitas que remontam a Deus e é portanto considerado como aquele que se move por baixo da ordem racional, em contato com as potências demoníacas, nos limites do reino do mal. A esta condenação e a esta recusa corresponde a transformação da magia em necromancia ou magia ritual e a identidade que veio a se estabelecer entre astrologia judiciária e astrologia matemática, en-

tre alquimia ritualista e alquimia “experimental”. Apenas uma avaliação radicalmente diferente do significado do homem no mundo e das tarefas que ele deve assumir diante da realidade natural podia permitir ver na magia uma ciência humana, digna dos homens, que pudesse ser cultivada sem escândalo. E a magia não parece mais subversora ... justamente quando aquela ordem e aquela harmonia de estruturas são colocadas em discussão ou recusadas ... Por isso, na renascença, a magia se torna um fato social.²⁴

A partir desta herança cultural, podemos entender melhor o esforço dos intelectuais da umbanda, em um país majoritariamente católico e no qual a igreja aparecia como força legitimadora muito considerável do estado e sociedade, em pensar a magia não de forma marginal, mas a integrando à nova religião. Vemos na obra dos intelectuais da umbanda o elogio simultâneo a diferentes formas de o homem postar-se frente à realidade social. Isto, tanto se levarmos em conta, a afirmação da identidade do intelectual, do médium e do dirigente umbandista como mago ou sacerdote, quanto os pensando a partir da proposta weberiana, no qual os mesmos poderão assumir legitimações assentadas na racionalidade, na tradição ou no carisma. Um exemplo da coexistência do reconhecimento da magia como constitutiva da umbanda e o esforço racionalizador dos seus primeiros intelectuais, podemos ler nas teses do já citado Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda. Assim, ao mesmo tempo em que salienta o papel constitutivo da magia e do mago como inerentes à umbanda, insiste em separar uma magia “bárbara”, ágrafa e sem doutrina, das exegeses da magia pensadas pelos intelectuais da umbanda:

Tudo nas práticas costumeiras de umbanda nos mostra a sua irresistível tendência para a magia, da terminologia que lhe é própria, à indumentária que se preconiza para as funções, das atitudes aconselhadas aos circunstantes aos banhos de descarga que se aplicam nos médiuns. Os pontos riscados ou cantados, a guia e a marafa, o defumador, o ponteiro e a pomba são verdadeiros apetrechos de um arsenal de mago, rústicos é bem verdade, pela aspereza do acabamento e pelo barbarismo da nomenclatura que lhes deram, mas tão expressivos como os exemplares reais por ele representados[...] A natureza das suas práticas, revestidas todas elas de tão grosseiros aspectos, assim como a rudeza de vocabulário com que se processam os atos da sua estranha liturgia, tudo isto lhes justifica a paternidade: umbanda veio do continente negro. Também sou desta opinião, muito embora discorde num detalhe.

Umbanda veio da África, não há dúvida, mas da África Oriental, ou seja do Egito, da terra milenária dos faraós, do Vale dos Reis e das cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo.

O barbarismo afro de que se mostram impregnados os ecos chegados até nós, dessa grande linha inicática do passado, se deve às deturpações a que se acham naturalmente sujeitas as tradições verbais, melhormente quando, além da distância a vencer no tempo e no espaço, têm elas de atravessar meios e idades em absoluto inadaptados à grandeza e à luz refulgente dos seus ensinamentos, Com umbanda foi isto o que se deu.²⁵

À involução ágrafa e “bárbara” dos ensinamentos egípcios, ao serem apropriados

pelas tribos negras, credita o autor a persistência de práticas tão “grosseiras” na umbanda brasileira. Daí o trabalho dos homens de letras da nova religião, capazes de restituírem, tanto o antigo brilho inicático, quanto o verdadeiro sentido do ritual e da magia, separando-os do “primitivismo” a que as circunstâncias históricas os impregnaram:

Imagine o que se poderia resultar do contato da alta ciência e da religião dos egípcios, uma e outra tão profundamente precisas nos seus conceitos e tão expressivas na sua forma representativa dos sentimentos de um povo grandemente civilizado, com os povos semi-bárbaros, senão bárbaros, do ocidente africano, das regiões incultas de onde, por infelicidade nossa, se processou o tráfico de escravos para o Brasil, de uma escória que nos trouxe com suas mazelas, com seus costumes grosseiros e com seus defeitos étnicos e psicológicos, os restos desses oropéis (sic) abastardados já por seus antepassados e de uma significação que ela mesma não alcançava mais.

Tais foram as tradições orais que nos chegaram de todo o vasto saber acumulado dos egípcios, através dos elementos afros que os navios negreiros, no exercício de um comércio infamante, transportaram para as terras brasileiras, nos primórdios da nossa formação nacional.²⁶

Na umbanda, a presença da magia, dessa tentativa de (re) construção do mundo por alguém que detém as técnicas de manipulação de dados sensíveis, acena para uma tensão constituinte da obra dos seus intelectuais. Ao mesmo tempo em que alguns intelectuais umbandistas procuram aproximar-se do ideal sacerdotal, que pressupõe a aceitação de uma desigual familiaridade com o sagrado, a umbanda socializa práticas que relativizam ou questionam as bases éticas, axiológicas que embasam a leitura cristã do sacerdócio.

É aí que voltamos para Weber e vemos em suas idéias uma possibilidade muito interessante de tratamento da presença da magia, não só na umbanda, mas na religião como um todo. Como Mauss, Weber defende a existência de conteúdos mágicos na religião. Contudo, Weber, ao contrário de Mauss não tem como preocupação central o estudo dos ritos. Sua preocupação está endereçada para a construção das idéias religiosas, das formas diferenciadas pelas quais as abstrações e práticas religiosas influem no comportamento humano. É neste contexto que vamos assinalar que muitas vezes Weber está mostrando a presença da magia em crenças e racionalizações religiosas. A obra de Weber não pode ser lida de forma a extrair fórmulas simples, resumos didáticos e abrangentes demais. Sempre que fazemos isso corremos o risco de desfigurar suas propostas e empalidecer a extrema complexidade com que o autor debruçou-se sobre uma realidade, já por ele julgada incapaz de ser vista a partir de um olhar redutor e macro-explicativo. Assim, as oposições religião/magia; culto/conjuro; ética/práticas propiciatórias devem ser relativizadas ao lermos Weber. A partir deste ponto de vista, podemos compreender uma religião como a umbanda, na qual a magia aparece nas tentativas racionalizadoras de seus primeiros intelectuais. Na análise weberiana, a magia aparece muitas vezes, não só nas práticas reli-

gias estudadas, como, em muitas passagens o autor chega a não as colocar em oposição frontal à racionalização e à ética, como, por exemplo, ao referir-se a uma racionalização da coerção divina, referindo-se à religião hindu. A tendência weberiana parece ser opor religião e magia enquanto tipos ideais, mas procurar captar as intensas situações em que ambas coexistem historicamente. Neste sentido a obra de Weber estabelece também um diálogo interessante com Robertson Smith, contudo indo muito além da diferenciação e oposição por ele buscada entre magia, como não dotada de um fundamento ético e religião, como essencialmente configurada como “comunidade moral”.²⁷ Isto fica muito evidente em Weber, quando o mesmo diferencia e aproxima a idéia de um deus cultuado ou forçado, ou seja, quando o autor evidencia as aproximações e afastamentos simultâneos entre a idéia de “serviço divino” e “coerção divina”:

Naturalmente, também os elementos específicos do “serviço divino”, a oração e o sacrifício, são inicialmente de origem mágica. No caso da oração, os limites entre a fórmula mágica e a súplica são fluidos, e precisamente a prática tecnicamente relacionada da reza, com moínhos de oração e semelhantes aparelhos técnicos, com fitas de orações penduradas ao vento ou pregadas nas imagens dos deuses ou dos santos ou com a realização de determinado número de voltas do rosário, contando-se somente a quantidade (*quase todos eles produtos da racionalização hindu da coação sobre os deuses*), é por toda parte mais próxima da primeira do que da última. Não obstante, também as religiões indiferenciadas nos demais aspectos praticam a oração autêntica individual, como súplica, na maioria das vezes numa forma racional, puramente comercial: o rezador apresenta ao deus os serviços prestados, esperando contraprestações correspondentes.²⁸

Vemos bem que Weber está mostrando as possíveis conexões entre magia e serviço divino e a possibilidade de uma transformação na idéia de uma divindade a quem se cultua ao invés de coagir. Oração e práticas propiciatórias mágicas poderiam conviver historicamente, embora religião e magia continuassem como tipos ideais, sem vinculação com a realidade empírica. Essas reflexões articulam-se, na proposta weberiana, com preocupações de ordem política. As formas de legitimação existem em Weber em íntima conexão com o exercício da dominação e ambas, legitimação e dominação não existem sem a crença. A partir dessa associação é que podemos ver que a idéia e a crença em uma racionalidade pura (nas dominações e legitimações racionais) é restrita aos tipos ideais. Desta forma, “a probabilidade de encontrar obediência para ordens”²⁹(28) assenta-se, antes de qualquer coisa, na crença no caráter legítimo dessas obediências e dessas ordens. Toda a forma de dominação repousa na crença na legitimidade desta dominação. Assim, a legitimidade racional assenta-se na crença do caráter legítimo “das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens estão nomeados para exercer a dominação (dominação legal)”.³⁰ A questão da legitimidade, portanto, repousa, tanto

na crença, quanto na confiança no valor da obediência e no reconhecimento das ordens estatuídas. Mais do que o reconhecimento por Weber de uma racionalidade intrínseca é a crença nas virtudes do estado, das leis, da burocracia, que torna possível uma dominação de tipo racional. A crença tem para Weber um papel primordial, não só para edificação de uma ordem política, como na configuração do que o autor entende por sociedade e cultura. Weber é muito claro quando afirma que nem o costume, nem motivos puramente afetivos, nem justificações racionais “poderiam constituir fundamentos confiáveis de uma dominação. Normalmente, junta-se a esses fatores um outro elemento: a crença na legitimidade”.³¹

Portanto, Weber coloca a crença na legitimidade como condição “sine qua non” para que se perpetue qualquer tipo de distinção entre dominantes e dominados. Por outro lado, Weber está insistindo no caráter histórico e humano com que as formas de dominação são constituídas. Diz o autor que devemos compreender os vários tipos de dominação distinguindo “as classes de dominação segundo suas pretensões típicas á legitimidade.” Se o autor fala em “pretensões à legitimidade”, obviamente que se refere, no caso da legitimidade racional, à busca pela consolidação e disseminação de crenças, na confiança das virtudes intrínsecas à obediência às leis do estado, às autoridades constituídas. Ou, segundo suas palavras, à crença na obediência “a ordem impessoal, objetiva e legalmente instituída”.³² O significado da expressão “pretensão à legitimidade” articula-se com sua crença na inexistência de racionalidade pura, existente somente enquanto tipo ideal. A própria formulação do conceito de tipo ideal é o reconhecimento de que, para Weber, a realidade social não se dá a ler de forma puramente racional, exatamente porque é intrínseco à ordem social a presença de fundamentos irracionais. Nas proposições teóricas de Weber a irracionalidade é fundamental para a compreensão mesmo da cultura ocidental, do capitalismo ocidental, que para o autor representam experiências racionalizantes por excelência. Para Weber, os homens inserem-se e endossam uma ordem social sem necessariamente refletirem sobre ela. No caso da dominação racional, confiam e submetem-se a uma ordem impessoal e às suas virtudes, obedecendo. Para tornar mais claro o caráter não racional deste processo, basta ater-se ao que a obediência significa para Weber: “a ação de quem obedece ocorre substancialmente como se estivesse feito do conteúdo da ordem e em nome dela a máxima de sua conduta e isso unicamente em virtude da relação formal de obediência, sem tomar em consideração a opinião própria sobre o valor ou desvalor da ordem enquanto tal”.³³ Este caráter auto-referencial da ordem é o maior atestado das tensões entre o racional e o irracional em sua obra, mesmo quando se refere ao ocidente, ao capitalismo e às fórmulas políticas liberais. A ordem implícita na noção de obediência aparece tão auto-referente quanto os ritos mágicos, cuja eficácia estava centrada, justa-

mente na repetição de fórmulas ou gestos dados, não passíveis de reflexão.

Referindo-se às possibilidades de dominação/legitimação (racional, tradicional e carismática), Weber mostra a impossibilidade de pensá-las de maneira essencialista, justamente por não corresponderem as abstrações sobre as mesmas, totalmente à realidade empírica:

O fato de que nenhum dos três tipos ideais ...costuma existir historicamente em forma realmente “pura”, não deve impedir em ocasião alguma a fixação do conceito na forma mais pura possível. Mais adiante será considerada a transformação das formas de dominação empíricas. Mas ainda assim vale para todo fenômeno histórico empírico de dominação que ele não costuma ser um “livro bem raciocinado”. E a tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico empírico somente a vantagem ...de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, o que há nele de “carismático”, de “carisma hereditário”, de “carisma institucional”, de “patriarcal”, de “burocrático”, de “estamental” etc., ou seja, em que ela se aproxima de um destes tipos, além de trabalhar com conceitos razoavelmente inequívocos. *Nem de longe se cogita aqui sugerir que toda a realidade histórica pode ser “encaixada” no esquema conceitual desenvolvido.*³⁴

O papel prévio da crença como instituidora de um ordenamento social aproxima Weber de Mauss. A análise de Mauss sobre a eficácia da magia repousa, antes de mais nada, na anterior crença social da última:

Convém evitar aqui confundir o mágico verdadeiro com os charlatães de nossas feiras ou os brâmanes trapaceiros ... O mágico simula porque lhe pedem para simular, porque vão procurá-lo e exigem-lhe que aja: ele não é livre, é forçado a representar, seja um papel tradicional, seja um papel que satisfaça a expectativa do seu público. O mágico não pede para ser concebido como um indivíduo que age por interesse, a seu favor e por seus próprios meios, mas como uma espécie de funcionário investido, pela sociedade, de uma autoridade na qual ele próprio é obrigado a crer [...] Assim, a crença do mágico e a do público não são duas coisas diferentes; a primeira é o reflexo da segunda, já que a simulação do mágico só é possível em razão da credulidade pública.³⁵

Voltando novamente para a obra dos intelectuais da umbanda, a questão de uma legitimidade racional nos moldes propostos por Weber poderia ser repensada, trazendo-a para a arena das lutas políticas. Não apenas como esforço exegético-racional, mas como um projeto político, ligado historicamente às escolhas e às disputas humanas. Projeto para criar a crença na racionalidade das exegeses dos intelectuais da umbanda, crença no direito que esses homens e mulheres, que essas federações e órgãos deliberativos tinham de interpretar, prescreverem, ordenarem a nova religião. Contudo, pensamos que, a partir de Weber, este é apenas um dado da questão. Se a legitimidade racional proposta por Weber existe apenas na sua inteireza na noção de tipo ideal, esses intelectuais da umbanda poderiam desenvolver, histórica e simultaneamente, estratégias de legitimação não restritas de maneira excludente a cada componente da tríade weberiana (racional,

tradicional e carismática). Ou estratégias de legitimação assentadas na crença e no valor moral da ordem impessoal e racional; ou no respeito às normas cristalizadas pela tradição; ou nas qualidades pessoais dos que se arvoravam no direito de responderem, em última instância, pela umbanda. A inexistência de uma leitura processual, linear e progressiva das formas de dominação/legitimação, na qual a racionalidade representasse, de forma irredutível, o estatuto de convivência e fundamentação do poder é apresentado por Weber, quando o autor analisa a formação da burocracia ocidental. Ao mesmo tempo em que a burocracia exerce e atesta a presença da racionalidade, esses funcionários poderiam desenvolver apetites de poder subversores, arvorando-se o direito de titulares do domínio político. Nesse caso, a saída proposta por Weber, poderia residir no chamamento a uma liderança de tipo carismático, que prescindisse do poder dos burocratas, que se fundamentasse diretamente na adesão popular aos seus poderes pessoais. Nesta ocasião, enquanto a burocracia estatal estaria interessada na manutenção de formas de legitimação que a credenciasse enquanto grupo familiarizado com a racionalidade do estado, sua oposição estaria propensa ao chamamento de legitimações baseadas no carisma do titular do poder. Isto atesta claramente que no pensamento weberiano os conteúdos irracionais são possíveis e estão presentes mesmo em um mundo racionalizado, desencantado. A irracionalidade em Weber parece ser algo que ameaça, a racionalidade do mundo, mesmo onde a última desenvolveu-se e impôs-se.

No “corpus” por nós trabalhado, temos muitas vezes a coexistência de projetos de legitimações racionais com tipicamente carismáticas. Isto acontece, por exemplo, nas narrativas sobre o surgimento da umbanda, em escritos sobre um dos mitos fundantes mais conhecidos da nova religião: o que remete à figura de Zélio de Moraes.³⁶ A tentativa em estabelecer uma exegese racional, inclusive da magia, vem junto com o trabalho em tentar afirmar essas racionalizações a partir da familiaridade com o detentor da mensagem fundante da umbanda. A autoridade e a legitimidade de Zélio na umbanda vêm de uma narrativa biográfica na qual o mesmo aparece como um ser privilegiado, dotado de poderes mediúnicos fabulosos, de uma intimidade com o “outro lado”, realmente notáveis. Ele é um escolhido pelo “astral superior” como seu intermediário para difundir a mensagem fundadora de uma nova religião, tipicamente nacional. O 15 de novembro de 1908 aparece nessa narrativa como o marco inicial da nova religião, quando, em uma sessão espírita “manifestou-se”, através de Zélio de Moraes, pela primeira vez, o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Zélio teria sofrido uma grave doença que o tornara paraplégico. A sua cura e a “manifestação” de Sete Encruzilhadas, revelando a missão de Zélio de trabalhar pela nova religião, forma o que Diana Brown³⁷ chama de “mito de origem” da umbanda, o que é relativizado, como vimos, por Giumbelli. O que podemos ver é que a partir dessa

narrativa, muitos intelectuais da umbanda vão reivindicar um papel proeminente na nova religião, apelando para a sua filiação e proximidade à “verdadeira umbanda”, aquela trazida pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através da mediunidade de Zélio de Moraes. Os poderes de Zélio confundiam-se nas diversas narrativas, com o poder do espírito que ele recebia e que trazia a mensagem fundante da umbanda. Leal de Souza, chega a dizer que o Caboclo das Sete Encruzilhadas, através de Zélio de Moraes, “reproduziu o milagre do Divino Mestre, fazendo voltar à vida, uma moça, cuja morte fora atestada pelos médicos”.³⁸ A figura de Zélio ocupa um lugar central neste “mito de origem” da umbanda e a forma como ele é narrado, com seus acréscimos e ressignificações aponta claramente para a tentativa de firmar a crença nos poderes e na missão excepcionais deste homem. Pensamos que mais importante que o exercício de uma autoridade e supremacia históricas na umbanda por Zélio, esse “mito de origem” revela o que é essencial na noção weberiana de legitimidade: a pretensão historicamente apresentada por aqueles que desejam fruir do exercício da sua autoridade e que, por isso, tentam inculcar e socializar a crença a “crença na legitimidade” a que se refere Max Weber. Se há a tentativa de fundar a legitimidade da autoridade de um grupo na sua proximidade com o líder e na crença do seu carisma (o que perpetuaria ou criaria³⁹ a ascendência de Zélio e do grupo de intelectuais a ele ligado), há também simultaneamente, na umbanda, o projeto tendente à socialização da crença em valores racionais, desencantados segundo a ótica weberiana e capazes de submeterem a própria magia ao esforço exegetico.

Logicamente que ao pensarmos a possibilidade de simultaneidade das formas de legitimação weberiana, devemos pensá-las histórica e relativamente. Agentes religiosos específicos tenderiam a desenvolver estratégias de legitimação diferentes na ordem religiosa, a partir dos interesses que desenvolvem na arena da luta político-religiosa, como no caso pensado por Weber, no qual a racionalidade “traída” pela burocracia estatal poderia sofrer as investidas da liderança carismática. Por outro lado, um mesmo agente religioso poderia desenvolver diferentes buscas de dominação/legitimação, conforme interagisse com a realidade histórica. Um exemplo do segundo caso podemos ter na obra dos intelectuais da umbanda, nos quais as exegeses racionalizantes não estão sempre opostas a tentativas de fundamentarem sua legitimidade na proximidade a uma liderança carismática.

Para pensarmos apenas nos jogos inerentes às figuras do mago e do sacerdote e sua simultaneidade nas obras dos intelectuais da umbanda, uma contribuição da crítica literária pode servir de interessante chave analítica. Referimo-nos à obra do holandês André Jolles, praticamente contemporâneo de Max Weber. Se, por um lado, Jolles apresenta uma clara influência do estruturalismo, por outro, como Weber, aposta na compreensão. Busca na obra literária os “vínculos e conjunção de articulações internas”,⁴⁰ algo muito próximo

das idéias de analogia, parentescos espirituais, atrações eletivas estudadas por Weber. Para Jolles há na linguagem e no universo uma “divisão de trabalho”, resumidas quase idealmente nas figuras daqueles que cultivam, dos que fabricam e dos que interpretam. Assim, a partir da inserção e cultivo da linguagem grupal, o homem desenvolveria três posições básicas frente à realidade social: ele pode ser circunstante (se ele cultivar), obstante (se ele fabricar) e intérprete (se ele der sentido à realidade). A figura do circunstante é a daquele, inserido em uma linguagem grupal com endereçamento claramente conservador, aceitando a obviedade do mundo e contentando-se com essa conservação. O circunstante pode ser identificado no seguidor tranqüilo e ingênuo das religiões, dos princípios da ética social, do gosto e do pensar da maioria que o rodeia. Para ele a realidade sócio-cultural é óbvia, natural, já dada e a ela submete-se fatalistamente. Este homem é identificado por Jolles na figura do camponês, sujeito a uma ordem natural e aos atos repetitivos que denotam sua sujeição a ela: “O agricultor semeia o grão em sulcos bem ordenados, brota uma seara; semeia grãos num horto e brota uma floresta; conduz a vaca ao touro, a égua ao garanhão e nascem vitelos e potros.”⁴¹ A essa figura que perpetua a conservação opõe-se a figura do obstante, marcado pela vontade de mudar a “obviedade” e o caráter apriorístico da realidade. Identificado por Jolles no artesão, seu papel é o de “mudar a ordem das coisas dadas na natureza, de modo que elas deixam de ser naturais”.⁴² Assim, o obstante subverte a realidade, (re) cria um mundo ao qual não quer se submeter, e nessa (re) criação impõe sua vontade, podendo interromper processos naturais e perturbar uma realidade dominada por superiores que se querem inquestionáveis (essa é a função da cultura na vida humana, mas pode ser também aproximada com o trabalho subversor e criador do mago, para quem não existe conformação a uma realidade “óbvia”, ao contrário, ela pode ser transformada a qualquer momento). Aqui, por outro lado, Jolles e Mauss aproximam-se, ao revelar o último, a similitude entre técnica e magia.⁴³ A terceira posição desenvolvida na linguagem grupal por Jolles é a do intérprete, aquele que confere sentido, que interpreta a vida. Quem interpreta, dá sentido a essa subversão à ordem natural processada pela cultura é o intérprete. É ele que, nessa interpretação, vai decidir pelo caráter lícito ou ilícito da produção cultural, pela conformação ou não das produções culturais ao que é considerado bom, justo, belo, às perguntas básicas que norteiam as tensões entre a liberdade humana e as noções éticas: posso, devo, quero? Segundo Jolles: “é necessário adicionar ao trabalho que vincula as coisas a uma ordem, bem como àquele que altera a ordem das coisas, um terceiro trabalho, que é a prescrição da ordem”.⁴⁴ Nas formas simples estudadas por Jolles esta é uma tarefa eminentemente sacerdotal: dotar o mundo de sentido, interpretar, sancionar ou negar o que, por não ser mais considerado natural, não se impõe por si só ao homem. É o sacerdote que, não apenas sanciona ou condena

o mundo da cultura, mas transforma o profano em sagrado, os acidentes geográficos em hierofanias, a profecia em revelação, os costumes sociais em normas ético-religiosas. Para Jolles todo esse trabalho é feito na linguagem. É pela linguagem que o mundo é nomeado e a realidade é interpretada. Aí está o processo pelo qual a linguagem “apodera-se” da realidade, nomeando-a. Aí reside a função mágica da linguagem. Como na magia, a linguagem evoca, ela “chama (vocare) uma coisa de tal modo que ela nasce...”,⁴⁵ mas ao mesmo tempo a linguagem interpreta, atribui sentidos, valores e aí reside o a função sacerdotal da linguagem.

Na obra dos intelectuais da umbanda vemos, assim, uma tensão entre a inconformidade frente a um mundo que se pode transformar pela magia e a aceitação de um poder considerado maior do que a vontade das criaturas. Por outro lado, esses intelectuais da umbanda arvoravam-se dotados de uma missão claramente sacerdotal, segundo a concepção de Jolles. São eles que tentam dar sentido, interpretar, decidir pelo lícito e ilícito, pelas origens da religião, pelas normas rituais, pelos fundamentos éticos num esforço prescritivo, capaz de firmar a sua autoridade frente à massa dos seguidores. São vários os nomes dos intelectuais da umbanda que tentaram codificá-la, interpretá-la, sistematizar um código de ética e aproximá-la do ideal sacerdotal judaico-cristão. Um dos intelectuais da umbanda que mais a sério levou a idéia de uma formação sacerdotal e da necessidade de uma padronização ritual e doutrinária na religião foi Jerônimo Vanzelotti, fundador do Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros (CONDU) e ex-seminarista católico. Vanzelotti fundou no Rio de Janeiro a Confraria Nossa Senhora do Rosário, que seguia um ritual extremamente elaborado e minucioso. Apresentando-se sempre como sacerdote, Vanzelotti sistematizou uma série de informações destinada à formação sacerdotal na umbanda. Foi o “Seminário Primeiro de Formação Sacerdotal de Umbanda”, publicado posteriormente.⁴⁶ Outra tentativa, fora do eixo Rio-São Paulo, deu-se no Rio Grande do Sul, com Laudelino Manoel de Souza Gomes, que fundou nos anos 1930 a Congregação dos Franciscanos Espíritas de Umbanda, com evidente inspiração nas Ordens Terceiras, criadas por São Francisco de Assis no século XIII, para leigos de ambos os sexos. Na Congregação o ideal sacerdotal é explícito, havendo uma rígida hierarquia, que culmina na autoridade máxima, denominada “Irmão” ou “Irmã Maior”. Sua autoridade no terreno doutrinário não deve ser posta em discussão pelos congregados, que são sujeitos a um rígido código de conduta, principalmente em relação às mulheres (uma congregada teria sido expulsa por ter sido fotografada em bloco carnavalesco).⁴⁷ A umbanda praticada ainda hoje pelos “Franciscanos” segue um ritual próprio, considerado “recebido” mediunicamente pelo fundador e denominado de “ritual de semiromba”. Este ritual busca pontos de contato com o catolicismo, a começar pelo burel, inspirado

nas vestes franciscanas usadas pelos congregados. O esforço sacerdotal em sancionar ou proscriver as produções culturais proposto por Jolles, pode ser exemplificado na exegese que Laudelino elaborou em relação à correspondência sincrética entre Iemanjá e a Virgem Maria. Laudelino reelabora o mito iorubano de Iemanjá, segundo o qual ela foi violentada por seu filho Orugan. Em 1948 Laudelino ensinava que Iemanjá teria sido levada aos céus por Oxalá, a fim de não sucumbir ao intento incestuoso de seu filho.⁴⁸ Essa reelaboração é extremamente significativa ao contextualizá-la e relacioná-la com as discussões na hierarquia católica, que levaram, dois anos após, à proclamação do dogma da assunção de Maria pelo papa Pio XII.

Se pensarmos como Jolles, os intelectuais da umbanda desenvolveram tanto o trabalho sacerdotal em interpretar as produções culturais, quanto o trabalho criador do mago, capaz de colocar em xeque a perenidade dos significados sociais. Se pensarmos próximos a Weber, poderemos identificar na obra desses intelectuais simultâneas tentativas de desencanto e encantamento; de exegeses racionalizantes, carisma e tradição.

Notas

* Professor Doutor na Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de História/Programa de Pós-Graduação em História.

¹ ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1991. p. 212

² No caso específico dos terreiros, Lísias Nogueira Negrão, mostra, por um lado o caráter “predominantemente mágico” da umbanda e seu convívio com as idéias de moralidade e com o controle dos comportamentos individuais. NEGRÃO, Lísias, Nogueira. *Magia e religião na umbanda*. *Revista USP*. São Paulo, USP, n.31, set./nov., 1996, pp. 76-89.

³ ORTIZ, op. cit., p. 166.

⁴ A expressão “intelectuais de umbanda” é usada para referirmo-nos aos homens e mulheres que se lançaram ao esforço exegético-organizativo da nova religião a partir da primeira metade do século XX.

⁵ ORTIZ, op. cit., p. 187.

⁶ Idem, pp. 211-212.

⁷ Idem, p. 213.

⁸ DURKHEIM, Émile. Sobre la definición de los fenómenos religiosos. In: DURKHEIM, Émile. *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Barcelona, Editorial Ariel, 1996, p. 128.

⁹ DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: DURKHEIM, Émile. *Textos Escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1978, pp. 215-216.

¹⁰ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naufy, 2003 [1950], pp. 162-163. (o grifo é nosso)

¹¹ MAUSS, op. cit., p. 174

¹² Tanto Robertson quanto Durkheim vão opor à prática solitária e a ética da magia a uma “religião primitiva”, vista como uma comunidade moral que exprimia os valores da comunidade, expressa em deuses que exprimem os valores desta comunidade. Ver: SMITH, William Robertson. *Lectures on the religion of the Semites*. New York: Ktav, 1969; DURKHEIM, op.cit.,

¹³ FRAZER, James. *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

- ¹⁴ Sobre o assunto, ver os comentários de J.S. Black e G. Chrystal, citados por Douglas. DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa, Edições 70, 1991.
- ¹⁵ OLIVEIRA, Jota Alves de. *Magias da UmBanda (Livro Doutrinário)*. Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d.
- ¹⁶ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Évolution et création religieuses: les cultes afro-brésiliens*. Diogéne. (115):3-24, 1981. Também, da mesma autora, ver Identidade nacional, religião, expressões culturais. In: SACHIS, Viola (org.). *Brasil & EUA. Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988. MONTERO, Paula; ORTZ, Renato. Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista. *Ciência e Cultura*. 28(4): 407-17, 1976.
- ¹⁷ ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*. Porto Alegre, UFRGS, v.11, 1999, pp. 97-120.
- ¹⁸ REGO, Alfredo Antonio. Umbanda e os sete planos do universo. In: FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro, Jornal do Comércio, 1942, pp. 112-113.
- ¹⁹ LEVI, Eliphaz. Apud. OLIVEIRA, op. cit., p. 22.
- ²⁰ MATTA E SILVA, W.W. *Doutrina secreta da Umbanda*. Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1985. [1967], p. 6.
- ²¹ Idem, p. 32. (grifo nosso)
- ²² DE MARTINO, Ernesto. *Le monde magique*. Paris, Institut Sanofi-Synthélabo, 1999, p.157.
- ²³ ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Londrina, Eduel, Curitiba, Editora da UFPR, 2006, p. 112.
- ²⁴ OLIVEIRA, Baptista de. Umbanda, suas origens – sua natureza e sua forma. In: Federação Espirita de Umbanda. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*, pp. 113-114.
- ²⁵ Idem, p. 116.
- ²⁶ SMITH, op. cit., p.
- ²⁷ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Fundamentos de Sociologia Compreensiva. Brasília, Editora da UnB, 2009, p. 292 (o grifo é nosso).
- ²⁸ Idem, p.139.
- ²⁹ Idem, p. 141
- ³⁰ Idem, p. 139.
- ³¹ Idem, p. 141.
- ³² Idem, p. 140
- ³³ Idem, p. 143 (o grifo é nosso).
- ³⁴ MAUSS, op. cit., pp. 130-131.
- ³⁵ As investigações de Emerson Giumbelli apontam para a emergência recente da figura de Zélio de Moraes e da narrativa a ele imputada como “pioneiro” da umbanda: “Se observarmos os textos – acadêmicos e umbandistas – que destacam e singularizam, de certo modo, a figura de Zélio de Moraes, podemos notar que datam de um período relativamente recente: todos são posteriores à década de 1960. De fato, ao perscrutar registros anteriores, jamais localizei referências da mesma natureza a Zélio de Moraes. Seu reconhecimento como uma figura seminal da constituição da umbanda encerra uma dupla ironia: a maioria das referências é contemporânea ou posterior à morte de Zélio, que ocorreu em 1975, aos 83 anos de idade; e aponta para um interesse pela ‘fundação’ e pela ‘origem’ de ‘uma religião’ exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável.” GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: GONÇALVES, Wagner. *Caminhos da alma*. São Paulo, Summus. 2002, p. 189.
- ³⁶ BROWN, Diana. Uma história da umbanda no rio. In: BROWN et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.
- ³⁷ APUD TRINDADE, Diamantino F. *Umbanda e sua história*. São Paulo, Ícone, 1991, p. 56.
- ³⁸ Perpetuar se aceitarmos que havia a liderança de Zélio de Moraes e o reconhecimento de seus poderes pessoais, como é propalado no respectivo “mito de origem”, repetido por alguns intelectuais da umbanda. Criaria se aceitarmos a opinião de Giumbelli, segundo a qual esta narrativa refere-se a um posterior esforço no sentido de marcar a ascendência de Zélio e seu papel fundante na nova religião.

³⁹ JOLLES, André. *As formas simples. Legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste*. São Paulo, Editora Cultrix, 1976.

⁴⁰ Idem, p. 21.

⁴¹ Idem, *Ibidem*.

⁴² MAUSS, op. cit., p. 174.

⁴³ JOLLES, op. cit., p. 22.

⁴⁴ Idem, p. 25.

⁴⁵ VANZELOTTI, Jerônimo Huberto. *Umbanda. Corpo de doutrina e código de ética*. Rio de Janeiro, Confraria Nossa Senhora do Rosário, 1983.

⁴⁶ VALDOVINO, Adelina. Entrevista ao autor. Porto Alegre, 27 de abr. de 1997.

⁴⁷ O ORIGINAL CULTO DA UMBANDA NO RIO GRANDE DO SUL. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 04 de fevereiro, 1948, p. 20.

**HISTÓRIA E RELIGIÃO NA CONFIGURAÇÃO
DO CAMPO EDUCACIONAL BRASILEIRO:
UMA ANÁLISE DA SINGULARIDADE
DE UMA SITUAÇÃO-PESSOA**

*Marcos Cezar de Freitas**

Resumo

Este ensaio analisa a presença dos temas história e religião no processo de configuração do pensamento educacional brasileira. Esse objetivo é alcançado por intermédio da análise da peculiaridade presente no pensamento educacional de Anísio Teixeira.

Palavras-chave

História; religião; campo educacional; Anísio Teixeira.

Abstract

This essay analyses the presence of two subjects, history and religion, in the process of configuration of Brazilian educational thought. This target is reached through considerations about the peculiarity of Anísio Teixeira's educational thought.

Keywords

History; religion; educational field; Anísio Teixeira.

Introdução

História e religião, assim conectadas, constituem campo de análise no qual encontro uma complexidade singular, em certo sentido mais desafiadora do que se estivesse movido pela intenção de comentar a história ou a historiografia *da* religião, fosse qual fosse.

Pode ser estimulante pensar que, se estão aqui conectadas, estão porque a condição de campos distintos, constituídos com especificidades próprias, não interdita, ao contrário, incentiva o pesquisador a pensar história e religião com possibilidades heurísticas que estão permanentemente interessadas e necessitadas dos conteúdos que um campo tem a oferecer ao outro.

Há cerca de duas décadas tenho encadeado pesquisas que têm por eixo estruturante a investigação dos temas infância e educação quando convertidos em objeto de ciência. Este é meu *lugar de fala*.

Nesse percurso, a configuração de objetos de ciência, em muitos episódios, se fez acompanhar de narrativas, situações e personagens que, no todo ou em parte, zelavam por indicar que a assunção de qualquer tema à condição de interesse da ciência equivalia a uma elevação gloriosa, suficiente para retirar daquele objeto as modulações impertinentes da religião.

Contudo, no âmbito da história da educação escolar da criança, não foram poucas as ocasiões nas quais foi possível identificar o homem religioso fazendo ciência, inclusive da educação. Ou seja, o homem da religião compareceu ao meu percurso investigativo como personagem de todas as tramas nas quais *o moderno* esteve em construção ou, pelo menos, em disputa.

História e religião, conectadas ou não, se revelaram temas desestabilizadores de certezas. Isso se repete toda vez que é necessário investigar atitudes intelectuais diante do tempo e, principalmente, diante da permeabilidade à transcendência.

A desestabilização de certezas se apresenta porque é possível compreender a sedimentação de idéias, camada a camada, no bojo do processo histórico que, em menos de um século, formou aquilo que, com alguma imprecisão, pode-se designar como “pensamento educacional brasileiro”. Se for possível compreender um processo de sedimentação de idéias, no caso específico a ser analisado aqui tal compreensão perde muito em alcance e profundidade sem os temas história e religião.

A permeabilidade à transcendência foi (e é) facilmente assimilada como sinal de impermeabilidade à ciência. Algo semelhante ocorre em relação à percepção de tempo histórico, muito especialmente em relação às representações do tempo histórico que se manifestam no âmbito da história da educação. É espantoso o número de atitudes intelec-

tuais que, por dentro do campo da educação, edificaram teorias da história interessadas em confirmar a validade da premissa de que o tempo da história só se torna efetivamente perceptível (e mensurável) quando liberta das amarras da religião. Mais do que não-ciência, o campo da transcendência seria uma espécie de *Sitz im Leben* (contexto vital) sujeito a admitir somente os tempos de suas Revelações, jamais o transcorrer do mundano.

Essas considerações prévias se apresentam aqui com o intuito de compartilhar uma trajetória de pesquisa. Não foi possível, nesses anos todos, praticar história da infância e da educação, ambos focados como objetos de ciência, sem estabelecer, no paralelo, uma linha investigativa sobre o “lugar” da história e da religião na configuração do pensamento educacional que, em cada circunstância, se arvorava a confirmar o que é ou não objeto da ciência.

Por isso, o objetivo deste artigo consiste em explorar as contradições que as categorias história e religião instalaram naquilo que considero ser a expressão mais consistente de pensamento educacional brasileiro, a “tradição anisiana”, em outras palavras a obra de Anísio Spínola Teixeira.¹

Sem conceder um lugar de destaque aos temas história e religião, a meu ver, não é possível compreender as vicissitudes presentes nesse processo que, no transcorrer do século XX, definiu fundações e permitiu enfrentamentos entre os que se consolidaram como figuras de proa do pensamento educacional brasileiro.

Participo, portanto, deste dossiê na condição de pesquisador do pensamento educacional e dos seus objetos de ciência. Os interlocutores desse campo sabem da impossibilidade de se caminhar nessa senda sem os temas história e religião.

Por isso, minha expectativa é que o universo da educação possa acrescentar mais um novo ângulo de visada para o tema deste dossiê.

Tempos históricos e religião: mitos da (des)aceleração do tempo.

Em 1962, o ensaio *Duplicidade da aventura colonizadora na América Latina e sua repercussão nas instituições escolares*, publicado por Anísio Teixeira, intelectual baiano cuja biografia se confunde com a história da escola pública brasileira, deu ampla visibilidade ao fato de que história e religião estavam no coração dos argumentos que se batiam para definir “o lugar” da escola pública na cultura brasileira.²

Anísio Teixeira não é somente uma personagem histórica de relevo na trama que, no transcorrer do século XX, procurou construir e multiplicar os processos de escolarização sonhados já nos primeiros sonhos republicanos do século XIX.

Anísio Teixeira foi provavelmente o mais consistente idealizador de instituições e instâncias planejadas com o objetivo de fomentar a pesquisa educacional “com base no profundo conhecimento da realidade”.

Em nome da convicção de que a realidade brasileira tinha algo de singular a ser desvelado, seus escritos e seus projetos, entre tantas realizações, também se tornaram portadores de uma espécie de imagem síntese do que seria compreender e investigar os temas história e religião em “países com muitos tempos históricos”, tal como julgava ser o Brasil.

O intelectual baiano, nasceu em 1900 e cresceu no interior da Bahia, em Caetitê. Sua trajetória escolar foi marcada pelo profundo apreço que desenvolveu em relação à Companhia de Jesus. Seu convívio com jesuítas por pouco não resultou na sua consagração religiosa, possibilidade que só foi definitivamente descartada quando suas estadas na Europa e, depois, nos Estados Unidos amadureceram e confirmaram nele um compromisso definitivo com a educação.³

Essa brevíssima referência às raízes religiosas de Anísio Teixeira tem um único objetivo que é o de inibir qualquer associação entre as imagens que o autor ajudou a tecer sobre as “duplicidades da aventura colonizadora” com sentimentos anti-religiosos ou anti-clericais.

Como se verá, o autor elaborou um juízo negativo e severo em relação ao lugar que a religião ocupou na história da configuração do Estado brasileiro. Tal severidade, porém, a despeito do que muitos de seus críticos disseram, nunca teve pretensões belicosas em relação à Igreja Católica, sua primeira pátria intelectual.

Qual seria, então, no bojo de sua obra, a imagem síntese elucidativa do “lugar” da história e da religião naquilo que conformava a realidade brasileira como realidade “atrasada”?

Entre os vários motivos pelos quais o período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial costuma ser rememorado desponta sempre com vigor a referência ao fato de que do final da década de 1940 até 1968 viveu-se um momento *sui generis*. Tal referência deve muito ao tom de mobilização e renovação que se disseminava no âmbito da produção e circulação de idéias. Consolidou-se na memória que rege as narrativas sobre aquele período breve, mas intenso, o lugar proeminente ocupado pela disputas que visavam determinar os passos “necessários” para a construção do futuro.

O futuro estava permanentemente em disputa e era a proliferação de estratégias para construí-lo a responsável por um sem-fim de militâncias, adesões ou repulsas entre setores da sociedade brasileira.

No plano da análise sobre os enfrentamentos intelectuais, poucas vezes se reconhece que, naquelas circunstâncias, mais do que disputar a formatação do futuro, entrecortava a sociedade um processo contínuo de reposição de temas que eram buscados para aquilatar o “peso do passado” na forma social adquirida por nossas instituições. Era esse também um processo que alinhavava ou distanciava intelectuais que estavam a retomar a produção de sínteses sobre o Brasil.

No pós Segunda Guerra, as sínteses presentes em *Raízes do Brasil* (1936), Casa Grande & Senzala (1933) e *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942) já dispunham de adeptos e detratores consolidados. Àqueles ricos empreendimentos analíticos se somaram outros que em concordância ou discordância com os pressupostos de Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre,⁴ Caio Prado Júnior,⁵ alimentaram a intenção de identificar exatamente o quê no processo de formação do Brasil contribuía para que, naquela circunstância, o futuro estivesse ainda tão em aberto e, ao mesmo tempo, tão vulnerável a tradicionalismos considerados deletérios.

Em meio a uma conjuntura que favorecia a circulação de inúmeras representações do passado como “infância” dos problemas contemporâneos, o século XVI foi convertido em imagem fundadora, representação do aprisionamento do tempo histórico na não-temporalidade da transcendência.

Anísio Teixeira interveio analiticamente nesse processo de disputas com uma *démarche* que, a seu modo, posicionou frente a frente história e religião.

Em chave buarquiana dispôs para os educadores brasileiros um referencial de análise que fez escola e que deu origem a um repertório crítico que acompanhou por muito tempo os mais densos debates educacionais brasileiros.

O século XVI no argumento de Anísio foi o ponto de partida para a cisão entre os “ideais proclamados e os atos concretamente levados a efeito”. Da parte da sua obra que se ocupou com demonstrar a distância entre intenção e gesto emergiu um paradigma que fez da história da educação uma espécie de fonte de comprovação da tese que sustentava com aquela forma particular de analisar história e religião.

Sua questão de fundo pode ser assim resumida: o pressuposto para analisar qualquer tema, seja o da educação, o da história, o da religião ou o do Estado, é o de que “toda transplantação cultural é destrutiva”.

Anísio Teixeira encontrou na experiência de expansão territorial vivida por Portugal uma espécie de causa endógena para um conjunto de problemas que teria marcado a sociedade brasileira profunda e negativamente, de forma muito contundente na organização e oferta de educação pública.

Em Sérgio Buarque de Holanda encontrava um ponto de partida que organizava sua própria maneira de estabelecer conexões entre causa e efeito:

(...) Em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida. Os privilégios hereditários, que, a bem dizer, jamais tiveram influência muito decisiva nos países de estirpe ibérica, pelo menos onde criou fundas raízes o feudalismo, não precisaram ser abolidos neles para que se firmasse o princípio das competições individuais. À frouxidão da estrutura social, à falta de hierarquia organizada devem-se alguns dos episódios mais singulares da história das nações hispânicas, incluindo-se nelas Portugal e Brasil (...). Os decretos dos governos nasceram em primeiro lugar da necessidade de se conterem e de se refrearem as paixões particulares momentâneas, só raras vezes da pretensão de se associarem permanentemente as forças ativas. A falta de coesão em nossa vida social não representa, assim, um fenômeno moderno.⁶

Anísio Teixeira apropriou-se dessa premissa construída por Holanda e fez dessa apropriação um movimento analítico criativo, capaz de fazer circular intensamente entre os educadores muitas representações do desterro. Isso ele fez em prol de uma argumentação que se movia ao redor da recusa intransigente às transplantações culturais. Dizia:

Os brasileiros eram europeus nostálgicos, transviados nestas paragens tropicais. (...) Esse tipo cultural dúbio, ambivalente, nem peixe nem carne, acabou por criar nestas terras novas da América algo de congenitamente inautêntico, de congenitamente caduco, na cultura americana. (...) A verdade é que resistiam às forças de formação nestas paragens de uma cultura autêntica, com arraigado sentimento de estrangeiros em sua própria terra.⁷

Para usar uma linguagem que se vale da base argumentativa de Skinner⁸, o tema da transplantação cultural tornava-se uma “fundação” no âmago do nosso mais sofisticado pensamento educacional. Como afirmei noutra ocasião,⁹ na “via historiográfica” que a obra anisiana tomou para percorrer o rumo discursivo que a conduziu a uma elaboração analítica familiar ao repertório dos educadores, não cessou de reverberar a fundamentação buarquiana. É o que podemos perceber, por exemplo, comparando a citação anterior com a que segue abaixo:

A tentativa de implantação da cultura européia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em conseqüências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra.¹⁰

Anísio Teixeira lamentava que a dubiedade ancestral que tínhamos houvesse favorecido a disseminação de formas de convívio desprovidas de abertura e disponibilidade para

a construção de uma esfera pública democrática. Lamentava que tentássemos compensar nossos problemas “de raiz” com atos oficiais, supondo que tudo pudesse ser encaminhado por “atos de governo”.¹¹

Tanto Anísio Teixeira quanto Sérgio Buarque ocuparam um território argumentativo, um *topos* no sentido que Hayden White¹² dá a essa categoria, em cujas representações de contingência histórica o tema da construção da identidade nacional despontava como projeto incompleto, aguardando conclusão.¹³

Ambos sonhavam com um processo no qual o cosmopolitismo urbano pudesse oferecer elementos mais sólidos para a suplantação de raízes tradicionalistas fincadas no solo cultural e político de nosso ruralismo.

Predominava uma forte inquietação e rejeição em relação a todo o *modus operandi* do empreendimento colonizador e se considerava que a ação lusitana ajudara a enraizar um profundo espírito anti-moderno no país.

Vale para os escritos de Anísio Teixeira aquilo que Reis afirmou sobre os escritos de Sérgio Buarque. Em ambas as obras, o Brasil, em razão do passado que pesava sobre o seu presente, vivia permanentemente entre dois mundos, ou seja, entre estruturas arcaicas que teimavam em não morrer e estruturas modernas que se batiam por nascer.¹⁴

Nesse sentido, para romper com tais raízes, necessário se fazia “acabar de morrer” tudo o que era designado como “sobrevivência colonial” ou “continuidade patriarcal”.

Isso aproxima a análise do cerne da lógica com a qual Anísio Teixeira pensou história e religião e, conseqüentemente, se aproxima também do esforço analítico que ele empreendeu movendo-se às sombras de um século XVI que ele guardava em seu pensamento como se guardasse um “arquetipo” organizador de problemas que se acumularam no tempo da história e na história do tempo.

Essa lógica se expõe com nitidez na obra *Educação e o mundo contemporâneo* (1967).

Anísio Teixeira entendia que a história deveria ser perscrutada investigando as modulações que a categoria tempo sofre em cada circunstância específica.

Se pudéssemos, aqui, forçar uma apropriação do conceito algo simmeliano (1997, 2006) algo eliasiano (2002) de “figuração”, poderíamos indicar que na análise de Anísio Teixeira o tempo teria um papel “figurador”. Se os seres humanos, independentemente do grau de desintegração a que o mundo estiver sujeito, sempre se agrupam na forma de figurações específicas,¹⁵ para Anísio Teixeira as “formas sociais do tempo” podem ser tão verificáveis quanto as formas da família e das instituições de uma forma geral, encontrando os homens no tempo uma figuração tão importante e vital quanto qualquer outra.

O intelectual baiano considerava plausível pensar que o tempo poderia ser acelerado ou desacelerado. Entendia que desde a Grécia antiga estava em marcha um processo de aceleração do tempo baseado na idéia de que os homens se davam a uma nova co-figuração que se processava no amadurecimento que a democracia proporcionava.

O mundo medieval, no seu entender, teria provocado inicialmente um processo de contenção. Contida a marcha em direção àquilo que julgava ser o alastramento universal da democracia, a história ficava à mercê da desaceleração. Sucumbindo completamente à fantasmagoria da “idade das trevas”, Anísio demonstra acreditar que a chamada idade média teria sido um período que desacelerou o ritmo da história.

Essa desaceleração, enquanto processo, teria encontrado seu ponto máximo no século XVI, mais especificamente no embate ensejado pelos eventos da Reforma e da Contra-Reforma.

A Contra-Reforma tornou-se uma espécie de ícone da sua lógica analítica uma vez que, por contraposição, entendia que a Reforma Protestante teria sido, acima de tudo, um evento capaz que oferecer à história um novo ritmo de aceleração.

A Reforma teria ensejado ao mundo maleável das idéias a oportunidade de mais uma vez re-unir o antigo sopro de vitalidade grego com aquelas iniciativas que, no mundo moderno, beneficiavam-se da forma social adquirida por instituições de comando como o Estado; instâncias de debate como a ciência e instâncias de emancipação do homem como a democracia e a educação escolar.

Independentemente de seus conteúdos religiosos, aos quais Anísio Teixeira não se referiu como opção em relação ao catolicismo, a Reforma teria oferecido aos homens do século XVI a oportunidade de acelerar a história em direção ao futuro, proporcionando a todos um duplo salto nas virtualidades do tempo. Tratava-se de um salto “para trás”, que retornava à experiência grega para recolher conteúdos democráticos com vistas à construção do mundo moderno, seguido de um salto “para frente” em direção a uma sociedade que fosse capaz de depositar na ação política do Estado a expectativa de que o enlace entre ciência e educação proporcionasse um novo e (efetivamente moderno) sentido de apropriação social da democracia. Em ambas as projeções criativas do salto histórico a Idade Média constituía-se no monólito a ser pulado.

Esse empreendimento analítico de Anísio Teixeira, que deu vida aos procedimentos de análise que invariavelmente comparavam ideais proclamados com ações concretamente levadas a efeito, repercutiu em ações capazes de demonstrar que, para o autor, investigar a história equivalia a registrar eventos de aceleração e desaceleração do tempo e investigar o mundo da religião correspondia a verificar a maior ou menor permeabilidade às demandas da consciência individual.

A força peculiar de sua verve foi utilizada por muitos analistas de sua obra para “comprovar” que, estando o autor na mesma “via historiográfica de Sérgio Buarque de Holanda, abstraindo seu catolicismo para celebrar, na Reforma, a emergência de uma nova ambiência para a consciência individual, elogiando inúmeras vezes as experiências levadas a efeito nos Estados Unidos da América, Anísio Teixeira seria, e só poderia ser, um intelectual “americanizado”. Por “americanizado” pode-se entender algo como encantado com os frutos “positivos” da colonização realizada na América do Norte e, ao mesmo tempo, desencantado com os frutos “negativos” da colonização realizada na América Portuguesa.

Essa conclusão, esquematicamente simples, não pode ser aplicada ao homem de ação que foi Anísio Teixeira.

Sua obra não pode ser compreendida somente na leitura dos textos que escreveu. Para desenvolver uma análise mais colada à densidade de sua atuação, é mister empreender também um gesto de “leitura” do texto que escreveu sem palavras, ou seja, do texto que articulou na montagem dos espaços públicos que montou.

Nesse sentido, história e religião tornam-se temas fundamentais para que se possa ensaiar algo como um inventário de perplexidades, manifesto de forma singular no momento em que Anísio Teixeira decide oferecer apoio à institucionalização da pesquisa educacional nas rubricas do Estado.

Na última década de vida do autor,¹⁶ história e religião constituíram-se partes de um mosaico que desenhava um Brasil que, visto de perto, não revelava somente elementos comprovadores de que uma história cindida entre o proclamado e o feito fora desenrolada num país de dimensões continentais.

No âmbito do “concretamente feito”, Anísio Teixeira encontrava um cotidiano repleto de contradições que se convertiam em perplexidades. Cada uma delas acabava por relativizar o alcance descritivo de suas próprias metáforas da aceleração e desaceleração do tempo. É o que se verá a seguir.

Inventário de perplexidades

Metáforas da aceleração e da desaceleração do tempo não estavam presentes somente na rica obra de Anísio Teixeira. A noção de tempo histórico tornou-se um marco conceptual decisivo nos domínios e trincheiras intelectuais das décadas de 1950 e 1960.

O prestígio que gozava a máxima de W. Pinder segundo a qual, naquele momento da história, “os tempos eram contemporâneos, mas não coetâneos” é um indicador da presença marcante de “estilos de análise”, para falar com Mannheim¹⁷ (1953), movidos e convencidos pela perspectiva de que alguns lugares do país permaneciam petrificados

como se jamais se retirassem do contexto colonial ou do arcaísmo que sustentou o Estado escravocrata no século XIX.

Some-se a tudo isso o fato que, naquele após Guerra, o léxico da economia espalhou-se e ultrapassou barreiras entre as diferentes áreas de conhecimento. O uso do conceito “formação” para tratar da história do país, de sua dinâmica sócio-econômica, de sua literatura, de sua filosofia etc também é uma demonstração do quanto a noção de tempo histórico estava aberta ao movimento das reapropriações. Isso se ampliava a ponto de fazer com que, nos condomínios intelectuais os mais variados, a comparação entre o tempo passado e o tempo presente “dentro da mesma formação histórica” se tornasse um ponto em comum entre obras distintas, muitas vezes teórica e politicamente conflitantes entre si.¹⁸

Um exemplo da diversidade teórica e política que acompanhava tanto a produção quanto a circulação de metáforas da aceleração do tempo pode ser reconhecida na obra de Hélio Jaguaribe que atuou, naquele contexto, em espaços institucionais que direta ou indiretamente se tornaram espaços de interlocução para com a obra anisiana¹⁹.

Assim como Anísio, Jaguaribe considerava que o Brasil estava submerso num ritmo histórico em permanente processo de desaceleração, algo que ele designava “imobilidade temporal”.²⁰

No seu entender o Brasil que surgiu da América Portuguesa reteve da raiz colonizadora uma irracionalidade intrínseca que fizera frutificar uma burocracia de pendor privatista no próprio seio da esfera pública. Essa situação teria impedido a emergência de iniciativas privadas autênticas, orgânicas entre si, mas independentes da iniciativa estatal. E esta, por sua vez, não lograva atuar como articuladora de interesses públicos verdadeiros uma vez que o conteúdo de suas formas não era genuinamente público.

Por isso, a seu ver, enquanto uma parte expressiva do ocidente passara por processos de aceleração, à medida que em cada lugar se definia com mais clareza as fronteiras entre interesse público e interesse privado, o Brasil, por sua vez, mantivera “dentro de si” tempos históricos distintos. Em cada “unidade de tempo” forças privadas e públicas se confundiam e se inviabilizavam reciprocamente.

Os tempos arcaicos estancavam os processos de aceleração da história que corriam disparados nas zonas modernas, as “zonas de aceleração da história” e isso, no seu modo de pensar, promovia uma constante “desocidentalização” do país, um país sempre próximo da modernidade, mas nunca plenamente dentro dela, como consequência do seu arraigado arcaísmo.

Para ultrapassar essa situação, Jaguaribe lançava mão de hipóteses no mínimo incompatíveis com a plataforma política de Anísio Teixeira, como se depreende de sua

análise sobre o momento no qual a “estratégia autoritária” se converte em necessidade para fazer com que o desenvolvimento econômico homogeneíze todos os tempos históricos do país:

(...)A programação do desenvolvimento varia conforme suceda ou preceda ao processo de desenvolvimento: no primeiro caso, visando acelerá-lo, pode ser organizada em bases consensuais, tendendo a manifestar-se apreciável coincidência entre os objetivos do plano e a livre iniciativa dos agentes; no segundo caso, visando a suscitar o processo do desenvolvimento, a extremada diversidade dos regimes de participação impede a formação de um consenso e torna dos objetivos e prejudica os critérios de determinação a priori de sua validade, fazendo-se mister que a programação seja imposta por via autoritária e se apóie em severas cominações.²¹

Essa programação que, no seu entender, poderia preceder ou suceder o desenvolvimento, na realidade nunca existira no Brasil.

O autor considerava que desde o momento colonial padecíamos de excessos centralizadores que teriam inibido o nosso espírito empreendedor. Estávamos submersos num eterno século XVI, paralisados na sombra de gestos restauradores do passado como se entendia ter sido a Contra-Reforma. Éramos sempre uma espécie de Idade Média tardia.

Os agentes privados que se apresentaram no transcorrer do tempo nunca teriam sido dinâmicos o suficiente a ponto de romper com o espírito fiscalista que orientou as relações entre governo e sociedade desde os atos inaugurais do mundo tropical.

Entre a ação governamental e a ação econômica propriamente dita uma pesada malha burocrática teria ocupado o lugar do dinamismo. Teríamos gerado uma sociedade que sempre caminhava para o passado.

Na sucessão dos fatos a República perdera a oportunidade de acelerar a história porque mantivera o peso decisório do latifúndio. A Revolução de 1930 ensaiara retomar o processo de aceleração, mas não foi capaz de evitar a noite do Estado Novo.

Suas expectativas se renovavam então, naqueles anos de 1950/60, à medida que a seu ver um forte industrialismo poderia desatar as amarras de uma estrutura colonial que, no seu entender, nunca deixara de prevalecer.

Na década de 1950 e nos primeiros anos da década de 1960 o tema da industrialização revigorou expectativas de que, pela disseminação de formas de trabalho mais elaboradas, uma mentalidade moderna fosse capaz de desgrudar o país de seu próprio passado. Anísio Teixeira foi tocado decisivamente por essa expectativa e compartilhou seus entusiasmos com Jaguaribe.

Se fosse escrever aqui a lista dos nomes, instituições, partidos e agentes de mobilização que se deixaram encantar por essa perspectiva iniciaria uma espécie de crônica sem

fim. Os poderes redentores da industrialização foram proclamados por quase todos os agentes do espectro político de então.

A questão a ser especificada aqui diz respeito ao fato de que, entre tantas, algumas análises que se moviam à sombra das metáforas da aceleração do tempo semeavam um campo argumentativo no qual nosso “obscurantismo ancestral” poderia ser extirpado com um empreendimento da razão.

Esse empreendimento racional, necessariamente conduzido pelo Estado, deveria conduzir o país ao encontro com todas as suas formas de viver com o objetivo de dar início ao um processo de reorganização dos tempos históricos.²²

Mas o encontro com as chamadas diferentes formas de viver ofereceria novos e expressivos desafios teóricos e interpretativos para Anísio Teixeira, desafios esses que projetariam, com os temas história e religião, um horizonte pleno de dúvidas e quase que desprovido de certezas.

A relativização dos próprios pressupostos

Em certo sentido, a redação do ensaio *Duplicidade da aventura colonizadora e suas repercussões (...)* guarda em si um paradoxo bastante expressivo, capaz de provocar, em Anísio Teixeira, uma “colisão” entre o homem de pensamento e o homem de ação.

Essa “colisão” manifestou-se no bojo de um processo que promoveu intensa reformulação tanto no âmbito da pesquisa educacional quanto no âmbito das ciências sociais, no Brasil.

Esse fato tem seu marco inaugural em agosto de 1949 quando Arthur Ramos foi indicado Diretor do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, unidade da Organização das Nações Unidas, recém institucionalizada como agência para o desenvolvimento da educação, da ciência e da cultura.

No após Segunda Guerra, o combate ao analfabetismo tornou-se objeto digno de financiamento internacional. Com a interferência da UNESCO, muitas ações pautadas pela necessidade premente de diminuir os índices de analfabetismo se fizeram com projetos conjugados que pretendiam também retomar estudos sobre a temática racial.

Essa conjugação de esforços vinculava a temática da pouca ou nenhuma escolarização à pesquisa sobre processos de modernização. O interesse pelo tema da modernização estava relacionado à possibilidade de promover investigações sobre a singularidade de alguns locais cuja história recente estivesse marcada pela presença visível de dualidades como arcaico e moderno e, principalmente, rural e urbano. O Brasil oferecia amplas condições para que tais estudos fossem levados a efeito.

Como consequência dessa iniciativa, em 1952 alguns pesquisadores de reconhecimento internacional já estavam investidos da obrigação de alimentar interlocução com pessoas e instituições que pudessem abrir caminho para a institucionalização daquelas propostas. Pesquisadores como Charles Wagley, Jacques Lambert, Oto Klineberg, Andrew e Bertran Hutchinson tornaram-se visitantes contumazes do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP).

Tinha início um processo de produção de *surveys* sobre a cultura brasileira e, muito especialmente, sobre o “lugar” da escola no país, em face de suas particularidades históricas. O diálogo entre Anísio Teixeira e os representantes da UNESCO deu início ao projeto de criação de um Centro de Altos Estudos Educacionais, capaz de reunir num só esforço de institucionalização a pesquisa educacional conjugada com a pesquisa de corte sociológico e antropológico.

Ensaiaava-se, então, uma empiria que se projetava como novidade porque seu ponto de partida era a diversidade cultural brasileira. A falta de homogeneidade entre os universos locais, regionais e nacionais tornava-se o tema por excelência que dava razão de ser aos projetos que envolviam, na mesma iniciativa, educadores e cientistas sociais.

Esse processo amadureceu e transformou-se num programa institucional de grande porte. Em dezembro de 1955, no Rio de Janeiro, foi fundado o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), do qual se ramificavam Centros Regionais de Pesquisa Educacional, instalados em Recife, Salvador, Belo Horizonte, São Paulo e Porto Alegre.

O CBPE tornou-se, na prática, aquele Centro de Altos Estudos Educacionais vislumbrado na rede de sociabilidade intelectual de Arthur Ramos.

Sob a coordenação de Anísio Teixeira, o CBPE ganhou fôlego e dimensões impressionantes. Na estrutura de sua organização foram desenvolvidas e instaladas divisões estratégicas. Entre elas, é importante citar a Divisão de Estudos e Pesquisas Educacionais e a Divisão de Estudos e Pesquisas Educacionais.

Ambas as divisões conjugaram esforços para que, da ação conjunta, pudesse emergir um número substantivo de “estudos de caso”, capazes de revelar singularidades da vida cotidiana brasileira “vista de perto”.

Algumas cidades consideradas exemplares da condição de “território guardado em outra temporalidade” foram arroladas para fazer parte do Programa Cidades Laboratório que visava a estudar o padrão de vida comunitária nesses locais considerados “unidades de passado dentro do presente”.²³

O conceito de cultura, naquele momento, recebia uma coloração diferenciada, fruto da circulação de repertórios analíticos originados no idioma da antropologia. O Brasil dos sertões, das grandes veredas e das distâncias incomensuráveis era, então, analisado sem

o peso das contradições que, desde o século XIX até aquela metade do século XX, eram apontadas como fruto da distância que tínhamos entre civilização e barbárie.

No âmbito do CBPE e dos CRPEs a dualidade civilização e barbárie foi esvaziada e no seu lugar retórico foi elaborada com muito cuidado, sem espaço para preconceitos sociais, uma resignificação profunda nos conteúdos da dualidade entre cidade e campo.

Sabemos que a própria inconsistência das dualidades seria apontada em futuro próximo. Contudo, seria um anacronismo de grande proporção deixar de reconhecer os avanços teóricos produzidos nas ações que foram levadas a efeito no CBPE com base no debate que duas décadas depois instalaria um arsenal crítico contra as idéias que circulavam, então.

As pesquisas ensejadas no Programa Cidades Laboratório abordaram localidades rurais e, do coração daquelas realidades, foram produzidas não mais imagens da inferioridade, mas sim imagens da sobrevivência de arcaísmos que se mostraram “eficientes” em permanecer no cerne ou nas margens das formas sociais que se projetavam como cosmopolitas²⁴.

A pesquisa em educação passou a ser defendida como pesquisa de campo, à moda dos antropólogos, e o seminal estudo *Os parceiros do Rio Bonito*, de Antonio Candido²⁵, que foi iniciado nos condomínios do CRPE de São Paulo, tornou-se, desde o início, um exemplo de como o conhecimento aprofundado sobre o modo de viver das diferentes comunidades deveria ser compreendido não somente como riqueza epistemológica e metodológica, mas também como subsídio para políticas educacionais.

Esse mundo das dualidades respirava ainda o pó de *Os sertões*. Euclides da Cunha permanecia como se fosse uma espécie de ancestral comum a quase todos os empreendimentos de pesquisa que se envolviam com a dualidade rural e urbano.

O vaticínio “progredir ou desaparecer” nunca foi, de todo, retirado das pautas de análise sobre o Brasil pobre e desapetrechado que está distante dos grandes centros urbanos. Entretanto, enquanto muitos autores, especialmente os que se moviam à sombra das interpretações que Werneck Sodrê produzia no Instituto Superior de Estudos Brasileiros, o ISEB, se batiam pela eliminação das “permanências feudais” os esforços de pesquisa do CBPE permitiam a aproximação entre educadores e cientistas sociais. Dessa aproximação nasceu, por exemplo, o projeto “mapas culturais”:

(...) A expressão mapa cultural está naturalmente sendo usada como um símbolo, para representar um conhecimento completo da cultura brasileira contemporânea, no seu sentido mais amplo, incluindo vida de família e criação de filhos; atividades econômicas e sociais, o uso do tempo de lazer, atitudes psicológicas, objetivos e ideais, com a devida atenção à **herança religiosa e ética do povo**. (...) O mapa educacional deverá conter, também, um componente psicológico, representado pelas atitudes do povo em

relação às escolas, o grau e natureza da satisfação e descontentamento, os desejos e esperanças – e possivelmente os temores – relativos à educação, qual a contribuição prática que o povo poderá dar à escola e assim por diante. (...) Se o antropólogo social tiver sido designado pelo CBPE para elaborar um estudo de comunidade, é de se esperar que ele dedique atenção especial ao papel da escola na comunidade, à escola como instituição, à composição (econômica, social, étnica) a população da escola, às atividades e ocupações dos educandos, ao status dos professores etc..²⁶

É interessante lembrar, especialmente após essa indicação de princípios, que os CRPE de São Paulo e o CRPE de Pernambuco ficaram a cargo de Fernando de Azevedo de Gilberto Freyre, respectivamente.

Essa observação é necessária para os fins deste ensaio. Tal nomeação claramente observava critérios de relevância da obra de ambos os indicados. Contudo, nas obras dos dois indicados a ação jesuítica em território brasileiro foi retratada com reconhecimento e apreço por uma ação educacional feita num “território sem Estado”.²⁷

De Recife e de São Paulo chegavam as primeiras informações que, somadas àquelas colhidas pelo CBPE no Rio de Janeiro, desestabilizavam a força de alguns diagnósticos até então compartilhados por Anísio Teixeira.²⁸

Freyre não perdia oportunidade para evocar o Manifesto Regionalista de 1926 e fazia dessa rememoração um gesto contínuo da indicação de que o componente regional seria, por si só, o grande elemento de complexidade na cultura nacional. Propunha, então, que a pesquisa educacional se incumbisse de resgatar a espontaneidade e a vitalidade com vistas a fazer da cultura nacional um objetivo educacional mais atento às “entranhas” de seu próprio povo.²⁹

Já Azevedo, sempre que podia, acrescentava às iniciativas em andamento um indicativo de que “sua” obra já possuía elementos que reforçavam a importância do projeto. O autor de *A cultura brasileira* indicava que, naquele momento, as obras de Varnhagem, Tavares Bastos, Capistrano de Abreu, João Ribeiro, Pandiá Calógeras, Manoel Bomfim, Celso Garcia, Afonso Taunay, Silvio Romero, Euclides da Cunha, Oliveira Vianna e Gilberto Freyre já tinham oferecido elementos suficientemente fortes para que a noção de regional fosse melhor avaliada, não considerando adequada a reiteração de que “o regional era um aspecto a ser superado na reconstrução do nacional”.³⁰

O que começava a desconcertar Anísio Teixeira era o “texto” que se montava, então, com a somatória de imagens que ganhavam circulação ampla e que revelavam uma quotidianidade, a do brasileiro, marcada por várias temporalidades simultâneas. Essa simultaneidade, porém, nem sempre corroborava a tese de que para fora do ritmo industrial o tempo vivido era um tempo preso no passado recusando-se a partir para que presente e futuro se enfileirassem. A perplexidade parecia querer indicar que diacronia e sincronia eram os grandes enigmas do Brasil republicano, e não exatamente atraso e moderno.

Schaeffer considerou que essa perplexidade esteve sempre presente na obra anisiana, tendo sido amplificada com os resultados dos estudos de caso promovidos pelo CBPE e pelos CRPEs:

Na linha de pensamento consagrada por Euclides da Cunha, o educador baiano faz insistentes apelos para que a ação governamental no sertão, em qualquer que seja o âmbito, não desconheça as peculiaridades da organização social que vai enfrentar. O problema da ordem no sertão, por exemplo, deve ser enfrentado com a exata consciência de que o problema da legalidade nos sertões é um problema sociológico e não policial.³¹

Com a contribuição dos Centros Regionais, especialmente o de São Paulo, o tema das dualidades foi sendo reelaborado de modo a fazer com que a contradição fundamental da sociedade brasileira passasse a ser objetivada nas diferenças verificáveis antropológicamente entre as mentalidades, urbana e rural. Tal objetivação incidia diretamente sobre a forma com a qual o tema da religião era inserido novamente naquele contexto de pesquisas e debates.

Na questão do “ritmo” da história, aos olhos de todos parecia que ocorria sim, de fato, um processo de aceleração do tempo. Mas era uma aceleração resultante do deslocamento de pessoas do campo para a cidade. Portanto, o que se acelerava era o ritmo de vida que se desgrudava de um “habitat” e se inseria (muitas vezes conflituosamente) num espaço existencial em permanente estado de complexificação.

Foi Antonio Candido quem ensinou a seus pares que a “profanação” dos valores que trazia arraigados dentro de si fazia com que o homem que se instalava na cidade se apegasse às tradições que conhecia para preservá-las enquanto mentalidade, não enquanto tempo obscuro.³² Micro-cidades de mentalidade rural sobreviviam dentro e ao lado das zonas citadinas que não chegavam nunca a ser um todo mentalmente urbano.³³

O tema das “permanências” passou a suscitar em Anísio Teixeira uma certa percepção de “resistência” e isso tendia a provocá-lo no sentido de que um certo retardamento do tempo talvez fosse expressão de uma sabedoria inexpugnável, talvez religiosa em outro sentido, talvez altiva diante do império citadino anunciado em tantas falas e nunca, de fato, levado integralmente a efeito.

Talvez essas novas perplexidades resultassem do convívio com pesquisas de campo que a própria razão de ser do projeto ensejava.

Cidades-Laboratório, Escolas-Laboratório, Mapas Culturais tornaram-se partes de um léxico que, a um só tempo, organizava e desmantelava o confronto entre culturas rústicas e culturas urbanas.

O novo cenário institucional aproximou de Anísio Teixeira o jovem Candido interessado nas diferenças entre o campo e a cidade; Jayme Abreu estudioso das estatísticas dos

processos de mobilidade social resultantes da urbanização de regiões não-industrializadas; até nomes mais consolidados como Florestan Fernandes e Roger Bastide que estavam a colaborar escrevendo sobre comunidades, inserção do negro e, fundamentalmente, sobre contrastes na sociedade brasileira.

Aproximava-se também de jovens como Luiz Pereira que estudava a presença do campo “dentro” das grandes metrópoles e de outros como Oracy Nogueira que estudava “as Áfricas” que remanesciam na configuração do Brasil interiorano. O mentor de tais procedimentos, Anísio Teixeira, sem esperar impusera a si a difícil tarefa de relativizar seus próprios pressupostos.

Por um lado, passou a lamentar com muito mais contundência o fato de desprezarmos e perdermos tradições; por outro lado, bradava contra nossa “estabilidade granítica”.³⁴ Sem concluir, estabeleceu, pelo menos uma auto-crítica:

(...)o que assistimos nas primeiras décadas deste século e que só ultimamente se vem procurando corrigir foi a aplicação precipitada ao processo educativo de experiências científicas que poderiam ter sido psicológicas, ou sociológicas, mas não eram educacionais, nem havia sido transformadas ou elaboradas para aplicação educacional.³⁵

Anísio estava “enrascado” diante de si mesmo. Ao mesmo tempo em que se deixou convencer por Capistrano de Abreu, Sergio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes que a aventura colonizadora fora destrutiva em todos os seus aspectos, inclusive pela obra religiosa que encetara, ao mesmo tempo não conseguia negar que as imagens da miscibilidade, grandeza, originalidade e generosidade do “homem rústico” tinha algo de profundamente autêntico, razão pela qual, parecia ser inconsistente retratá-lo o tempo todo como expressão de manipulações obscurantistas, em qualquer território do campo das subjetividades, principalmente o religioso.

Em certa medida, Anísio parecia ser uma espécie de Unamuno leitor de Dostoiévski: *Não há como ser simultaneamente espanhol, europeu e moderno (...) Há uma única forma de europeizar a Espanha: é espanholizar a Europa.*³⁶

Anísio percebia que não estava ocorrendo uma “ocidentalização” de nossa sociedade, à medida que o componente cosmopolita não lograva urbanizar nossos modos arcaicos, mas, ao contrário, muitas vezes o componente rústico revelava o colorido particular de uma sociedade em que a cidade era permanentemente “sertanizada”.

O pensamento educacional de Anísio Teixeira estruturou-se metabolizando contradições e essa auto-edificação resultou, não poucas vezes, das oscilações que os temas história e religião adquiriam no transcorrer dos anos nos quais sua obra escrita e suas criações institucionais incidiam criativamente sobre a educação brasileira.

O que Anísio Teixeira não conseguiu fazer foi convencer seus detratores de que sua visão de mundo, permanentemente com “signos em rotação”, como diria Octávio Paz, não se tornara uma *weltanschauung* de corte anti-religioso e que sua acepção de história não admitia rupturas bruscas, como a das revoluções.

É o que comentarei a modo de conclusão.

Palavras finais

História e religião podem (e devem) ser identificados como campos interdisciplinares que dependem da extrapolação de suas fronteiras epistemológicas para dar conta de suas interrogações internas. Mais do que isso, história e religião demandam zelo analítico para que o investigador possa perceber as situações nas quais a interrogação de um campo só se responde na interrogação do outro.

É da essência epistemológica de qualquer área do conhecimento constituir-se com seu repertório de categorias com o qual a objetividade de situações concretas é enfrentada no âmbito de sua “economia interna”. Também faz parte da mesma essência epistemológica e da mesma “economia interna” de cada área identificar-se como matéria que foi “apropriada”, como conteúdo que institui a fala de outrem.

História e religião são áreas de conhecimento e campos de pesquisa que podem ser abordados de forma interdisciplinar e, por isso, é possível que o próprio investigador da história ou da religião, nas muitas temporalidades, temas e objetos que se apresentam, encontrem seus domínios transformados em coordenada discursiva de um outro universo disciplinar ou, pelo menos, de outro campo.

Assim, o pensamento educacional brasileiro pode ser reconhecido como um *locus* de permanente apropriação dos temas história e religião.

A trajetória de Anísio Teixeira tornou-se exemplo singular desse processo de apropriação na configuração do pensamento educacional brasileiro e, mais ainda, tornou-se exemplo do quanto seus pressupostos foram colocados sob suspeita com base nos mesmos pontos de interrogação que sustentou sua complexa obra.

Em outras palavras, isso quer dizer que história e religião foram temas configuradores, mas foram também temas mobilizados para “desconfigurar” a força desse pensamento educacional tão fecundo.

Anísio Teixeira foi combatido por parte da intelectualidade católica. Muitos editoriais foram escritos com o objetivo de demonstrar que as aspirações educacionais de Anísio Teixeira tinham inclinações totalitárias que poderiam colocar em risco as tradições de nossa história e o lugar de nossa religião.

Quando, a partir de 1932, passou a circular o *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*, redigido por Fernando de Azevedo, mas tendo como segundo signatário o nome de Anísio Teixeira, Alceu Amoroso Lima³⁷ pronunciou o seguinte vaticínio:

(...) Se as idéias contidas nesse infeliz Manifesto lograrem um dia execução neste pobre Brasil, indefeso ao assalto das ideologias mais mortíferas, se for justificada a ‘serena confiança na vitória definitiva de nossos ideais de educação’ que esses sectários ostentam, ter-se-á perpetrado entre nós o mais monstruoso dos crimes contra a nacionalidade.³⁸

Naquele contexto, a defesa apaixonada que Anísio Teixeira fazia da escola pública, laica e gratuita era interpretada primeiramente como desconhecimento da história e desconsideração para com a obra “pública” que a Igreja fizera no campo da educação.

É importante indicar que não há um só escrito de Anísio que justifique a vinculação de seus postulados a projetos revolucionários ou inclinações totalitárias.

Como se viu, mesmo na década de 1960 quando publicou o ensaio *Duplicidade da aventura colonizadora (...)* sua rejeição ao transplante de idéias provocado pelo “estilo de colonização” português não interrompeu a marcha crescente da sua perplexidade em relação às “formas do arcaico” que a obra coletiva do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais revelava ser mais resistência cultural do que “debilidade estrutural”.

A escola pública, no seu entender seria um componente equilibrador capaz de atuar na diminuição entre as distâncias sociais e, principalmente, capaz de forjar um espírito público praticamente ausente no bojo de nossas relações sociais.

Na campanha de defesa da escola pública que aqueceu os debates políticos na passagem da década de 1950 para a de 1960, novamente Anísio Teixeira foi atacado com base no argumento de que sua obra e seus propósitos desconsideravam, entre outras, história e religião na construção da nacionalidade.

Ele foi defendido pelo editorial por Paulo Duarte, em editorial da Revista Anhembi com os seguintes argumentos:

A campanha contra Anísio Teixeira não é uma campanha a favor da escola privada é, isto sim, uma campanha contra a escola pública! Ai está o fulcro da questão. Aqueles que acusam o ilustre diretor do INEP o que pretendem não é defender aquela que não corre o menor risco, mas acabar com a escola pública....³⁹

Não pretendo aqui recuperar o histórico de tais polêmicas. A rememoração que faço aqui quer apenas, com esses exemplos, acrescentar às palavras finais deste ensaio a indicação de que, na configuração do pensamento educacional brasileiro, história e religião tornaram-se palavras-chave dos seus momentos decisivos.

Assim foi, não somente pela densidade endógena que cada uma dessas palavras encerra em si. Foi também porque sempre apareceram de forma articulada nos momentos em que o pensamento educacional cultivava seu território argumentativo e sedimentava suas fundações.

Quando Anísio Teixeira foi criticado por supostamente desconsiderar a complexidade que a religião acrescentava à história do país, seus críticos ignoraram o fato de que ele fez da pergunta sobre as conexões entre história e religião a *sua* questão mais profunda, aquela que o conduziu ao solo transcendente do próprio paradoxo.

Notas

* Professor Universidade Federal de São Paulo, Campus Guarulhos. E-mail: marcos.cezar@unifesp.br ou marcoscezar@pesquisador.cnpq.br

¹ TEIXEIRA, Anísio. Discurso de inauguração do Centro Educacional Carneiro Ribeiro. Centro Regional de Pesquisas Educacionais de São Paulo. Arquivo do Centro de Memória da Educação da FEUSP, Dossier Anísio Teixeira, 1950, p. 78. Também, do mesmo autor, ver Educação e o mundo moderno. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967.

² Na documentação do Centro Regional de Pesquisas Educacionais que está preservada no arquivo histórico do Centro de Memória da Educação, da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, o dossiê Anísio Teixeira guarda documentos e “rascunhos” que dão indícios de que o ensaio *Duplicidade da aventura colonizadora* já estava escrito desde 1952.

³ Detalhes desse processo que envolveu opções pessoais muito significativas podem ser conferidos no livro *Anísio Teixeira: a poesia da ação*, 2000, de Clarice Nunes; seguramente o mais completo estudo que temos sobre a vida e a obra do autor.

⁴ FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo, Livraria José Olympio Editora, 1933.

⁵ PRADO Jr. Caio, *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1942.

⁶ HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Livraria José Olympio Editora, 1986, p. 5.

⁷ A utilização aqui da edição de 1999 é possível porque traz na íntegra o texto originalmente publicado em 1962. TEIXEIRA, [1962] 1999, 322

⁸ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

⁹ FREITAS, Marcos Cezar de. *História, antropologia e a pesquisa educacional: itinerários intelectuais*. São Paulo, Cortez Editora, 2001.

¹⁰ HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Livraria José Olympio Editora, 1986, p.3.

¹¹ Cf. TEIXEIRA, Anísio. Duplicidade da aventura colonizadora na América Latina e sua repercussão nas instituições escolares. In: TEIXEIRA, Anísio. *Educação no Brasil* Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999, pp.319-344. p. 323.

¹² WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*. São Paulo, EDUSP, 1994.

¹³ “A palavra trópico, de tropo, deriva de tropikos, tropos, que no grego clássico significa mudança de direção, desvio, e na koiné modo ou maneira. Ingressa nas línguas indo-européias modernas por meio de tropus, que em latim significa metáfora ou figura de linguagem e no latim tardio, em especial quando aplicado à teoria da música, tom ou compasso. (...) Os tropos geram figuras de linguagem ou de pensamento (...) e ele é sempre não apenas um desvio de um sentido possível, próprio, mas também um desvio em direção a um outro sentido, a uma concepção ou ideal do que é correto e próprio e verdadeiro em realidade (...) o emprego do tropos é ao mesmo tempo um movimento que vai de uma noção do modo como as coisas estão relacionadas para uma outra noção.” WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*. São Paulo, EDUSP, 1994, pp. 14-15.

¹⁴ Cf. REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 1999, p. 137.

¹⁵ ELIAS, Norbert. *Ensaio & escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002, p. 26.

¹⁶ Anísio Teixeira morreu de forma trágica em 1971. Foi achado morto no fosso de elevador. O contexto político da ditadura militar fez com que pairassem sérias dúvidas sobre o caráter acidental do ocorrido.

¹⁷ MANNHEIM, Karl. *Essays in sociology and social psychology*. Oxford University Press, 1953.

¹⁸ Multiplicaram-se os estudos que tomava por ponto de partida o conceito de “formação”. São exemplos dessa diversificada e, por vezes, incompatível produção os livros *Formação e problema da cultura brasileira*, 1960, de Roland Corbisier; de Celso FURTADO, *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1959; de Nelson Werneck Sodré, *Formação histórica do Brasil*, 1962.

¹⁹ Isso se refere especialmente ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros, o ISEB, também criado em 1955 e com início de atividades em 1956. Anísio Teixeira atuou, em conjunto com inúmeras outras forças pessoais e institucionais, para que o ISEB fosse criado. Sua atuação teve pouca visibilidade nesse caso porque suas gestões procuraram reforçar encaminhamentos com os quais se sentia solidário em termos políticos e intelectuais. Conferir FREITAS, Marcos Cezar de. *Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama*. São Paulo, Cortez Editora, 1998.

²⁰ Cf. JAGUARIBE, Hélio. *Nacionalismo e realidade brasileira*. Rio de Janeiro, ISEB, 1958; Também do mesmo autor, ver *Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

²¹ JAGUARIBE, op. cit., p. 40.

²² Seria muito interessante estabelecer um quadro analítico que pudesse levar em consideração a produção de metáforas das aceleração do tempo, desenhando um “quadrilátero imaginário” tendo cada uma das pontas ocupadas, simultaneamente, por Anísio Teixeira, Hélio Jaguaribe, Nelson Werneck Sodré e Álvaro Vieira Pinto. Naquele contexto, tais autores foram os analistas que se ocuparam mais continuamente com a produção de imagens-síntese da sobrevivência do passado. Álvaro Vieira Pinto construiu complexas análises sobre o passado que subsistia em formas rudimentares de trabalho ainda praticadas no início da década de 1960 e Werneck Sodré escreveu sua obra historiográfica baseada na convicção de que, da cidade para o interior, o analista do Brasil movia-se regressivamente do capitalismo para o feudalismo. Cf. Vieira Pinto, 1960; Werneck Sodré, 1958 e 1962.

²³ Anísio Teixeira conseguiu envolver nesse projeto, jovens intelectuais os mais variados, todos eles, porém, prestes a conhecer a notoriedade pela profundidade de seus estudos. São exemplos de pesquisadores que se envolveram com o CBPE e com suas versões regionais; Jacques Lambert, Almir Castro, Jaime Abreu, João Roberto Moreira, Charles Wagley, Marvin Harris, Carl Withers, Adroaldo Junqueira Aires, Josildeth Gomes, Carlos Castaldi, José Bonifácio Rodrigues, Orlando F. de Mello, Luiz de Castro Faria, Luiz Aguiar Costa Pinto, Fernando de Azevedo, Gilberto Freyre, Almeida Júnior, Antonio Candido de Mello e Souza, Lourival Gomes Machado, Bertran Hutchinson, Florestan Fernandes, Roger Bastide, Egon Schaden, Darci Ribeiro, Maria José Garcia Werebe, José Mario Pires Azanha, Luiz Pereira, Celso de Rui Beisiegel entre muitos outros.

²⁴ Detalhes sobre essas pesquisas podem ser conferidos no excelente estudo *O Brasil como laboratório*, Bragança Paulista, EDUSF, 2000, de Libânia Nascif Xavier.

²⁵ CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1964.

²⁶ INFORME CBPE. *RBEP*. Rio de Janeiro, INEP, n.59, 1955, pp.119-21. (grifos nossos)

²⁷ Cf. AZEVEDO, Fernando. *A cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 1943.

²⁸ Não se pode deixar de mencionar que, naquele cenário, Fernando de Azevedo fazia questão de demarcar com clareza suas diferenças em relação a Gilberto Freyre. Portanto, não se deve inferir que das ações dos Centros Regionais emanava uma ação orquestrada que em uníssono procurava oferecer novas bases conceptuais para o estudo do regional na cultura brasileira. Em relação à demarcação das diferenças uma observação de Azevedo é bastante ilustrativa: “(...) as conclusões de Gilberto Freyre não se aplicam, a despeito da tendência a generalizá-las, nem a todo o país, nem mesmo ao ciclo do café, no período em que se desenvolveu, com o suporte da escravidão”. AZEVEDO, 1955, pp. 16-17.

- ²⁹ Cf. FREYRE, Gilberto. Discurso pronunciado pelo sociólogo-antropólogo na instalação do Centro Regional de Pesquisas Educacionais de Recife. *Educação e ciências sociais*. Rio de Janeiro, CBPE, v.3, n.7, 1958, pp.105-110.
- ³⁰ Cf. AZEVEDO, Fernando. Para análise e interpretação do Brasil: pequena introdução ao estudo da realidade brasileira. *RBEP*. Rio de Janeiro, INEP, 1955, n.60, pp.3-29.
- ³¹ SCHAEFFER, Maria Lucia Pallares. Anísio Teixeira: uma motivação regionalista. *O Estado de São Paulo*, edição de 28/11/1976, pp.7-8.
- ³² Cf. CANDIDO, Antonio, A sociologia no Brasil, *Enciclopédia Delta Larousse*, São Paulo, v. IV, 1957, p. 58.
- ³³ *Ibid.*, pp. 59-60.
- ³⁴ Cf. TEIXEIRA, Anísio. *A educação e a crise brasileira*. 1ª ed, Companhia Editora Nacional, 1956, pp. 1-2.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 4
- ³⁶ BARBOSA, Rubem. *Tradição e artifício*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000, p.36.
- ³⁷ LIMA, Alceu Amoroso ou ATHAYDE, Tristão. Crônica de transcrições: absolutismo pedagógico. *A ordem*. Rio de Janeiro, ano I, n. 8, abril de 1932, p. 317.
- ³⁸ ATHAYDE, T. Absolutismo pedagógico. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n.26, pp.317-320.
- ³⁹ REVISTA ANHEMBI. "Da liberdade de ensino." São Paulo, Publicações Anhembi, 1958, nº 92, p. 324.

A RELIGIOSIDADE CATÓLICA E A SANTIDADE DO MÁRTIR

*Solange Ramos de Andrade**

Resumo

Neste artigo, realizo uma reflexão acerca do que denomino religiosidade católica a partir do culto ao santo mártir em duas vertentes: a institucional e a devocional. A primeira, representada pelos papas João Paulo II e Bento XVI, apresenta a ênfase dada ao papel do mártir como modelo de identificação com um projeto coletivo de salvação. A segunda, representada pela valorização do sofrimento da santidade e os aspectos práticos do culto ao santo. O elemento unificador de ambas é a santidade, representada pelas narrativas hagiográficas.

Palavras-chave

Religiosidade católica; santidade; mártir; catolicismo; religião.

Abstract

In this article, I perform a reflection about what I call catholic religiosity from the cult of the martyr saint in two fronts: the institutional and the devotional one. The first one, represented by popes João Paulo II and Bento XVI, shows the emphasis on the role of martyr as a model of identification with a collective project of salvation. The second one, represented by the appreciation of the holiness suffering and practical aspects of the cult of the saint. The unifying element of both is the holiness, represented by the hagiographic narratives.

Keywords

Catholic religiosity; holiness; martyr, catholicism; religion.

A idéia de redenção por meio do sofrimento é e continua sendo a maior idéia mágica do mundo moderno.

Edgar Morin

Neste artigo conceituo como religiosidade católica, as manifestações que envolvem o culto aos santos católicos, reconhecidos ou não pela Igreja. Parto da constatação de que, nessas manifestações é difícil detectar o limite entre o institucional e o não institucional por se tratarem de expressões complexas nas quais o devoto acredita estar vivendo sua religião, sem a preocupação dela estar ou não sancionada pela instituição.

Numa manifestação de religiosidade, o devoto utiliza elementos que são característicos da religião oficial, sem sentir-se embaraçado por isso. Gestos como rezar orações próprias da religião oficial ou pedir a celebração de missas para pagar uma promessa feita a um santo não reconhecido oficialmente não o constroem, pois ele continua considerando-se sempre ligado à sua religião.

Diante deste pressuposto, a conceituação de uma manifestação a partir da dicotomia oficial/popular, dominante/dominado mostra-se, no mínimo, incompleta, pois exclui a especificidade de cada manifestação de religiosidade que o historiador aborda. Ao adotar a análise considerando esta dicotomia, acaba por pulverizá-la, dado que cada prática analisada é apresentada como tendo uma existência forjada em virtude de outra prática considerada a oficial.

Outro aspecto a ser ressaltado é uma extensão do anterior, pois trata da adoção do termo *catolicismo popular*. Tendo como premissa o caráter histórico presente na construção dos conceitos¹ utilizados por uma sociedade, bem como o papel desempenhado pelo lugar social ocupado pelo agente que constrói um determinado conceito,² minha advertência parte de uma preocupação de ordem metodológica. Quando iniciei meus estudos sobre santos não oficiais, usei termos consolidados pela bibliografia especializada, acreditando estar respaldada no princípio de legitimidade e autoridade dos mesmos.

O conceito de catolicismo popular era usado automaticamente, sem uma preocupação em pensar sua historicidade ou em detectar as maneiras pelas quais diversos atores sociais se apropriavam dele. Ao identificar que a extensão popular ocupava a maior parte das denominações que fugiam do caráter institucional, percebi que em todas as abordagens, ao utilizarem este termo, analisavam as manifestações a partir do viés institucional e não uma manifestação com certa autonomia. Uma religião não será percebida enquanto “popular” senão quando uma religião “oficial” a declara ultrapassada e não legítima.

No catolicismo, a maior expressão de religiosidade encontra-se no culto aos santos, tanto oficiais como extra-oficiais. O culto aos santos está presente desde a constituição da hierarquia cristã e sua conseqüente necessidade em firmar valores morais usando modelos

exemplares que traduziriam sua visão de mundo. O destaque a um determinado modelo de santidade revela uma série de manifestações, gestos e palavras, traduzindo uma visão de mundo integrada por crenças e práticas coletivas, conectando o indivíduo a um determinado grupo, fornecendo elementos para a compreensão dos modelos de santidade atuais. Dentre os modelos de santidade predominantes na história do catolicismo, o destaque é dado à primeira modalidade de santo, a do mártir, aquele que morreu defendendo a fé cristã, em meio às perseguições realizadas contra um cristianismo emergente.

Minha proposta consiste em apresentar dois olhares sobre a santidade, especificamente a figura do santo mártir, apontando para o aspecto das histórias narradas acerca da trajetória do tornar-se santo, a partir do olhar da instituição e seus objetivos e, do santo, a partir do olhar do devoto. Isto se faz necessário para argumentar que, apesar da diversidade de motivos, as histórias relacionadas aos aspectos de formação da santidade são, visivelmente, as mesmas. A santidade é o elo unificador desses dois olhares a partir de duas realidades, a terrena e a sobrenatural.

Para a instituição, existe um objetivo claramente definido em suas estratégias de beatificação e canonização: fornecer modelos de conduta centrados na adesão à fé cristã.

E isto porque o santo e a santidade revelam uma força de integração capaz de eliminar conflitos, de dar significado à marginalidade de certos grupos, de tornar tolerável a pobreza ou as diferenças entre as classes, numa palavra, de procurar muitas vezes consenso para as instituições e de resolver em parte a dicotomia ordem/desordem. Representando sobre alguns níveis uma forma de comportamento e condicionamento, e, portanto um controle social [...].³

O recorte proposto para pensar a instituição são os pontificados de João Paulo II e de Bento XVI - de 1978 a 2008 - uma vez que nesses dois pontificados a valorização do mártir, permite retomar a discussão sobre a importância da figura do mártir no contexto estratégico da instituição que, na esteira das determinações do Concílio Vaticano II (1962-1965), procura estar cada vez mais inserida no mundo moderno estabelecendo um perfil do que é ser cristão e, conseqüentemente, católico, e com quais modelos contar para estabelecer este estatuto religioso.

Ao afirmar o papel da Igreja, enquanto instituição, inserida na história, o Concílio Vaticano II criou condições para que a história fosse usada como parâmetro da análise da realidade. Esse movimento fez com que vários setores do clero, pudessem avaliar seu papel na sociedade e qual a maneira mais eficaz da Igreja católica defender os direitos humanos.

Para pensar a instituição, o conceito de campo religioso utilizado por Bordieu⁴ tem a vantagem de ser dinâmico e elástico, permitindo entender como as estruturas institucio-

nais se estabelecem e como se transformam. Em sua maior parte, os estudos sobre religião desenvolvidos no Brasil partem da categoria campo religioso de Bordieu. Considero válida esta abordagem, mas acredito que, juntamente com a delimitação da configuração das instituições religiosas, poderíamos utilizar o conceito de representação de Roger Chartier⁵ para analisar como um determinado grupo social a partir do lugar que ocupa e da realidade social que vivencia, percebe e aprecia esse real.

Num segundo momento, a partir de Chartier, apresento como, para o devoto, a grande maioria dos cultos aos santos está pautada na narrativa de sua morte, sempre ligada ao sofrimento, seja por motivo de doença ou por morte violenta e não passa, necessariamente, pela adesão à fé cristã.

Para Chartier, as lutas de representações têm grande importância para a compreensão dos mecanismos pelos quais um grupo impõe ou tenta impor a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus e o seu domínio e situando os conflitos de classificação ou de delimitações como pontos tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais. Ao entender a cultura enquanto prática, Chartier sugere para o seu estudo, as categorias de representação e apropriação. Para ele, as práticas são produzidas pelas representações por meio das quais os indivíduos dão sentido ao mundo que é deles⁶. É privilegiar o ato de crer, operando num sistema de crenças que produz novos lugares e novas formas de vivência com o sagrado.⁷

O mártir como modelo de santidade

Gajano,⁸ ao abordar a importância do desenvolvimento do culto ao mártir, destaca que:

A figura do santo mártir antigo continua viva na literatura e nas práticas cultuais, e permanece um modelo, reatualizado no decorrer dos séculos- principalmente na pessoa dos novos evangelizadores ou das vítimas de conflitos político-eclesiais.⁹

Partindo do conceito de *numinoso* de R. Otto, Vauchez¹⁰ define a santidade a partir do significado ambivalente, que traduz um sentimento de terror e fascínio. O santo seria, ao mesmo tempo, aquele totalmente diferente do homem em virtude de sua proximidade com a divindade como também aquele extremamente próximo ao homem, dado que experimentou a vida mundana, com todas as dores e prazeres que isto significa. Para Vauchez:¹¹

A igreja que se constrói sobre estas religiões (especialmente a cristã) exerceu e exerce [...] um controle sobre as crenças que se difundem sobre os santos, quer para evitar a heresia, quer para não ver transmigrar os caracteres de que eles são dotados para outros âmbitos, para o poder laico em geral e para a realeza de modo específico.¹²

Na cristandade, os primeiros santos eram os mártires. Desde a primeira geração de cristãos, alguns dos seguidores de Jesus Cristo eram vistos como especiais por terem dado a vida como testemunho de sua fé. Assim, antes do final do primeiro século da cristandade, o termo santo era reservado somente ao mártir.¹³

A fé na ressurreição dos corpos, associada ao culto dos antigos mártires, de seus corpos e relíquias, significou uma mudança de atitude diante da morte no ocidente: os mortos deixaram de amedrontar os vivos e passaram a coabitar os mesmos lugares.¹⁴

Nos primórdios do cristianismo, ser martirizado pela adoção à fé era uma possibilidade bastante plausível, e o martírio passou a ser sinônimo de morte infligida a alguém por sua adesão à fé cristã. Na hagiografia referente aos mártires, esse fato é registrado fartamente nas referências às supostas declarações dos martirizados que atestavam sua fé, mesmo sob as mais terríveis torturas.¹⁵ De acordo com Edgar Morin,¹⁶ a morte sacrificial é um dos elementos-chave do cristianismo.

[...] o fundamento mágico essencial da salvação é o sacrifício de “morte-renascimento”, o sacrifício-do-deus-que-morre-para-ressuscitar. Os símbolos do deus de salvação, por si sós, são suficientemente eloqüentes: [...] Jesus é também o *Cordeiro pascal*, cujo sacrifício, segundo a lei mosaica, consagra a “passagem”.¹⁷

Os mártires eram certamente santos e sua autenticidade repousava no fato de que a comunidade havia testemunhado, um dia, sua morte exemplar. O martírio era o sacrifício perfeito e implicava em perfeição espiritual alcançada. O sentido do sacrifício é destacado na afirmação de Marcel Mauss e Henri Hubert: “a apoteose sacrificial não é outra coisa senão o renascimento da vítima. Sua divinização é um caso especial e uma forma superior de santificação e de separação”.¹⁸

Na perspectiva cristã, exatamente por terem morrido como seres humanos, fiéis à mensagem de Jesus, explicitada durante os suplícios da morte decorrentes desse credo, é que os mártires tiveram a glória do paraíso e alcançaram a eternidade.

Interessante notar como a concepção de martírio, na religiosidade católica, é ampliada a ponto de caracterizar, como martírio, uma morte violenta resultante tanto de uma doença grave ou um crime atroz, mesmo que não exista o critério adotado de que a morte seria em função da adesão à fé cristã.

A relação sofrimento/santidade é utilizada há muito tempo para justificar a idéia de purificação, presente no sofrimento. A idéia de que o sofrimento purifica vem desde as religiões pagãs e foi absorvido pelo cristianismo.¹⁹

De acordo com Huizinga,²⁰ na Idade Média, a veneração dos santos, atuava como sedativo, pois servia como escoadouro ao excesso de efusão religiosa. Os santos realizavam o papel de intercessores junto a Deus. As orações a eles dirigidas contribuía para

obscurecer o seu papel de intercessores, fazendo com que aparentassem exercer o poder divino. Os nomes dos diversos santos eram inseparavelmente ligados às diversas doenças e serviam até para designá-las. Logo que a idéia de doença se apresentava, o pensamento do santo surgia no mesmo instante fazendo, muitas vezes com que o próprio santo se tornasse objeto desse medo.

Segundo Woodward,²¹ na tradição cristã, o santo é alguém cuja santidade é reconhecida como excepcional por outros cristãos e para a Igreja católica proclamar alguém como santo, a vida da pessoa deve ser investigada pelas devidas autoridades eclesiásticas; seus escritos e sua conduta são escrutinados; são chamadas testemunhas para depor sobre sua virtude heróica; os milagres operados postumamente por sua intercessão devem ser provados. Só então, a partir daí, o papa declara por sua santidade ou não.

A Igreja católica arroga para si a capacidade divinamente orientada, de discernir, de tempos em tempos, se esta ou aquela pessoa está entre os eleitos.

Canonizar significa declarar que uma pessoa é digna do culto público universal. A canonização se dá através de uma declaração formal do papa de que uma pessoa certamente está com Deus. Por causa dessa certeza, os fiéis podem, com confiança, pedir ao Santo que interceda em seu favor. O nome do Santo é inserido na lista dos Santos da Igreja e é “elevado à honra dos altares”, isto é, recebe um dia do ano para a veneração litúrgica de toda a Igreja.²²

As vidas dos santos constituem um importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Desde que o cristianismo existe, as pessoas contam e recontam as histórias dos santos. Eles têm sido homenageados em ícones, pinturas e estátuas. Foi o culto aos santos que transformou cemitérios em santuários, santuários em cidades, e gerou essa robusta forma de aventura e coesão social que é a peregrinação. É impossível imaginar o cristianismo sem pecadores e impensável vivê-lo sem os santos.²³

Antes do fim do primeiro século, o termo “santo” era reservado exclusivamente ao mártir, e o martírio é, ainda hoje, o caminho mais certo para a canonização. Ser santo, então, era morrer não só por Cristo, mas como ele. Desde o começo, portanto, santidade e martírio eram inseparáveis. Nos primeiros quatro séculos da era cristã, a perseguição romana era tão generalizada que ser cristão era assumir o risco de um eventual martírio.

Os cristãos da Antigüidade romana apontavam exemplos de sofrimento excepcional. Santos eram os que tinham morrido ou estavam preparados para morrer, ou então viviam uma espécie de morte lenta para o mundo, como forma de imitar o Cristo. Desses, o mártir tinha a primazia nas honras e ainda o tem, de fato, nos nossos dias. Mas aplicando a idéia de santidade para englobar também os vivos, a Igreja chegou, gradualmente, a venerar pessoas por sua vida exemplar tanto quanto por sua morte.

Com o tempo, o conceito de santo passou a incluir missionários e bispos de excepcional zelo pastoral, sobretudo com relação aos pobres; soberanos cristãos que demonstravam solicitude especial para com os súditos; e apologistas, notáveis por sua defesa intelectual da fé e por seu ascetismo pessoal.

Até o século XX, os santos eram identificados segundo categorias desenvolvidas durante os primeiros quatro séculos de existência da Igreja. Ou eram mártires ou eram confessores. Se confessores, classificando-se segundo o sexo e situação na vida: bispo, padre ou monge, para os homens; virgem ou viúva, para as mulheres.

Os santos se distinguiam não só por sua exemplar imitação de Cristo, mas também pelos seus poderes taumatúrgicos de operar milagres. Uma das crenças dos primeiros cristãos era a “comunhão dos Santos”; pelo testemunho perfeito que davam, pela sua renúncia total, os mártires “renasciam”, por assim dizer, no momento da morte para a vida eterna. Os cristãos rememoravam seus heróis sacrificados não no dia de seu nascimento, mas no *dies natalis*, o dia do renascimento.

A motivação por trás das canonizações papais era apresentar aos fiéis vidas dignas de imitação e não santos que eles pudessem invocar para pedir milagres e outros favores. A divergência estava associada à avaliação do significado dos milagres para se estabelecer a santidade; a maioria da população considerava os milagres como sinais da presença de santidade, enquanto seus representantes os consideravam como efeito de uma conduta moral de uma vida espiritual que só à Igreja cabia julgar.

A partir de 1983, com a Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*,²⁴ João Paulo II estabelece a nova legislação sobre as *causas dos santos*. Atualmente, o caminho da santidade no Vaticano passa por quatro estágios: servos de Deus, venerável, beato e santo. No primeiro estágio, é nomeado *servo de Deus* aquele que tem a autorização do Vaticano para a abertura da sua causa. A Igreja católica pode, nesta fase, elaborar uma oração em nome do candidato. No segundo estágio, o candidato é considerado *venerável*, quando são reconhecidas as suas virtudes heróicas ou o martírio. No terceiro estágio, é considerado *beato* com a comprovação de um milagre a sua imagem pode ser cultuada no país onde ele morreu e tem registrado o dia de seu culto. No caso de mártires, o milagre é dispensado. O milagre só continua a ser fundamental na etapa seguinte, a da canonização. No quarto e último estágio, é considerado *santo* o candidato que tem dois milagres comprovados, sua imagem pode ser cultuada em todas as Igrejas do mundo e seu nome passa a constar nos ofícios de celebrações litúrgicas.

Aprovada em 1964, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*,²⁵ em seu Capítulo V, *A vocação de todos à santidade na Igreja*, estabelece o que pode ser considerada a definição contemporânea de santidade, na qual todos os cristãos são passíveis de tornarem-se santos:

Todos na Igreja, quer pertençam à Hierarquia quer por ela sejam pastoreados, são chamados à santidade, segundo a palavra do Apóstolo: «esta é a vontade de Deus, a vossa santificação» (1 Tess. 4,3; cfr. Ef. 1,4). Esta santidade da Igreja incessantemente se manifesta, e deve manifestar-se, nos frutos da graça que o Espírito Santo produz nos fiéis; exprime-se de muitas maneiras em cada um daqueles que, no seu estado de vida, tendem à perfeição da caridade, com edificação do próximo; aparece dum modo especial na prática dos conselhos chamados evangélicos. A prática destes conselhos, abraçada sob a moção do Espírito Santo por muitos cristãos, quer privadamente quer nas condições ou estados aprovados pela Igreja, leva e deve levar ao mundo um admirável testemunho e exemplo desta santidade.²⁶

É uma santidade proposta enquanto expressão de perfeição da caridade. Uma santidade que é apresentada como o cumprimento pleno da fé na vida ordinária de cada um e, por conseguinte, como um modelo de vida acessível a todos, com a ajuda de Deus. É um chamado universal à santidade.

Em sua Homilia de *Celebração da Santa Missa na solenidade de Todos os Santos*, de 01 de novembro de 2006, Bento XVI²⁷ afirma:

Mas como é que podemos tornar-nos santos, amigos de Deus? A esta interrogação pode-se responder antes de tudo de forma negativa: para ser santo não é necessário realizar ações nem obras extraordinárias, nem possuir carismas excepcionais. Depois, vem a resposta positiva: é preciso, sobretudo ouvir Jesus e depois segui-lo sem desanimar diante das dificuldades. “Se alguém me serve Ele admoesta-nos que me siga, e onde Eu estiver, ali estará também o meu servo. Se alguém me servir, o Pai há de honrá-lo” (Jo 12, 26). Quem nele confia e o ama com sinceridade, como o grão de trigo sepultado na terra, aceita morrer para si mesmo. Com efeito, Ele sabe que quem procura conservar a sua vida para si mesmo, perdê-la-á, e quem se entrega, se perde a si mesmo, precisamente assim encontra a própria vida (cf. Jo 12, 24-25). A experiência da Igreja demonstra que cada forma de santidade, embora siga diferentes percursos, passa sempre pelo caminho da cruz, pelo caminho da renúncia a si mesmo. As biografias dos santos descrevem homens e mulheres que, dóceis aos desígnios divinos, enfrentaram por vezes provações e sofrimentos indescritíveis, perseguições e o martírio. Perseveraram no seu compromisso, “vêm da grande tribulação lê-se no Apocalipse lavaram as suas túnicas e branquearam-nas no sangue do Cordeiro” (Ap 7, 14). Os seus nomes estão inscritos no livro da Vida (cf. Ap 20, 12); a sua morada eterna é o Paraíso. O exemplo dos santos constitui para nós um encorajamento a seguir os mesmos passos, a experimentar a alegria daqueles que confiam em Deus, porque a única verdadeira causa de tristeza e de infelicidade para o homem é o facto de viver longe de Deus.²⁸

Bento XVI reafirma o papel dos santos como representantes de modelos de crença em Deus, desprendimento material e, principalmente, de fé para enfrentar as “dores do mundo” e alcançar a felicidade verdadeira, que é a aquela encontrada somente em Deus.

Durante os pontificados dos Papas João Paulo II²⁹ e Bento XVI³⁰ foram beatificados 1904 candidatos e 496 foram canonizados. Somente durante os dois primeiros anos do

pontificado de Bento XVI (2005-2007) foram beatificados 527 mártires. Para ter a noção da importância do surgimento de novas santidades enquanto política do Vaticano, comparados com os dados referentes aos demais papas, de Pio X (1903-1914) a Paulo VI (1963-1978) apresentam os seguintes dados: foram beatificados 497 candidatos e foram canonizados 165 candidatos³¹. Diante desses dados, podemos refletir sobre como os dois últimos pontífices romanos usaram tanto as beatificações como as canonizações enquanto estratégias para propor novos intercessores e novos modelos à comunidade de crentes.

Ao canonizarem muito mais que os papas anteriores,³² João Paulo II e Bento XVI valorizam a constância, a historicidade e importância crucial que a santidade tem para a inserção e manutenção dos ideais cristãos no mundo atual. Os processos da santidade envolvem além do aspecto dogmático, o aspecto pastoral aglutinando toda uma legião de crentes em manifestações públicas de devoção e adesão ao catolicismo.

Os papas e santos mártires

Em seus respectivos pontificados, João Paulo II e Bento XVI são os representantes máximos da Igreja católica. Suas declarações registram a postura da instituição, suas políticas e estratégias de inserção e atuação na sociedade. São os que Bordieu denomina de porta-vozes, os que possuem o discurso de autoridade:

O mistério da magia performativa resolve-se...no mistério do ministério..., isto é, na alquimia da representação...através da qual o representante constitui o grupo que o constitui: o porta-voz dotado do poder pleno de falar e de agir em nome do grupo, falando sobre o grupo pela magia da palavra de ordem, é o substituto do grupo que existe somente por esta procuração. Grupo feito homem, ele personifica uma pessoa fictícia, que ele arranca do estado de mero agregado de indivíduos separados, permitindo-lhe agir e falar, através dele, “como um único homem”. Em contrapartida, ele recebe o direito de falar e de agir em nome do grupo, de “se tornar pelo” grupo que ele encarna, de se identificar com a função à qual ele “se entrega de corpo e alma”, dando assim um corpo biológico a um corpo constituído.³³

A política das beatificações e canonizações de mártires representa uma via de continuidade levada por João Paulo II e Bento XVI, ao enfatizarem o martírio como via privilegiada para a santidade, além de valorizarem as trajetórias de testemunhas da expansão mundial do cristianismo e as diversas perseguições sofridas pelos evangelizadores do século XX.

Para pensar o conceito de santidade mártir a partir de João Paulo II, realizo um percurso a partir dos documentos publicados durante o período de 1978 a 2008. Em sua Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*,³⁴ de 1994, o Papa João Paulo II destaca o valor da santidade, via martírio:

37. A Igreja do primeiro milénio nasceu do sangue dos mártires: « *sanguis martyrum — semen christianorum* », (sangue de mártires, semente de cristãos). Os acontecimentos históricos relacionados com a figura de Constantino Magno nunca teriam podido garantir um desenvolvimento da Igreja como o que se verificou no primeiro milénio, se não tivesse havido aquela *sementeira de mártires e aquele património de santidade que caracterizaram as primeiras gerações cristãs*. No final do segundo milénio, a *Igreja tornou-se novamente Igreja de mártires*. As perseguições contra os crentes — sacerdotes, religiosos e leigos — realizaram uma grande sementeira de mártires em várias partes do mundo. O seu testemunho, dado por Cristo até ao derramamento do sangue, tornou-se património comum de católicos, ortodoxos, anglicanos e protestantes, como ressaltava já Paulo VI na homilia da canonização dos Mártires Ugandeses.

É um testemunho que não se pode esquecer. A Igreja dos primeiros séculos, apesar de encontrar notáveis dificuldades organizativas, esforçou-se por fixar em peculiares martirologios o testemunho dos mártires. Tais martirologios foram-se actualizando constantemente ao longo dos séculos [...]

No nosso século, voltaram os mártires, muitas vezes desconhecidos, como que « *militi ignoti* » da *grande causa de Deus*. Tanto quanto seja possível, não se devem deixar perder na Igreja os seus testemunhos. Como foi sugerido no Consistório, *impõe-se que as Igrejas locais tudo façam para não deixar perecer a memória daqueles que sofreram o martírio*, recolhendo a necessária documentação. Isso não poderá deixar de ter uma dimensão e uma eloquência ecuménica. O *ecumenismo dos santos*, dos mártires, é talvez o mais persuasivo. A *communio sanctorum* fala com voz mais alta que os factores de divisão. O *martyrologium* dos primeiros séculos constituiu a base do culto dos Santos. Proclamando e venerando a santidade dos seus filhos e filhas, a Igreja prestava suprema honra ao próprio Deus; nos mártires, venerava Cristo, que estava na origem do seu martírio e santidade. Desenvolveu-se sucessivamente a prática da canonização, que perdura ainda na Igreja Católica e nas Igrejas Ortodoxas. Nestes anos, foram-se multiplicando as canonizações e as beatificações. Elas manifestam a *vivacidade das Igrejas locais*, muito mais numerosas hoje que nos primeiros séculos e no primeiro milénio [...]

Será tarefa da Sé Apostólica, na perspectiva do ano 2000, *actualizar os martirologios* para a Igreja universal, prestando grande atenção à santidade de quantos, *também no nosso tempo*, viveram plenamente na verdade de Cristo. [...].³⁵

Nesta citação, existem claras alusões a diretamente às definições da *Lumen Gentium*,³⁶ ao mesmo tempo em que destaca a diversidade da santidade cristã e o papel que tem na estruturação das memórias e da identidade das Igrejas nacionais e locais. A ideia de continuidade está presente na valorização do papel do mártir, primeira manifestação da santidade no cristianismo. A necessidade de preservação das histórias dos mártires pelas igrejas locais enfatiza a importância dada pelo Vaticano ao processo de evangelização e permanência em locais que enfrentam juntamente com a perseguição religiosa a perseguição étnica, política e social.

Ao citar Paulo VI e a canonização dos mártires ugandeses, João Paulo II aponta para sua política de beatificação e canonização de vítimas religiosas da Revolução

Francesa, da Guerra Civil Espanhola, das perseguições chinesas e da Segunda Guerra Mundial. As referências aos primórdios do cristianismo é uma constante, destacando este como via para a santidade.

Em sua Homilia de 07 de maio de 2000, *Celebração ecumênica para recordar as testemunhas da fé do século XX*,³⁷ João Paulo II retoma o martírio e suas relações com os problemas da atualidade. Em 2007³⁸ Bento XVI dá seqüência a essa política ao beatificar 498 mártires da Revolução Espanhola.

Os monumentos e as ruínas da antiga Roma falam à humanidade acerca dos sofrimentos e das perseguições suportados com fortaleza heróica pelos nossos pais na fé, os cristãos das primeiras gerações. Estes antigos vestígios recordam-nos quanto são verdadeiras as palavras de Tertuliano, que escrevia: “*Sanguis martyrum, semen christianorum*” o sangue dos mártires é semente de [novos] cristãos” (*Apol. 50, 13: CCL I, 171*).³⁹ [...]

2. A experiência dos mártires e das Testemunhas da Fé não é uma característica exclusivamente da Igreja dos primórdios, mas delinea todas as épocas da sua história. De resto, no século XX, talvez ainda mais do que no primeiro período do cristianismo, muitíssimos foram os que testemunharam a fé com sofrimentos não raro heróicos. Durante o século XX, quantos cristãos em todos os continentes pagaram o seu amor a Cristo, também derramando o próprio sangue! Eles padeceram formas de perseguição antigas e recentes, experimentando o ódio e a exclusão, a violência e a morte. Muitos países de antiga tradição cristã voltaram a ser terras em que a fidelidade ao Evangelho teve um preço muito elevado. No nosso século o “testemunho, dado por Cristo até ao derramamento do sangue, tornou-se património comum de católicos, ortodoxos, anglicanos e protestantes” (*Tertio millennio adveniente, 37*). [...]

Muitos rejeitaram ceder ao culto dos ídolos do século XX e foram sacrificados pelo comunismo, pelo nazismo, pela idolatria do Estado ou da raça. Muitos outros morreram durante guerras étnicas e tribais, porque refutaram uma lógica alheia ao Evangelho de Cristo. Alguns conheceram a morte porque, segundo o modelo do bom Pastor, quiseram permanecer com os seus fiéis, apesar das ameaças. Em cada continente e ao longo de todo o século XX houve quem preferiu morrer para não faltar à própria missão. Religiosos e religiosas viveram a sua consagração até à efusão do sangue. Homens e mulheres crentes morreram oferecendo a sua existência por amor dos fiéis, de forma especial dos mais pobres e frágeis. Não poucas mulheres perderam a própria vida para defender a sua dignidade e pureza. [...]

Caríssimos Irmãos e Irmãs, a herança preciosa que estas testemunhas corajosas nos transmitiram constitui um património comum de todas as Igrejas e de cada Comunidade eclesial. Trata-se de uma herança que fala com uma voz mais alta do que os factores de divisão. O ecumenismo dos mártires e das Testemunhas da Fé é o mais convincente, pois indica aos cristãos do século XX a via para a unidade. É a herança da Cruz vivida à luz da Páscoa: herança que enriquece e sustenta os cristãos, enquanto iniciam o novo milénio.⁴⁰

Em sua Homilia, de 07 de abril de 2008,⁴¹ em memória aos mártires cristãos, Bento XVI segue as declarações de João Paulo II, afirmando que também o século XXI inicia

como um sinal do martírio, para os cristãos, em função das perseguições políticas. O mártir, além de modelo de cristão também é um perseguido político.

Detendo-se em frente dos seis altares, que recordam os cristãos vítimas da violência totalitária do comunismo, do nazismo, os que foram mortos na América, na Ásia e na Oceânia, na Espanha e no México, em África, percorremos idealmente muitas vicissitudes dolorosas do século passado. Muitos morreram no cumprimento da missão evangelizadora da Igreja: o seu sangue misturou-se com o dos cristãos autóctones aos quais foi comunicada a fé. Outros, muitas vezes em condições de minoria, foram mortos por ódio à fé. Por fim muitos foram imolados por não abandonar os necessitados, os pobres, os fiéis que lhes estavam confiados, não temendo ameaças nem perigos. São Bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas, fiéis leigos. São tantos! O Servo de Deus João Paulo II, na celebração ecumênica jubilar para os novos mártires, realizada a 7 de Maio de 2000 no Coliseu, disse que estes nossos irmãos e irmãs na fé constituem como que um grande afresco da humanidade cristã do século XX, um afresco de Bem-Aventuranças, vivido até ao derramamento de sangue. E costumava repetir que o testemunho de Cristo até ao derrame de sangue fala com voz mais forte do que as divisões do passado. [...]

Também este século XXI iniciou no sinal do martírio. Quando os cristãos são verdadeiramente fermento, luz e sal da terra, tornam-se também eles, como aconteceu com Jesus, objecto de perseguições; como Ele são “sinal de contradição”. A convivência fraterna, o amor, a fé, as opções em favor dos mais pequeninos e pobres, que marcam a existência da Comunidade cristã, suscitam por vezes uma repulsa violenta. Como é útil então olhar para o testemunho luminoso de quem nos precedeu no sinal de uma fidelidade heróica até ao martírio!⁴²

Existe uma harmonia expressiva nas declarações dos dois papas; a referência ao Vaticano II aparece em todas essas declarações papais, pois atualiza a santidade milenar do mártir no reconhecimento canônico da santidade de homens e mulheres contemporâneos. Um processo de atualização da santidade, um reconhecimento de modelos de vida, inseridos em contextos sociais e históricos instáveis. Modelos estes predominantes na mentalidade contemporânea.

Crianças mártires: beatos e santos

A opção de usar apenas as narrativas vinculadas às crianças mártires tem uma justificativa: a única forma de uma criança tornar-se santa ou beata é a morte via sacrifício, suportar uma dor extremamente intensa, na qual tenha demonstrado coragem e determinação, o que pode acontecer em três circunstâncias: uma doença grave, uma morte violenta, sob tortura e, muito raramente, quando é vítima de uma experiência divina. Ao trabalhar com o culto às *santidades* em São Paulo Gaeta⁴³ defende que:

Ao se reivindicar para alguns personagens os arquétipos santificantes cristãos, a população reelabora as suas crenças criando lendas, alterando os espaços e os códigos, reapropriando-se de objetos e do uso ao seu jeito. No caso das santidades, a força

imagética da infantilidade, da inocência, em oposição à brutalidade e à anormalidade dos assassinos e/ou à presença de uma doença inexplicada sem outorgação de sentido constituem-se nos elementos fundantes de uma história que, para os devotos, se tornou legítima.⁴⁴

Não é nossa intenção recuperar o que Gaeta denomina de *arquétipos santificantes cristãos*, mas recuperar o arquétipo da criança presente nas representações desse tipo de devoção. Para tanto, faremos uso do conceito de arquétipo em Jung (2006), especificamente o arquétipo da criança.⁴⁵ Para Jung,⁴⁶ os arquétipos são imagens primordiais, formas ou imagens de natureza coletiva, universalmente constituintes dos mitos e, ao mesmo tempo, produtos individuais de origem inconsciente. Os arquétipos são os componentes fundamentais da formação de símbolos que se repetem nos conteúdos das mitologias de todos os povos da humanidade.

O núcleo central dos significados contidos nos arquétipos não é definido por ser essencialmente inconsciente, mas pelo que se pode mapear de seus contornos por meio dos mitos, das lendas, das religiões e de outras atividades humanas coletivas e históricas. Ao analisar o arquétipo da criança, Jung destaca a relação fragilidade/poder/transcendência associada a todas narrativas míticas e/ou religiosas:

A criança enjeitada, seu abandono e risco a que está sujeita são aspectos que configuram o início insignificante, por um lado, e o nascimento misterioso e miraculoso da criança, por outro. Caráter numinoso da criança.⁴⁷

A constituição da relação martírio/santidade/criança, explícita nas narrativas da instituição ou nas narrativas dos devotos, corrobora a afirmação de Jung acerca do caráter ambíguo da criança ao torná-la manifestação do *numinoso*, em clara adesão ao conceito de R.Otto:⁴⁸

Paradoxo existente em todos os mitos da criança: o fato de ela estar entregue e indefesa frente a inimigos poderosíssimos, constantemente ameaçada pelo perigo da extinção, mas possuindo forças que ultrapassam muito a medida humana. Esta afirmação se relaciona intimamente com o fato psicológico de a *criança* ser *insignificante*, por um lado, isto é, desconhecida, *apenas* uma criança, mas por outro, *divina*. O mito enfatiza que a *criança* é dotada de um poder superior e que se impõe inesperadamente, apesar de todos os perigos.⁴⁹

O primeiro *santo criança* canonizado pelo Vaticano foi Maria Goretti,⁵⁰ declarada Santa pelo Papa Pio XII, em 24 de junho de 1950, sendo que seu dia de devoção é 06 de julho, data de sua morte. Sua hagiografia relata a seguinte história:

Maria Teresa Goretti, ou simplesmente Marieta, como seus familiares a chamavam, nasceu em Corinaldo, Ancona no ano 1890, sua família obrigada pela necessidade havia emigrado para o inhóspito Agro Pontino na localidade Ferrieri di Conca, a dez quilôme-

tros de Netuno, pelos fins do século XIX. Eram camponeses, acostumados aos duros trabalhos dos campos, trabalhando na lavoura, enquanto Maria Goretti cuidava dos quatro irmãozinhos mais novos que ela. Seu pai morreu quando ela tinha apenas dez anos e sua mãe Dona Assunta, para ganhar o sustento da família, ficava o dia inteiro no trabalho do campo e Maria Goretti não podia estudar, apenas quando podia, corria até à longínqua igreja para aprender o catecismo, e desta forma conseguiu fazer primeira comunhão aos 12 anos. Numa manhã, quando sua mãe Assunta partiu para o trabalho, deixando Maria Goretti com a irmã menor (que mais tarde entrou para a vida religiosa entre as franciscanas missionárias da Imaculada) o jovem Alexandre Serenelli que já havia sido rejeitado por parte da menina, assassinou-a com vários golpes de punhal, que morreu pronunciando perdão para o assassino, no dia 06 de Julho de 1902. Condenado aos trabalhos forçados, Alexandre Serenelli passou 27 anos na prisão. No ano de 1910 ele disse ter tido uma visão da pequena mártir e desde aquele momento sua vida mudou e dizia que Maria Goretti era seu anjo protetor. A jovem que não se deixou contaminar pela doença do pecado, foi solenemente canonizada pelo Papa Pio XII, tendo sido assistida por sua mãe Dona Assunta e os irmãos.⁵¹

Papa João Paulo II, em processo coletivo de canonização no ano 2000, canonizou nove crianças, os mártires da China, mortos em julho de 1900⁵², muitos deles refugiados na Igreja da Vila de Tchou-Kia-ho, na província de XianXian, juntamente com os missionários. Dentre os mártires estavam crianças com idades entre 9 e 16 anos.⁵³ De 1987 a 2002, 10 crianças foram beatificadas.⁵⁴

No Brasil, durante o Pontificado de Bento XVI, duas crianças foram beatificadas: Albertina Berkenbrock,⁵⁵ de 12 anos, em 20/10/07 e, Adílio Daronch, de 16 anos, em 21/10/2007. Destaco a história de Albertina, dado que possui uma incrível similaridade com a hagiografia de Maria Goretti:

ALBERTINA BERKENBROCK, LEIGA (1919-1931), nasceu a 11 de Abril de 1919, em São Luís, Imaruí (Brasil), numa família de origem alemã, simples e profundamente cristã. Há uma singular concordância entre os testemunhos dados nos vários processos canónicos por parte das testemunhas que a tinham conhecido e convivido com a Serva de Deus, ao descrevê-la como uma menina bondosa, no mais amplo sentido do termo. A natural mansidão e bondade de Albertina conjugavam-se bem com uma vida cristã compreendida e vivida completamente. Da prática cristã derivava a sua inclinação à bondade, às práticas religiosas e às virtudes, na medida em que uma criança da sua idade podia entendê-las e vivê-las. Sabia ajudar os pais no trabalho dos campos e especialmente em casa. Sempre dócil, obediente, incansável, com espírito de sacrifício, paciente, até quando os irmãos a mortificavam ou lhe batiam ela sofria em silêncio, unindo-se aos sofrimentos de Jesus, que amava sinceramente. A frequência aos sacramentos e a profunda compenetração que mostrava ter na participação da mesa eucarística é um índice de maturidade espiritual que a menina tinha alcançado; distinguia-se pela piedade e recolhimento. O cenário no qual foi consumado o delito é terrivelmente simples, quanto atroz e violenta foi a morte da Serva de Deus. No dia 15 de Junho de 1931, Albertina estava apascentando os animais de propriedade da família quando o

pai lhe disse para ir procurar um bovino que se tinha distanciado. Ela obedeceu. Num campo vizinho encontrou Idanlício e perguntou-lhe se tinha visto o animal passar por ali. Idanlício Cipriano Martins, conhecido com o nome de Manuel Martins da Silva, era chamado pelo apelido de Maneco. Tinha 33 anos, vivia com a mulher próximo da casa de Albertina e trabalhava para um tio dela. Embora já tivesse matado uma pessoa, era considerado por todos um homem recto e um trabalhador honesto. Albertina muitas vezes levava-lhe comida e brincava com os seus filhos; portanto, era uma pessoa do seu conhecimento. Quando Albertina lhe perguntou se tinha visto o boi, Maneco responde que sim, acrescentando que o tinha visto ir para o bosque próximo dali e ofereceu-se para a acompanhar e ajudar na busca. Mas, ao chegarem perto do bosque, convidou-a para deitar com ele. Seguiu-a com intenção de lhe fazer mal. Albertina não consentiu e Maneco então a pegou pelos cabelos, jogou-a ao chão e, visto que não conseguia obter o que queria porque ela reagia, pegou um canivete e cortou o seu pescoço. A jovem morreu imediatamente. Dos testemunhos dos companheiros de prisão de Maneco revelou-se que a menina declarou a sua indisponibilidade, pois aquele acto era pecado. A intenção de Maneco era clara, a posição de Albertina também: não queria pecar. Durante o velório, Maneco controlava a situação fingindo velar a vítima e ficando por perto da casa. Porém, antes que descobrissem quem era o assassino, algumas pessoas notaram um fenómeno particular: todas as vezes que ele se aproximava do cadáver da Serva de Deus, a grande ferida do pescoço começava a sangrar. No funeral de Albertina participou um elevado número de pessoas e todos diziam já que era uma “pequena mártir”, pois dado o seu temperamento, a sua piedade e delicadeza, eram convictos de que tinha preferido a morte ao pecado. Albertina sacrificou a vida somente pela virtude.⁵⁶

Esta narrativa hagiográfica está presente, com os mesmos ingredientes, nos cultos extra-oficiais. As histórias retratam uma infância normal, até tranqüila, quando um evento externo interrompe a vida da criança e a coloca numa situação de perigo e conseqüente morte, sem ter quem a defenda do agressor. Tal é o caso de Clodimar Pedrosa Lô, um santo cultuado no Cemitério Municipal de Maringá, que recebe inúmeras visitas de fiéis que deixam em seu túmulo (se essa vírgula continuar a autora não explica o que os fiéis deixam no túmulo), ex-votos e narram, amparados pelas histórias de outros devotos e pelo livro de Eliel Diniz,⁵⁷ a *terrível* história de tortura que o menino sofreu.

Segundo Eliel Diniz,⁵⁸ Clodimar Pedrosa Lô, era um jovem cearense de quase quinze anos, quando deixou a família no Nordeste para trabalhar em Maringá, no ano de 1967, morando com a família do tio, Oésio de Araújo Pedrosa:

Justamente na adolescência, época em que todos os jovens de sua idade iam à escola, brincavam, procuravam divertimentos, Clodimar já se preparava para um futuro duro. Era pobre e não sonhava com riqueza, não tinha fantasias dos super-heróis de revistas. Era um garoto inteiramente consciente e responsável.⁵⁹

Conseguiu um emprego no Hotel Palace, onde trabalharia de manhã e de tarde. Clodimar carregava as malas, arrumava quartos, era mensageiro e, posteriormente, passou a

trabalhar até as vinte e duas horas. Como precisava do dinheiro para ajudar a família e os tios, passou a dormir no hotel, pois chegava em casa muito tarde. Em sua biografia, Diniz afirma que Clodimar “fazia tudo sem reclamar.”⁶⁰

No dia 23/11/1967 um viajante, que estava hospedado no hotel, informou o desaparecimento de sua maleta com dinheiro proveniente das cobranças feitas para a firma que trabalhava.⁶¹ Como as chaves do hotel ficavam com Clodimar, “logo o gerente que sempre o maltratava, lançou-lhe a acusação e tratou de chamar a polícia”. O delegado da época enviou os policiais militares para prenderem o garoto.

Não havia, sequer, um garoto que não fugisse, de medo, quando via o jeep preto da polícia, era o temido 28. Era uma imagem criada pelos policiais, em toda a população de medo. Esses policiais prendiam pessoas, mesmo que por meras suspeitas, a base de cacetadas, havia muito espancamento e tortura.⁶²

Clodimar foi preso e levado à cadeia pelos policiais onde foi torturado. No desespero chegou a confessar o local onde supostamente havia escondido o dinheiro três vezes, para que os policiais fossem até lá e parassem de espancá-lo, no entanto, quando percebiam que tinham sido enganados batiam com mais força ainda.⁶³

Quando o viajante foi à delegacia as vinte e uma horas ao ver o estado de Clodimar, quis retirar a queixa o que foi recusado pelo delegado e pelo gerente do hotel que afirmou: *ladrão tem que apanhar até morrer*.

Logo que acordava novamente era vitimado por queimaduras de cigarros, furadas de agulha sob as unhas, beliscões de alicate por todo o corpo, inclusive prensa nos órgãos genitais e coronhadas de revolver na cabeça. Era Lô um garoto menor de idade e já sofria maltratos no pau-de-arara, choques elétricos entre outras torturas terríveis. Até mesmo taras sexuais eram praticadas por aqueles vermes. Foi uma noite infinda para aquele jovem adolescente.⁶⁴

Vendo a situação do garoto, um sargento disse aos policiais que estariam encarcerados se não levassem o garoto ao hospital. Clodimar morreu logo depois de chegar ao hospital devido a uma hemorragia interna provocada por ferimentos. A notícia espalhou-se pela cidade, chegando aos jornais e os rádios, abalando a opinião pública. O crime causou tal comoção na cidade que surgiram movimentos para linchar os policiais, que fugiram. Duas mil pessoas acompanharam seu enterro.⁶⁵

Nas seguintes palavras de Diniz compreendemos como se deu, de certa forma, o processo de santificação de Clodimar:

A podridão policial era tamanha que para uma possível melhora, algo temeroso teria de acontecer. Pedidos e solicitações não bastavam, já era vicioso, rotineiro. Seria necessário, como é para a realização de todas as grandes obras e conquistas humanas e de todos os ideais da humanidade, como foi e sempre será, através dos tempos, que

houveram mártires na obtenção dessas conquistas. Infelizmente, no caso da polícia do interior paranaense, foi necessário que uma criança ingênua, fosse martirizado e levado ao holocausto dos tarados policiais que praticaram essa barbaridade. Foi necessário que enviasse o corpo mutilado à capital do estado para que as autoridades superiores sentissem o impacto brutal do hediondo crime. Só aí providencias foram tomadas. Clodimar foi o mártir marco de uma era jurídico-policial, no Estado do Paraná.⁶⁶

Um dos desdobramentos mais significativos do crime ocorreu em 1970, quando o pai de Clodimar chegou em Maringá e assassinou o gerente do hotel, justificando que queria aliviar sua consciência, “curar as queimaduras provocadas por suas lágrimas que rolavam por sua face rasgando um amargo sinal de angustia e tristeza”.⁶⁷

A santidade como fator de síntese entre religião e religiosidade

O homem religioso deseja viver o mais perto possível do sagrado. Ele sente necessidade do sagrado no seu dia-a-dia e, como Deus, o Ser supremo está distante, “afastado”, o homem procura experiências religiosas mais “concretas”. Ao substituir a própria divindade, ao deixar de ser um intermediário, o santo pode realizar a sua manifestação máxima: o milagre.

O homem atual quer a salvação neste mundo, daí o poder do milagre como resposta imediata à sua angústia. As bênçãos, a proteção, os milagres correm de boca em boca, alongando a fila de novos adeptos. Contar a proteção recebida em tal circunstância fica sendo a maneira de pregar e de propagar a vida dos santos.

Para o devoto, o milagre é como o oxigênio de sua religiosidade. Sem este, o santo define e morre. Um milagre que é proclamado pela fé, embebida de emoção. Nada tem a ver com a razão, nem com o extraordinário. É um fato cotidiano. Ao ter consciência da precariedade de sua vida, como tem consciência da proteção do poder do sagrado, tudo vira milagre. O milagre é a permanente assistência do poder do sagrado contra as ameaças dos males do mundo. Ele é a proclamação cotidiana da presença de um poder extraterreno, em face de um poder instalado no corpo social gerando e moldando o corpo e a figura do homem.

Os *santinhos* católicos são pessoas que sofreram muito em vida ou tiveram uma morte trágica, atingindo tal intensidade de sofrimento que se tornaram capazes de conceder graças a quem a elas recorresse, como no caso de Maria Goretti e Albertina Berkenbrock. A religiosidade católica tem mobilizado pessoas, em nível local, como é o caso da *santinha Iracema*, da cidade de Marília - SP⁶⁸, em nível regional, como é o caso do *santo Menino da Tábua*, da cidade de Maracá - SP⁶⁹ e, em nível nacional, como é o caso do *santo Antoninho Marmo*, de São Paulo.⁷⁰ Essas santidades representam a imagem arquetípica

da criança indefesa, cordial, amorosa, vítima da pobreza, da doença, dos males do mundo e que suportam uma intensidade de sofrimento comparável aos sofrimentos míticos dos deuses e heróis ancestrais.

Para a Igreja católica, o principal ingrediente para retratar seus *escolhidos* reside no destaque dado à sua adesão à fé cristã. As narrativas do Vaticano reforçam sempre o temor a Deus que *sempre esteve presente em suas vidas*. No caso da religiosidade católica, este fator é descartado porque o interesse maior reside na identificação com o sofrimento e a impotência vividos por essas crianças. É a pureza, a bondade e a inocência confrontadas com um mundo imerso em perigos, perdas e dores e a capacidade de interceder junto à divindade para conceder o maior atributo do santo: *santo só é santo se faz milagre*. Conforme afirma Pedro Ribeiro de Oliveira:⁷¹

A concepção popular de santo é muito mais abrangente, pois inclui, além dos santos canonizados pela Igreja, todas as denominações locais e titulares de Maria Santíssima, de Jesus, bem como os santos locais e familiares. Uma criança assassinada com requintes de crueldade, uma pessoa morta tragicamente, ou um leproso que morre sem se queixar da vida, todos esses passam à categoria de ‘santos’...⁷²

Neste sentido, para analisar os aspectos históricos do culto aos santos, além de abordar os aspectos de como a hierarquia católica se posiciona diante desses, também é necessário atentar a todos os aspectos presentes naquilo que, apesar de ter fortes vínculos institucionais, reinterpreta normas e transcende suas práticas para além da instituição.

O culto a um determinado santo é histórico. Sua representação informa ao historiador a maneira pela qual um determinado grupo social vive sua relação com a realidade social,⁷³ definindo estratégias de convivência a partir da necessidade de resolução de seus problemas procurando um contato com o transcendente por meio do ritual adequado, no qual investe de poder um *grupo de especialistas*, os santos, capazes de restaurar a ordem daquilo que é interpretado como caótico por intermédio do milagre. Para a religiosidade católica, o único *especialista* que conhece é o santo, enquanto para a instituição, o *especialista* é, em primeiro lugar, o intermediário dessa relação com o sagrado, isto é, o sacerdote. Sem o aval da instituição, o culto a um determinado santo não é aceito.

Ao criar um espaço paralelo ao institucional, sem, contudo se desligar dele, a religiosidade católica empreende o que Chartier⁷⁴ denomina de esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção, verdadeiras instituições sociais, incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social. Representações coletivas que se apropriam dos esquemas geradores de sentido, próprios da instituição e os reinterpreta de acordo com suas necessidades. É a passagem do sem-sentido para o sentido:

Não estamos pensando a história dos fatos, e sim o processo simbólico, no qual, em grande medida, nem sempre é a razão que conta: inconsciente e ideologia aí significam. Não é a cultura ou a história factuais, mas a das lendas, dos mitos, da relação com a linguagem e com os sentidos. É a memória histórica que não se faz pelo recurso à reflexão e às intenções, mas pela “filiação” [...] aquela na qual, ao significar, nos significamos. Assim, nessas perspectivas, são outros os sentidos do histórico, do cultural, do social [...] mas também se fundam sentidos, onde outros sentidos já se instalaram [...] o sentido anterior é desautorizado. Instala-se outra “tradição” de sentidos que produz os outros sentidos nesse lugar. Instala-se uma nova “filiação”. Esse dizer irrompe no processo significativo de tal modo que pelo seu próprio surgir produz sua “memória”.⁷⁵

As manifestações de religiosidade católica podem também ser vistas enquanto um campo de forças, um conjunto sistemático de diferenças que, pelo fato de oferecer objetivada uma soma de desigualdades a um conjunto de agentes que estão predispostos previamente a percebê-las de maneira discrepante, a interessar-se por elas de modo distinto, e a usá-las de formas diferentes, parece poder gerar seu próprio interesse.⁷⁶

A urgência de livrar-se dos sofrimentos ou alcançar a solução de problemas cotidianos, ou cura de doenças, não permite as pessoas que buscam ajuda nos cultos aos santos, um distanciamento das necessidades imediatas. Para a instituição religiosa, tudo que não se adequar às normas estabelecidas é considerado profano e profanador. Apesar da Igreja católica não permitir o culto aos santos oficiosos, isso não impede que muitos católicos os cultuem: levam flores, velas, pedidos, prestam homenagens.

Esta autonomia relativa do campo religioso como mercado de bens da salvação, pode ser encarada como um momento de um sistema de transformação, no qual diferentes configurações historicamente realizadas da estrutura das relações entre as diversas instâncias entram em competição pela legitimidade religiosa. Dessa forma a Igreja católica interfere nessas manifestações visando manter para si o monopólio das crenças e práticas religiosas.

Para a Igreja conservar seu monopólio do poder simbólico, Bourdieu explica que depende da aptidão da instituição que o detém em fazer os excluídos reconhecerem a legitimidade da sua exclusão. É preciso suprimir a manifestação não oficial por meio da violência física ou simbólica ou anexá-la. Mais do que sepultar nossos *santinhos*, queremos saber o que os mantêm vivos no imaginário coletivo. Qual a relação existente entre o morto e o vivo e como este enxerga aquele e atribui milagres a eles. Qual a ligação? O processo de identificação? Saez⁷⁷ nos fala de uma identificação entre o vivo e o morto, seja pelo modo que viveu ou pelo modo que morreu. Os pedidos de algum modo reproduzem a biografia do santo. Nesse sentido, pessoas que estão passando por grandes sofrimentos tendem a recorrer a Clodimar Lô, a Albertina ou a Marina Goretti.

No caso desses três *santinhos*, podemos pensar de acordo com Edgar Morin,⁷⁸ ao afirmar que a morte sacrificial é um dos elementos-chave do cristianismo.

O fundamento mágico essencial da salvação é o sacrifício de “morte-renascimento”, o sacrifício-do-deus-que-morre-para-ressuscitar. Os símbolos do deus de salvação, por si sós, são suficientemente eloqüentes: [...] Jesus é também o *Cordeiro pascal*, cujo sacrifício, segundo a lei mosaica, consagra a “passagem”.⁷⁹

Esta ampliação do martírio também está presente nas declarações papais; a narrativa da morte violenta é tecida com detalhes que reforçam o aspecto bárbaro do ato assassino. Uma narrativa para despertar comoção.

O homem religioso deseja viver o mais perto possível do sagrado. Ele sente necessidade do sagrado no seu dia-a-dia e, como Deus, o Ser supremo está distante, *afastado*, o homem procura experiências religiosas mais *concretas*. Ao substituir a própria divindade, ao deixar de ser um intermediário, o santo pode realizar a sua manifestação máxima: o milagre.

Ao projetar sua salvação neste mundo, o homem religioso atribui poder ao milagre como resposta imediata à sua angústia. É à procura de um milagre que as pessoas se dirigem aos santuários. As bênçãos, a proteção, os milagres correm de boca em boca, alongando a fila de novos adeptos. Contar a proteção recebida em tal circunstância fica sendo a maneira de pregar e de propagar a vida dos santos.

Ao tornar-se um lugar no qual se entrecruzam, com relativa naturalidade, o aspecto sagrado e secular da morte, os cemitérios abrigam santos que não participam da oficialidade católica. Nele, todas as manifestações de religiosidade são possíveis. As formas de representação coletiva ligada aos cultos prestados aos mortos ganham especial relevo quando esses mortos são considerados santos capazes de intermediar uma relação de reciprocidade simbólica.

Historicamente, a relação entre a Igreja católica e suas manifestações de religiosidade santoral pode ser caracterizada em três posturas diferentes; a primeira seria a da indiferença tolerante, que vê essas manifestações como parte integrante do universo simbólico e institucional católico. É uma postura condescendente. A segunda seria a expropriação das formas religiosas e a resistência às suas práticas, representadas pela romanização do catolicismo. A terceira postura seria a uma tolerância pedagógica, no que diz respeito ao aspecto devocional individualizante, uma vez que, para a autoridade eclesiástica, a religiosidade católica seria parte integrante do sistema simbólico e institucional do catolicismo.

As declarações de João Paulo II e Bento XVI podem ser adequadas a esta última postura, seguindo as orientações tanto de inserção no mundo moderno como de interfe-

rência nas práticas de devoção a partir do estabelecimento de modelos contemporâneos de santidade, principalmente nos modelos de santos e beatos mártires, simbolicamente ajustados aos perfis das santidades não oficiais.

Ao estabelecer as formas de vivência do catolicismo e buscar manter o controle hierárquico, a Igreja católica elabora uma estratégia apoiada em duas dimensões: um corpo de crenças e um conjunto de práticas. Contudo, nem sempre crenças e práticas diferenciam as manifestações institucionais das devoções da religiosidade católica; a resposta para o controle está na atribuição de um conhecimento do sagrado que é exclusivo da hierarquia católica. É esta hierarquia que determina a santidade de alguém, estabelecendo o quando, o como e o onde as manifestações de devoção ao santo podem ser realizadas.

Dentre as várias características da religiosidade católica, a mais essencial é o relacionamento direto e pessoal entre sagrado e profano. O leigo ocupa papel central, operando a perda relativa da importância do sacramental frente ao devocional. É a manipulação do sagrado com finalidades pragmáticas.

Embora as religiões exaltem a salvação e a vida após a morte, a maioria das pessoas busca na fé respostas para aflições cotidianas. No imaginário dos fiéis, a definição de milagre é elástica: ele pode ser grande, pequeno, reconhecido por todos ou percebido apenas intimamente. Neste contexto, o mártir ocupa lugar privilegiado tanto no discurso eclesiástico como nas manifestações da religiosidade católica.

Notas

* Doutora Professora do Departamento de História da UEM-PR. Coordenadora do Curso de Pós-Graduação Lato Sensu em História das Religiões da UEM/PR. E-mail: sramostdeandrade@gmail.com

¹ KOSELLECK, Reinhart, Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, pp.134-14.

² CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982.

³ VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 12, 1987, p. 300.

⁴ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2001.

⁵ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: A história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

⁶ CHARTIER, op. cit.

⁷ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. As artes do fazer*. Petrópolis, Vozes, 1994

⁸ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Pauki, Edusc, 2006, pp. 449-463.

⁹ GAJANO, op. cit, pp. 455-456.

¹⁰ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa, Presença, 1989.

¹¹ VAUCHEZ, op. cit.. Também em WOODWARD, Kenneth. *A Fábrica de Santos*. São Paulo, Siciliano, 1992; DELUMEAU, Jean. *O Carnaval de Romans*. Da candelária à quarta-feira de cinzas – 1579 – 1580. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

- ¹² VAUCHEZ, op. cit., p.299.
- ¹³ DELUMEAU, Jean & MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De religiões e de homens*. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo, Edições Loyola, 2000.
- ¹⁴ ARIES, P. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2003.
- ¹⁵ WOODWARD, op. cit..
- ¹⁶ MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.
- ¹⁷ Idem, p. 203.
- ¹⁸ MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2005, p. 87.
- ¹⁹ DUBY, G. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982.
- ²⁰ HUIZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. São Paulo, USP, 1978.
- ²¹ WOODWARD, op. cit..
- ²² Idem, p. 17.
- ²³ WOODWARD, op. cit..
- ²⁴ PAPA JOÃO PAULO II. *Divinus Perfectionis Magister*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_en.html. Acesso em 20/09/2008.
- ²⁵ *Lumen Gentium*: Constituição dogmática sobre a Igreja, sobre a sua natureza e missão universal. In VIER, Frederico (coord.). *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis, Vozes, 1968.
- PAPA BENTO XVI. *Homilia de Celebração da Santa Missa na solenidade de Todos os Santos*. 01/11/2006. Disponível em: falta o endereço de acesso. Acesso em 20/09/2008.
- ²⁶ *Lumen Gentium*: Constituição dogmática sobre a Igreja, sobre a sua natureza e missão universal. In VIER, Frederico (coord.). *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis, Vozes, 1968.
- ²⁷ PAPA BENTO XVI, op. cit..
- ²⁸ Idem.
- ²⁹ O Pontificado de João Paulo II ocorreu durante o período de 1978 a 2005.
- ³⁰ O pontificado de Bento XVI iniciou em abril de 2005. Estes dados referem-se aos processos existentes até o ano de 2007.
- ³¹ PELLISTRANDI, Benoit. De La “acción de los católicos” a la santidad laical. El historiador frente a la santidad contemporánea. *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidade de Navarra, v. XIII/2004, pp. 105-127. Disponível em: <http://www.unav.es/ahig/ahig13.htm>. Acesso em 28/05/2008.
- ³² Pensando apenas nos papas do século XX..
- ³³ BORDIEU, op. cit., pp. 82-83.
- ³⁴ PAPA JOÃO PAULO II. *Tertio Millennio Adveniente*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_10111994_tertio-millennio-adveniente_po.html. Acesso em 20/09/2008.
- ³⁵ PAPA JOÃO PAULO II, 1994, §. 37.
- ³⁶ *Lumen Gentium*: Constituição dogmática sobre a Igreja, sobre a sua natureza e missão universal. In VIER, Frederico (coord.). *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis, Vozes, 1968.
- ³⁷ PAPA JOÃO PAULO II. *Celebração ecumênica para recordar as testemunhas da fé do século XX*. Homilia. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000507_test-fede_po.html Acesso em 20/09/2008.
- ³⁸ PAPA BENTO XVI, *Carta Apostólica para a Beatificação de 498 Servos de Deus, mártires na Espanha*. 26/10/2007. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20071026_beatification-martyrs-spain_sp.html. Acesso em 20/09/2008.
- ³⁹ PAPA JOÃO PAULO II, 2000, op. cit..
- ⁴⁰ PAPA BENTO XVI. 2007, op. cit..
- ⁴¹ PAPA BENTO XVI, *Memória dos mártires cristãos do século XX*. Homilia. Disponível em: <http://>

www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080407_sanbartolomeo_po.html. Acesso em 20/09/2008.

⁴² PAPA BENTO XVI, 2008, op. cit..

⁴³ GAETA, Maria Aparecida J. V. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, 1999, pp. 57-76.

⁴⁴ GAETA, op. cit., p.73.

⁴⁵ JUNG, C. G.. A psicologia do arquétipo da criança. In: *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, Vozes, 2006.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ JUNG, op. cit., p.168.

⁴⁸ OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista, 1985.

⁴⁹ JUNG, op. cit., pp. 169-170.

⁵⁰ Biografia de Maria Goretti. Disponível em: <http://www.acidigital.com/santos/santo.php?n=22>. Acesso em 3/7/07.

⁵¹ Disponível em: <http://www.acidigital.com/santos/santo.php?n=22>. Acesso em 3/7/07.

⁵² Mary Kun Fan, de 16 anos; Maria Chi Yu, de 15 anos; Mary Yu Chi, de 15 anos; Maria Zheng Xu, de 11 anos; Mary Xu Zheng, de 11 anos; Wanshu Paul Wu, de 16 anos; Paul Lang Fu, de 9 anos; Simone Cunfu Qin, de 14 anos; Andrea Wang Tianqing, de 9 anos. Disponível em: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20001001_zhao-rong-compagni_it.html. Acesso em 28/05/2008.

⁵³ Sem entrar nas discussões acerca do conceito de infância, aplico para essa pesquisa como crianças, aquelas com idade até os 16 anos.

⁵⁴ No ano de 1987, foi considerada beata a polonesa, Karolina Kózka, de 16 anos, mártir da Primeira Guerra Mundial. No ano de 1990, foram beatificadas três crianças mexicanas, denominadas *mártires de Tlaxcala*, todos entre 12 e 13 anos: Cristóbal, Antonio e Juan. Foram declarados beatos, no ano de 2000, Francisco Marto e Jacinta de Jesus Marto que tiveram as visões de Nossa Senhora, em Fátima – Portugal. Foram beatificadas no ano 2002, duas crianças ugandenses, David Okelo de 16 anos e Jildo Irwa de 12 anos.

⁵⁵ Biografia de Albertina Berkenbrock. Disponível em: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20071020_berkenbrock_po.html. Acesso em 3/7/07.

⁵⁶ Disponível: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20071020_berkenbrock_po.html. Acesso em 03/07/2007

⁵⁷ DINIZ, Eliel. *Ló*. São Paulo, E.D.X., 1983.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Idem, p.19.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Idem.

⁶² Idem, p. 28.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Idem, p.32.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Idem, p. 41.

⁶⁷ Idem, p. 54

⁶⁸ REIS, Martha. *Iracema: a santinha de Marília*. Assis, 1993. (Mestrado UNESP).

⁶⁹ DAVID, Solange Ramos de Andrade. *Um estudo de religiosidade Popular: o Santo Menino da Tábua*. São Paulo, UNESP, 1994 (Mestrado).

⁷⁰ LEAL, Maria H. P. *Os caminhos da memória e da História: Antoninho da Rocha Marmo*. São Paulo, 1993. (Mestrado USP).

⁷¹ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e mudança social. *CEI Suplemento. Religiosidade Popular*. Setembro 1975, n. 12, pp. 3-11.

⁷² OLIVEIRA, op. cit., p. 4.

⁷³ CHARTIER, op. cit..

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ ORLANDI, Eni. *Vão Surgindo Sentidos. Discurso Fundador*. São Paulo, Pontes, 1993, p. 13.

⁷⁶ BORDIEU, op. cit..

⁷⁷ SAEZ, Oscar Calavia. *Fantasma falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. São Paulo, UNICAMP, 1996.

⁷⁸ MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.

⁷⁹ MORIN, op. cit., p. 203.

BUDISMO, MARCIALIDADE E LEGITIMAÇÃO A VIOLÊNCIA: O KUNG FU E AS DISPUTAS HISTORIOGRÁFICAS SOBRE O MOSTEIRO DE SHAOLIN

*José Otávio Aguiar**
*Rodrigo Wolff Apolloni***

Resumo

O ensaio reúne as contribuições da historiografia recente para a compreensão das relações entre Budismo, marcialidade e ascese na tradição marcial do Mosteiro de Shaolin, tradicional centro de cultivo de artes marciais e um dos berços da espiritualidade Chan, localizado no Norte da China. Para responder às interrogações centrais sobre a relação entre a marcialidade, a violência e a cultura chinesa, recorreu-se à literatura de época, à filmografia que abordou o tema e a entrevistas com mestres e praticantes de kung fu.

Palavras-chave

Violência; Arte Marcial; Historia Da China; Culturas Políticas; Historia Da Guerra.

Abstract

The text combines contributions of the recent historiography for the understanding of the relationships between Buddhism, martial asceticism and the martial tradition of the Shaolin Monastery, the traditional center of culture of martial arts and one of the cradles of Chan spirituality, located in northern China. To answer the central questions about the relationship between martial traditions, violence and Chinese culture, we made use of the literature of that time, the film collection that approached this theme and interviews with teachers and practitioners of kung fu.

Keywords

Violence; Martial Arts; History of China; Political Cultures; History of War.

I - Primeiras palavras

Os historiadores, sabemos, que as batalhas que permeiam os eventos históricos que envolvem conflito, os lugares da memória, as personagens biografadas, são travadas em, no mínimo, dois momentos, o que lhes confere certo ar de permanência e presença. O primeiro é o instante mesmo do evento, com suas condições próprias e irrepetíveis de historicidade. O segundo, quando se disputa as versões de relatos a seu respeito, as guerras da memória, as querelas historiográficas. Trataremos, aqui, de uma querela historiográfica praticamente desconhecida nos meios acadêmicos brasileiros, aquela que envolve as relações entre budismo, violência e marcialidade na cultura chinesa.

O mosteiro budista de Shaolin, fundado nos últimos decênios do século V d.C. nos montes Song, na província de Henan, ficou famoso, internacionalmente, pelas disciplinas espirituais e físicas que caracterizavam as práticas marciais e medicinais de seus monges. Modernamente, o cinema Norte Americano contribuiu para a difusão de alguns mitos sobre artes legatárias do tempo.

Não obstante, maioria dos brasileiros conhece muito pouco a respeito dessas técnicas e isso não é de se estranhar, até, porque, ao longo do século XX, vivemos uma relação bem mais próxima com a cultura japonesa e com suas artes marciais mais conhecidas e populares como o Judô e o Karatê. Isso ocorreu, primeiro, na Região Sudeste, e, depois, com a dispersão da influência cultural da imigração japonesa, por praticamente todo o território Nacional.

Foi a partir da década dos anos de 1960 e das diversas levas de Migração chinesa recente, concentradas, principalmente, no Estado de São Paulo, bem como, da divulgação pelo cinema, e, mais tarde, pela TV, dos filmes de Bruce Lee ou da famosa série Kung Fu, estrelada por David Caradine, que alguns aspectos da marcialidade chinesa passaram a ser conhecidos entre nós.

Vale observar que até o momento nós não somos um destino tradicional de imigrantes chineses (registros recentes indicam a existência de algo entre quarenta mil e sessenta mil imigrantes chineses do Brasil), o que limita um contato mais direto com uma “cultura de raiz” dotada de elementos marciais. Não há uma grande disponibilidade de sujeitos étnicos chineses com quem conversar e filtrar informações.

Os escassos imigrantes chineses conhecedores de arte marcial - mestres como Chan Kowk Wai (estilo Shaolin do Norte) e Chiu Ping Lok (Fei Hok Phai) – são, porém, exemplos extraordinários de “patriarcas marciais” que difundiram entre nós técnicas marciais tradicionais. Dificuldades com o idioma e mesmo com a tradução de certos conceitos fizeram com que esses mestres se concentrassem nos elementos corporais – rotinas e téc-

nicas – e deixassem de transmitir muitos dos conteúdos semânticos não-corporais (rituais, dados históricos e elementos da religiosidade popular chinesa) que também compõem a arte marcial.¹ Conteúdos que, por serem essenciais à configuração da prática como “arte marcial”, foram recolhidos pelos interessados brasileiros nas mesmas fontes que os levaram a pisar pela primeira vez em uma academia de Kung-Fu.

Este ensaio não pretende ser a reunião de dados de uma pesquisa empírica vasta e elucidativa. Antes, porém, pretendemos, aqui, suprir uma carência, atender a uma demanda imediata e premente. Considerando o papel essencial desempenhado pela arte marcial na sociedade chinesa clássica, constatando a ausência de um resumo introdutório que transportasse uma notícia da historiografia que aborda o tema, bem como, a lacuna didática nos cursos de graduação em história, pretendemos escrever uma introdução ao estudo de alguns aspectos essenciais da sociedade chinesa a partir do Wu Shu.

2 - Conhecendo o Wu Shu

Wushu é um vocábulo chinês que, literalmente, significa arte marcial. Numa tradução mais literal, entretanto, o significado da expressão Wu Shu, para os chineses é “parar as armas”. Assim, as artes que envolvem as técnicas de guerra têm, por função essencial, evitar a guerra. São artes profiláticas. Previnem em nós mesmos a violência. Ajudam o Estado a manter a paz e asseguram tanto a defesa pessoal quanto a soberania nacional. Captando este espírito bem caro ao nacionalismo chinês do século XX, poderíamos também observar que, na China, o termo *Kuo Shu*, que significa *arte nacional*, também é usado, na acepção de arte marcial. A expressão **Zheng Zong** (正宗) significa “tradicional”, ou mais precisamente, “original”, mas não é nem representa um estilo em especial e sim um ideal, de recuperação de reminiscências das técnicas tradicionais e de suas seqüências e aplicações.

Já, no Ocidente, talvez devido a uma pronúncia mal interpretada surgida nos EUA a partir da observação de filmes de Bruce Lee, o termo Kung Fu _ tempo de Habilidade –, devido à grande influência do cinema, acabou por predominar. Lembremo-nos novamente da série encenada por David Caradine e exibida nos anos de 1970 nos EUA que tinha este nome. **Kung Fu** é uma palavra chinesa coloquial que pode significar “Tempo de habilidade” ou “Trabalho Duro”, técnica obtida através de árduo esforço. O termo, que tem origem no dialeto cantonês, não era muito popular até a segunda metade do século XX, e, com muita raridade, o encontramos em textos chineses antigos. Acredita-se que, no Ocidente, a palavra foi usada pela primeira vez no século XVIII, pelo missionário jesuíta francês Jean Joseph Marie Amiot, o primeiro tradutor francês do clássico *A Arte da Guerra*, de Sun Tzu, um general da época dos Estados Combatentes.²

Na China, a arte marcial ocupa um papel essencial, por ser a partir dela que boa parte dos códigos sociais e culturais são veiculados. Essencialmente, pode-se subdividir as escolas de Wu Shu em dois grandes grupos: **Waijia** ou escola externa, e **Neijia** ou escola interna. Na primeira se inclui a maior parte dos estilos cuja tradição faz legatários de determinado templo ou região da China. O mais famoso representante dessa tradição foi o mosteiro budista de Shaolin. Já a segunda se tornou mais famosa partindo do templo do Monte Wudang, centro que enfatizava estilos tradicionais de influência taoista, alguns muito famosos no Ocidente, como o Pa Kua Chang (Baguazhang), Hsing-I Chuan (Xingyiquan) e, mais conhecido de todos, porque, largamente difundido no mundo _ graças, em parte, à emigração que se seguiu às perseguições subsequentes à revolução cultural nos anos de 1960 – o Tai Chi Chuan (Taijiquan ou boxe do grau supremo).

Recorrendo a um dicionário latino e reportando-nos, para efeito de comparação, à tradição ocidental, descobrimos que o vocábulo guerra teve origem no alemão arcaico werra, que guarda o significado de discórdia, combate, enfrentamento. Paz é uma palavra que se origina do latim pax, de um verbo cujo participio é pactus, dando a entender o pacto celebrado entre os beligerantes para fazer cessar o estado de guerra.

A etimologia das duas palavras explica o inter-relacionamento que permeia a dicotomia paz/guerra, na qual a guerra é o termo forte e a paz, por isso mesmo, é, usualmente, definida e semantizada como ausência de guerra.

Na análise da vida internacional, em contraste com o que ocorre no plano interno, no qual o termo forte é ordem (pois a desordem é a falta de ordem), a prevalência da guerra sobre a paz é o pressuposto do que aqui prefiro chamar de realismo político.

Este corrobora a leitura do filósofo político inglês Thomas Hobbes, para quem o sistema internacional, na inexistência de um pacto dotado de poder, corresponde à anarquia do estado de natureza da guerra de todos contra todos. Na anarquia do estado de natureza a paz é vista como um precário arranjo, fruto da prudência ou do expediente. Daí a recomendação do ditado latino: “Se queres a paz, prepara-te para a guerra.”

Sem que aqui nos reportemos aos teóricos da Guerra Chineses, - tarefa esta já, em parte, encetada por uma série de historiadores e cientistas políticos interessados nos desdobramentos dos conceitos e preceitos de Sun Tzu-, pretendo, aqui, me concentrar, especificamente, no Mosteiro de Shaolin e nas técnicas marciais que, conforme transmitido pela tradição oral e confirmado por uma historiografia recente, parecem lá terem-se originado ou sistematizado.

Assim, inicialmente, trataremos de estabelecer uma síntese da historiografia que abordou o tema, limitando-nos, na medida do possível, àquilo que se encontra disponível em português. Em seguida, concentrar-nos-emos, respectivamente, na relação entre bu-

dismo e marcialidade e nas características específicas da arte marcial chinesa.

3 - China: corpo, a marcialidade e a história

Cumprindo simultaneamente as funções de instância física a partir da qual exercemos poder sobre mundo natural, e meio de interação com o universo do social, o corpo foi e é objeto das mais diversas estratégias disciplinares. Adaptá-lo ao tipo de função que deve exercer é um sonho que sempre povoou o imaginário daqueles que fizeram a guerra e organizaram os esportes, bem como dos que desejaram, modernamente, regular e moldar comportamentos, visando ao aumento da produção. Desejamos, aqui, encarar as artes da guerra na condição de mais um desses saberes disciplinadores do corpo. Nossa pergunta inicial seria: por que razão o Kung Fu Shaolin atrai a atenção dos homens do século XXI? O que, hoje, se busca em uma disciplina budista tão antiga? Seria essa disciplina tão budista assim? Quais as fronteiras entre o Budismo e a marcialidade?

4 - Polêmicas historiográficas em torno de Shaolin

Marcel Granet, famoso sinólogo francês, discípulo de Durkheim, dedicou boa parte de sua existência ao estudo e compreensão das fontes eruditas chinesas. Granet, não obstante sua capacidade de síntese e atenção às fontes, não reserva, em sua obra, um papel especial para as artes marciais no universo de representações e mesmo no esquema de transmissão cultural daquela sociedade. Seu mais famoso livro, um best seller cuja primeira edição veio à luz em 1934, *O Pensamento Chinês*, lança-se à empreitada de compreender um pensamento que, ao contrário das principais matrizes greco-romanas ocidentais, não opõe sujeito e objeto, estabelecendo, antes, relações íntimas entre ambos, dentro de uma rede de significações que prevê uma certeza e um sentimento intrínseco da unidade do mundo.³ Assim, desaparecem as distinções entre o lógico e o real. Abandonase a chamada física da quantidade, aderindo-se à opção de construir modelos que estabelecem relações outras entre os números, o espaço e o tempo.

Meir Shahaar, historiador Israelense que mais se dedicou ao estudo da história das técnicas marciais de Shaolin localizou a mais antiga evidência de prática marcial no templo ainda no período da Dinastia Tang. Ele escreveu dois importantes artigos a respeito do tema: “Ming-Period Evidence of Shaolin Martial Practice” e “Epigraphy, Buddhist Historiography, and Fighting Monks: The case of te Shaolin Monastery”.⁴ O primeiro, trata da interligação entre o mosteiro e as artes marciais no final da dinastia Ming, e, o segundo, parte em busca de evidências e vestígios da participação das milícias de monges treinados em enfrentamentos de inimigos externos e piratas japoneses na época de transição entre as dinastias Sui e Tang, ou seja, o sétimo século de nossa era cristã ocidental.

Meir Shahaar foi o primeiro historiador no meio acadêmico ocidental a produzir trabalhos sobre a relação entre marcialidade e religião budista em Shaolin. Seu trabalho se baseou na obra de um historiador chinês da primeira metade do século XX chamado Tong Hão (1897-1959). Shahaar estudou os idiomas da China em Taipei, estudou na Inglaterra e nos EUA. Hoje ele chefia o departamento de Estudos Chineses da Universidade de Tel Aviv e destaca-se como um dos maiores estudiosos do tema no Mundo.⁵

A polêmica historiográfica em torno da ligação entre a origem das artes marciais chinesas e o Taoísmo encontra uma síntese no trabalho de Rodrigo Wolf Apolloni, que estudou a apropriação das técnicas da arte marcial Chinesa no Brasil e, escreveu um significativo trabalho sobre a história do estilo Shaolin do Norte em nosso país.⁶ Basicamente, os estudiosos se interrogaram sobre o momento em que religiosos chineses, aparentemente primeiro taoístas e depois budistas passaram a incluir as artes marciais como elemento de sua rotina religiosa, ou, até, como parece por vezes ser em Shaolin, elemento de sua ascese religiosa.⁷

A mais famosa das escolas de técnicas marciais chinesas é a que se originou num monastério budista provavelmente construído no ano de 495 da nossa era, o Templo da Floresta Pequena ou, Shaolin. Localizado nas encostas do monte Song, uma das cinco antigas montanhas sagradas da China, em Henan. Nessas montanhas sagradas o imperador deveria oferecer sacrifícios ao senhor dos céus, que corroborava com sua proteção a legitimidade de sua dinastia. Na Idade Média o templo foi generosamente sustentado por uma série de dinastias que estabeleceram sua capital na cidade de Luoyang. Lendas locais dão conta de que o vigésimo oitavo Patriarca do Budismo, o famoso monge indiano Bodhidharma, a quem se atribui também a introdução de novas técnicas de meditação na China, teria introduzido os monges de Shaolin na prática de algumas seqüências marciais que ele aprendera durante sua formação como nobre proveniente das castas guerreiras hindus. A essa arte marcial indiana, que, sob esta hipótese, teria se amalgamado às técnicas chinesas pré-existentes, se chamava em Sânscrito, a língua clássica dos Vedas Vajramushti. O *Vajramushti* (*Vajra*: real, bastão, ceptro, vara, directo, recto, correcto, sol, etc.; *mushti*: golpe, soco, punho, raio, etc.) data de época muito anterior ao surgimento do Budismo. Essa arte, praticada pela casta dos guerreiros, teve origem em época pré-ariana, durante a civilização dos Drávidas (3500 a 1500 a.C.).

Hoje, a maioria dos especialistas acredita que, se Bodhidharma passou pelo templo Shaolin, e existem registros em estelas que dão conta disso, com certeza ele não terminou seus anos de vida lá. A atribuição de técnicas a Bodhidharma também não é ponto pacífico, uma vez que a tradição chinesa costuma atribuir a figuras históricas a invenção de coisas a que se atribui importância, mas que, com mais probabilidade, se devem à cumulativa

soma de experiência de homens variados ao longo dos séculos. Assim, há lendas para o surgimento tais como do chá, da seda, do papel, etc. Isso não é de se estranhar, já que os mitos de origem, as tradições de ancianidade sustentam e corroboram a legitimidade de determinada linhagem de monges, sejam eles taoístas, como os dos templos da Montanha Wudan ou budistas, como os de Shaolin, nas montanhas Song.

Ao sabor da variação da política dos imperadores, houve maior apoio ao clero budista ou ao clero taoísta, bem como assim também variavam as os regimes de proteção ou perseguição. O desenvolvimento de uma cultura de marcialidade nos templos aponta para uma quebra do monopólio estatal sobre elas. Observou-se, efetivamente, neste durante o século XVI, um declínio do efetivo dos exércitos regulares Ming. O banditismo crescia, piratas japoneses e marujos e comerciantes marítimos chineses herdeiros insatisfeitos da proibição da construção dos grandes juncos da época do imperador Yung Lo, saqueavam, com freqüência, o litoral. Parece que a situação calamitosa estava levando o governo a recorrer com mais freqüência a tropas milicianas locais. Algumas delas incluíam monges em suas fileiras.

Contrariando boa parte das lendas, a mais antiga evidência da participação de Shaolin em combates efetivos data do período da dinastia Tang, mais precisamente em 610. O auxílio bem sucedido em campanhas militares permitiu que, em reconhecimento o Imperador Li Shimin ampliasse a área do templo, concedendo, inclusive, a patente de General a um de seus monges.

Essas evidências, inferidas da leitura de textos de estelas e estupas⁸ não informam, entretanto, sobre a existência de alguma disciplina marcial no templo. Os viajantes Tang que visitaram a região neste período não ser referem de forma particularizada a nenhuma disciplina militar a que os monges seria submetidos no mosteiro. As dinastias seguintes, Song e Yuan, também não deixaram relatos que dêem conta desse treinamento, e esta lacuna de fontes se prolonga pelos sete séculos seguintes. Isso que leva os especialistas a duvidarem da existência de um sentido de marcialidade neste momento no templo das montanhas Song. Durante a dinastia Han, a China havia passado por alguns séculos de conflitos que tiveram fim com a implantação da Dinastia Sui (589-618), e, mais tarde, da Tang (618-906). Seguiu-se um período de riqueza em que a pluralidade de correntes filosóficas e religiosas que existia nas províncias atentava a intensidade dos contatos interculturais resultantes das relações internacionais, uma vez que, seguindo os passos de mercadores, peregrinavam religiosos, missionários e peregrinos que atravessava a rota entre a China e o mundo Islâmico e entre a China e a Índia.

Meir Shahr localiza nos séculos XVI e XVII as primeiras evidências da existência de uma marcialidade sistemática e organizada em Shaolin.⁹ Portanto, é no período Ming Tardio, no final da Dinastia, que uma profusão de fontes dão conta do cultivo de artes

marciais no mosteiro. Neste período, um grande número de oficiais, artistas marciais e interessados viajavam pra o templo para estudarem com os monges técnicas consideradas de excelência. Além disso, as fontes que atestam sua participação bem sucedida em campanhas militares em apoio à Dinastia Ming Tardia são numerosas. É possível, entretanto, que se tenha construído, ao longo dos séculos subseqüentes, uma supervalorização de Shaolin como marco da nacionalidade chinesa. Como na historiografia sobre as poleis gregas se alimentou, durante certo tempo, um mito sobre a excelência superpotente do treinamento militar de Esparta, na historiografia e na memória da população de Henan, configurou-se um mito nacional que depois se difundiu por toda a China.

Entretanto, fontes numerosas dos séculos XVI e XVII dão conta de uma extraordinária experiência marcial e de uma impressionante eficiência em combate dos monges de Shaolin. Essas fontes apontam para algo mais que um mito e, provavelmente, para uma preexistência de práticas marciais naquele templo.¹⁰ São numerosos os relatos de clara vantagem desses monges sobre seus adversários em combates armados e também em enfrentamentos com as mãos livres. Ao que parece, essa superioridade teria se revestido de grande valia no auxílio à defesa contra inimigos e rebeldes num período em que a ordem social era ameaçada e a Dinastia perdia o controle da situação nas províncias. Mesmo frequentemente acusados de inobservância dos preceitos budistas, fossem eles alimentares ou piedosos, os clérigos, embora sempre suspeitos de sedição, figuravam como uma reserva humana que detinha considerável Know How, respeitado em toda China. Logo a Dinastia Ming Cairia e estes mesmos monges, tradicionalmente fiéis a ela, seriam vistos com olhos de desconfiança pelo invasor Quing. A Dinastia Ming (Luz) havia sido fundada por um monge, que vivera em um mosteiro entre os 16 e os 33 anos, o futuro imperador Zhu Yuanzhang (1328-1398). A dinastia que fundou sobreviveria 300 anos.

Oriundo da revolta dos Turbantes vermelhos, o imperador fundador era um homem simples que havia se arvorado em governantes divino. Paranóico com a possibilidade de traição perseguiu os movimentos secretos como a Lótus Branca e Maytreya. Não obstante, na clandestinidade, essas sociedades continuaram a prosperar.¹¹

5 - Da relação entre Marcialidade e Budismo

As evidências não permitem concluir em que século os monges de Shaolin começaram a se instruir na prática de artes marciais. Sabe-se, entretanto, dos desdobramentos da prática marcial sobre a vida religiosa do mosteiro. A própria associação sincrética que criou a divindade Junaluo, um protetor espiritual dotado de bastão e corroborador do caráter de guerra legítima em defesa da fé, reforçou a significação imaginária de que os monges seriam os defensores do Dharma. Para permitir a livre manifestação do Dharma,

a guerra seria justa. Nunca, entretanto, para o ataque puro e simples, mas, como forma de garantir a sobrevivência de si mesmo, da comunidade de monges, do império que os apoiava e da fé budista.¹²

Parece que a mais importante deixa de Shaha diz respeito justamente a este ponto. Em que medida haveria a associação entre a arte marcial, seu treinamento, a dedicação a ele e um caminho espiritual, uma ascese? A pesquisa levou a acreditar que, pelo menos no período Ming Tardio, não existe qualquer associação textual entre prática marcial e desenvolvimento de espiritualidade budista. O caminho contrário também não é apontado: o de que a meditação ou o respeito aos preceitos poderiam garantir refinamento marcial.

Para este autor, essa relação parece ter sido estabelecida pela primeira vez no Japão. Junaluo, a divindade protetora do Templo Shaolin seria então uma justificadora religiosa da prática marcial dos monges, os defensores do Dharma. Uma divindade que, interagindo com a marcialidade do mundo dos homens, justificaria a associação entre budismo e artes marciais.

A associação de marcialidade como caminho espiritual teria sido formulada, assim, talvez, pela primeira vez, no Japão, pelo Monge Zen Takuan Soho (1573-1645) que formulou a doutrina Mushin ou “não mente.” Ele associava de forma íntima o aprimoramento espiritual à perfeição no método de esgrima. Essa doutrina, por sua vez, chegando à China, teria, talvez, influenciado a elaboração de uma doutrina moral e ascética durante a escrita de manuais sobre artes marciais em Shaolin. Como demonstrou o historiador chinês Tang Hão, a própria palavra utilizada pelos chineses neste período para designar arte marcial “roushu” foi uma transformação do original japonês “jiu jitzu”.¹³

Cabe observar, entretanto, que em termos de técnica marcial, a China parece ter influenciado muitos padrões constituintes das futuras artes marciais nipônicas neste período. Um exemplo é o chamado Shuai Jiao. Shuai = derrubar e Jiao = chifres, ou seja, chifres que derrubam. A tradição afirma que se tratava de um combate aguerrido, corpo-a-corpo, onde os lutadores utilizavam capacetes com chifres. Outro termo popular (na China) utilizado para se referir ao Shuai Jiao é “Kuai Jiao” que significa “derrubada rápida”.

Um velho provérbio popular chinês diz: “Ataques com os punhos são superiores às técnicas de deslocamento; ataques que utilizam os pés aos ataques de punhos, e técnicas de derrubar e projetar superiores aos ataques com os pés”. Os combates eram normalmente vencidos por quem arremessou o adversário ao solo e não por quem havia conseguido um moderno “Knock Out”.

Vários mestres são unânimes em dizer que boas técnicas de derrubar (Shuai) representam 40% de um bom lutador, completado por 30%, respectivamente, de técnicas de chutes e socos. A dedicação à compreensão do Shuai Jiao pode contribuir para o aprimoramento de qualquer estilo de Wu Shu praticado. Nele, está a origem remota do Jiu-Jitzu,

do judô e de outras formas de arte marcial japonesa caracterizadas pelo combate próximo e pela projeção do adversário, utilizando-se, frequentemente, de sua própria força e impulso de ataque. As conclusões de Shahar sobre a inexistência de treinamento marcial em Shaolin antes do período Ming basearam-se, majoritariamente, na análise de fontes escritas.

Se o entrecruzamento das informações obtidas por essa análise documental produz nexos interessantes, um relativo desprezo pela tradição oral também parece ressaltar a obra do autor. Se seguramente não parece ter havido um incêndio no mosteiro em 1736, como atesta Shahar, um estudo das lendas e tradições sobre este ataque mereceria mais atenção. Para além de uma retórica de prova, as fontes orais nos remetem a uma seleção de memória que revela, em análise mais atenta, muito de uma sociedade.

Particularmente, acreditamos seja muito provável que considerável montante de significação espiritual da arte marcial chinesa tenha realmente resultado da influência budista e da introdução do budismo Chan. Sob a figura de Bodhidharma se reúne, frequentemente, uma série de monges itinerantes que conseguiram difundir largamente o budismo entre as populações mais pobres, e frequentemente, analfabetas, graças ao fato de concentrarem a ênfase da ascese na meditação e no cotidiano e não na leitura dos sutras e na erudição. Para o Budismo Chan, a iluminação se dá por despertar espiritual, por uma manifestação da natureza búdica interior que se faz de forma espontânea; não pelo acúmulo de conhecimento intelectual, mas, antes, por uma relação de concatenação e amadurecimento interior que chega a um ponto fulcral, produzindo algo que se assemelha àquilo que, sob a psicologia alemã da Gestalt, chamamos Insight. Isso, sem dúvida, contribuiu para popularizar o Budismo, primeiro na China, e depois no Japão. Em terras nipônicas, a pronúncia do termo Sânscrito Dhiana (meditação), que se fizera na China como Chan, passou a ser lida como Zen.

Para além das semelhanças e diferenças entre as doutrinas de Takuan e os preceitos do mosteiro de Shaolin, para além dos discursos ingênuos sobre preeminência ou não de surgimento de uma associação entre marcialidade e espiritualidade budista, cabe ressaltar que os monges guerreiros criaram, em seu ambiente e historicidade, uma interpretação inédita de sua própria doutrina religiosa. Essa capacidade de adaptação e criatividade, não obstante os textos dos sutras – e também o Tao Te Qui de Lao Tse – consagrassem a doutrina da não-violência, especialmente – e isso não é suficientemente explorado por Shahar – oferece uma excelente oportunidade de reflexão.

A pergunta não deveria ser se existiu ou não um monge chamado Bodhidharma, a quem os chineses chamavam Ta Mo, e se ele teria transmitido, juntamente com a doutrina na ênfase meditativa do Budismo Chan, as técnicas marciais que mais tarde, amalgama-

das às muitas que preexistiam na China, teriam engendrado a tradição de Shaolin. Mais interessante seria despersonalizar essa transmissão e procurar, na própria gênese do Budismo Chan, aspectos significativos de cultura Guerreira. Muitos dos tradutores indianos dos sutras budistas do Pali ou do Sânscrito para o Cantonês pertenciam à casta dos guerreiros e nobres, à qual havia pertencido próprio Sidharta Gautama.

Em Épicos antigos do hinduísmo encontram-se narrações de seqüências de combate. Essas narrações precedem o surgimento do próprio Budismo. Um exemplo é o *Mahabhárata*. Vale lembrar o combate descrito no *Bhagavad Guitá*, no *Rámáyána*, no *Rig Vêda*, assim como noutros textos religiosos e védicos, como o *Buddhacarita Sûtra*, *Jaiminiya Brahmana*, e o *Saddharmapundarika Sûtra*. O conhecimento dos pontos vulneráveis do corpo (*m'armam*), parecia já existir em meados do segundo milênio antes de cristo, mesmo sem uma aplicação nas práticas de luta. Sua utilização nos sistemas organizados de combate com e sem armas ainda não tinha sido registrada de forma escrita e organizada, mas, podemos imaginar que o que era utilizado para curar pudesse, em uma sociedade guerreira, também, facilmente, ser remetido para matar. O conhecimento dos pontos vitais tem, inclusive, uma obra que lhe é dedicada o *M'arma Shastra*.

No *Mahabhárata* relata-se o que aconteceu quando Drona, um mestre nas artes marciais, ensina aos seus discípulos a disciplina do arco. Ele manda cada um dos discípulos mirar a uma ave que se encontrava no alto de uma torre, e, em seguida, pergunta-lhes, um por um, o que estão enxergando. A maioria descreve que vê o pássaro, as suas penas, as patas, a cauda, a torre, etc. Drona, o mestre marcial, usando de severidade, repreende-os bruscamente, como faria qualquer abade Cham, séculos mais tarde, diante de uma resposta equivocada a um Koan.¹⁴ Mas, Arjuna, o maior dos guerreiros, responde à mesma pergunta de forma satisfatória. Diz que vê apenas o olho do pássaro. Ou seja, Arjuna estava em *ékagrâta*, a concentração da mente num só ponto, o mais elevado nível de atenção. Arjuna estava certo: ele, a seta, o arco, o alvo eram um só. Acabamos, portanto, de flagrar na tradição indiana religiosa, pré-budista, traços da retórica de atenção e concentração veiculada mais tarde pela tradição Chan Zen.

6 - Violência, Budismo e marcialidade nas telas de cinema.

Durante os séculos XVI e XVII, e, até o início do século XIX, artistas marciais não militares também percorriam a China em busca do aprendizado de técnicas de bastão, lança, espada, alabarda, e uma série de outras armas. Essa busca pela excelência no manejo dessas armas passou a ser associada _ em algum momento cuja localização divide os historiadores _ a uma busca de perfeição espiritual e física, à perseguição de um ideal

de desenvolvimento integral, que encontrava ressonâncias nas matrizes confucionistas, taoístas e budistas. Por ideais menos elevados, lutadores itinerantes também se enfrentavam em competições públicas financiadas por ávidos expectadores. Além disso, artistas marciais trabalhavam em serviços temporários de escolta e proteção para particulares e caravanas de comércio. Alguns se estabeleciam sob o financiamento de mecenas. Os que se demoravam no nomadismo, compartilhavam de um mundo onde certamente, como observou Shaha, as rígidas regras sociais chinesas se afrouxavam.

Seu lugar para além do “curso” caudaloso da vida cotidiana ajudou a emprestar-lhes, no imaginário e na literatura, algo de mágico e livre, uma correspondente oriental, *mutantis mutandis*, para os mitos de cavalaria errante dos ocidentais Medieval e Moderno na Europa. A essa literatura épica chinesa denomina-se Wushia e suas raízes remontam ao século I da era cristã.

Se a retórica de iluminação budista não consta nas artes marciais chinesas até o período Ming tardio e se este empréstimo de significado pretensamente japonês teve influência considerável sobre a transformação do sentido dessas artes, não há dúvida de que, em termos de transmissão de técnicas marciais, os padrões nipônicos receberam grande influência chinesa.

Os itinerantes, fossem eles quais fossem, mambembes, caçadores de riquezas, pequenos mercadores e artistas marciais eram chamados de “rios e lagos”, devido à sua vida fluida como as águas.

Como vimos, a invasão Manchu de meados do século XVII representou a transição da dinastia Ming para a Qing (Ching ou Tsing), a última dinastia imperial. Os séculos XVII e XVIII marcam um momento de grande desenvolvimento cultural acompanhado do expansionismo manchu, que além de controlar o império Chinês e a Mongólia, estendeu-se pela Ásia Central e reforçou sua influência sobre o Tibet, que, a partir de 1751, transformou-se em protetorado chinês.

Neste período ambienta-se o famoso filme Chinês *O Tigre e o Dragão*¹⁵ dirigido pelo polêmico Ang Lee, que teve no elenco atores e atrizes chinesas de grande carisma como Chow Yun-Fat, Michele Yeoh, Zhang Ziyi e Chang Chen. A obra do consagrado diretor taiwanês foi o primeiro filme em idioma estrangeiro a conquistar o total de dez indicações para o Oscar, incluindo as de melhor filme, estrangeiro, direção e roteiro adaptado entre outras.

Com base em um romance épico de cinco volumes do escritor Wang Du Lu, o filme, falado em Mandarim, tenta reconstruir o cenário da China no início do século XIX, através da disputa entre dois casais de guerreiros por uma espada lendária, roubada após o

mestre de artes marciais Li Um Bai ter se afastado, por razões religiosas, de sua vida guerreira violenta.. Mesclando romance, artes marciais e efeitos especiais, o filme prima pela exposição fotográfica de belíssimas regiões da China desertica, pode ser utilizado com proveito em sala de aula, principalmente se o professor souber se interrogar com sutileza sobre as motivações políticas e artísticas do cinema chinês contemporâneo.¹⁶

Entretanto, antes de chegar ao que está dentro dos filmes, é preciso analisar sua própria configuração. Nem todos os filmes chineses de artes marciais são, efetivamente, produções do nível técnico de “O Tigre e o Dragão” (2000) ou “O Clã das Adagas Voadoras” (2004). Mesmo assim, para quem pratica Kung-Fu e admira suas histórias e mitos, todos eles, de modo geral, trazem elementos de interesse. É difícil encontrar praticante de Kung-Fu que, diante de uma televisão ligada mostrando cenas de luta, não pare – nem que seja por um curto intervalo de tempo – para olhar. Podemos abstrair, dessa capacidade de “magnetizar” o público, uma tremenda competência técnica, não tanto em relação às coreografias marciais e efeitos especiais, mas às histórias. Via de regra há um herói injustiçado, um segredo mortal, uma população oprimida, belas guerreiras e, é claro, uma miríade de inimigos dotados de poderes extraordinários.

De onde vem esse *savoir-faire* de roteiristas, coreógrafos de luta e diretores? Da própria História chinesa: o cinema possui pouco mais de cem anos, mas as tramas ligadas à marcialidade são cultivadas na China por literatos, atores, músicos e contadores de histórias há mais de vinte e cinco séculos.

O gênero literário de que descende a tradição cinematográfica marcial é o *Wusua*, a literatura dos heróis errantes. “*Mulan*”, poema que narra a saga de uma garota que se veste de general para combater os inimigos do pai (a história foi transformada em desenho animado pela Disney em 1998) é um exemplo clássico do gênero: foi escrita no séc. V e, desde então, encanta platéias.

Uma fonte de informações preciosa para o conhecimento do significado da cultura *Wusua* na China e, a partir da transculturalidade dos valores marciais chineses, no mundo, é o documento “*Wu and Shia*”, publicado pela Comissão de Assuntos Exteriores de Taiwan. Por meio dele é possível conhecer a amplitude do “ideograma marcial” *Wu* e até perceber como, na história da China, os acontecimentos históricos inspiraram artistas, bardos e, em tempos recentes, diretores de cinema, roteiristas e coreógrafos de cenas marciais.

Outro título essencial é “*Kung-Fu Cult Masters – From Bruce Lee to Crouching Tiger*”, livro do *scholar* Leon HUNT, da Universidade de Brunel (Grã-Bretanha). Nele, o autor relaciona os grandes temas do cinema marcial chinês – como o herói invencível e a mulher guerreira – à história chinesa antiga e recente.

7 - Revisitando o termo Kung Fu

A China possui uma história milenar de rebeliões, batalhas, disputas pelo poder e vasto desenvolvimento filosófico e intelectual. Está em uma vasta região, ocupada por dezenas de etnias com histórias e idiomas próprios. Comunidades que, ao longo do tempo e diante das necessidades, desenvolveram suas próprias técnicas de combate corporal com e sem armas. Ao contrário do que somos levados a crer, portanto, a história nos leva a perceber que não existe apenas uma arte marcial chinesa, mas dezenas de artes marciais chinesas, das quais algumas chegaram até nós.

O engano, porém, tem razão de ser: afinal, toda essa massa de conhecimentos não recebe o nome genérico de “Kung-Fu”? Quando vou a uma academia que ensine arte marcial chinesa, não procuro uma academia de “Kung-Fu”? Na China, as artes marciais receberam, ao longo da História, outras denominações.

Apesar de não constar dos dicionários brasileiros, *Kung-Fu* (功夫) é reconhecido, no Ocidente, como sinônimo de “luta chinesa”. Aparentemente, ganhou força na época da veiculação do seriado marcial de TV “Kung-Fu”, veiculado em muitos países entre 1972 e 1975. Em chinês, o termo expressa algo como uma habilidade intuitiva obtida pela repetição de uma ação. Ao associar maestria à superação do “Falso Ego”, o termo se aproxima da visão oriental de transcendência. Os chineses, porém, jamais utilizaram – a não ser recentemente, e em um contexto de transculturalidade - *Kung-Fu* para identificar sua arte marcial. Eles adotam os termos *Wushu* (武術) e *Guoshu* (國術),¹⁷ que significam, respectivamente, “Arte Guerreira” e “Arte Nacional”. Um terceiro termo identificador é *Chung-kuo Ch’uan* - “Boxe do País do Centro”. Outros termos são *Ch’uan Fa*, *Ch’uan shu* e *Wuyi*. A quantidade de termos é um indício da importância da arte marcial na cultura chinesa.

De acordo com DRAEGER & SMITH, a forma *Kuo-Shu* (*Guoshu*) teria sido adotada institucionalmente na China em 1928, em substituição a *Wushu*, que, segundo os autores, teve seu uso resgatado anos mais tarde. Esse “resgate” estaria relacionado à chegada dos comunistas ao poder na China continental: além de reafirmar o termo, Beijing impôs uma passagem das formas tradicionais para desportivas que implicou em sua releitura. Isso se deu pela criação de rotinas e modalidades de luta – hoje praticadas como parte das atividades físicas nas escolas de toda a China. Apesar de os autores não informarem como se deu a mudança de nomenclatura, vale observar que, também em 1928, o governo republicano chinês fundou a primeira grande instituição representativa das artes marciais nacionais, o *Central Wushu Institute*, em Nanjing. Esse nome parece desmentir um desejo das instituições chinesas de mudar a forma identificadora da arte marcial nacional.

Atualmente, a instituição representativa das artes marciais chinesas junto ao Comitê Olímpico Internacional (COI) é a *International Wushu Federation*, criada em 1990 na República Popular da China. Uma de suas metas é transformar o *Wushu* em esporte olímpico, numa estratégia semelhante à do Japão e da Coreia do Sul em relação ao Judô e ao Tae-Kwon-Do.

Não há, nos termos que identificam *genericamente* a arte marcial chinesa, uma conotação religiosa. Assim, pode-se dizer que, nesse nível, a arte marcial chinesa não possui corte religioso. Já *Kung-Fu* possui uma ligação com a religiosidade: o termo chegou ao Ocidente no séc. XVIII, através dos relatos enviados por jesuítas que atuavam na China. Esses documentos descrevem exercícios respiratórios taoístas e práticas corporais de grupos que também praticavam formas de pugilismo e luta com armas. Apesar da proximidade entre marcialidade e religião nesses grupos, porém, ela parece não ter implicado em mudanças na visão geral da arte marcial ou no significado básico do termo “*Kung-Fu*” para os chineses.

8 - Considerações finais

A constatação inicial é a de que, para além se sua inserção numa lógica de Estado e eficiência bélica, já, em grande medida, esvaziada, em função dos avanços tecnológicos dos últimos duzentos anos, as artes marciais chinesas sobreviveram por seu conteúdo ideológico e mítico, articulado de forma íntima e inseparável, aos valores constituintes da noção de tradição e nacionalidade chinesa.

Do chamado Império do Meio à China dos dias atuais, uma série de rupturas e continuidades fazem eco nas transformações vividas pelas artes bélicas em um Estado premido continuamente pela necessidade de defesa e manutenção de soberania. Este pequeno ensaio, publicado como livro de bolso, não pretendeu ser mais que um resumo da historiografia atual que aborda o tema.

Nos abstermos de considerar as particularidades do moderno Wu Shu da China comunista pós 1949, bem como de tecer considerações demoradas sobre o século XX, o que demandaria outro ensaio de não menos interesse e relevância, mas, que fugiria à nossa proposta inicial. Destaco, também, que, embora seja praticante da tradição Shaolin do Norte, não pretendi aqui elaborar um manual técnico, mas, simplesmente apresentar o estado atual da bibliografia.

A lenda de Bodhidharma e o mito de ancianidade que a partir dela se construiu, bem como a pré-existência de oráculos, altares e referenciais sagrados nas Montanhas Song, fez de Shaolin um ícone não apenas do Budismo Chan, mas da religiosidade, do nacionalismo e da marcialidade chinesas.

A China Pós 1949 reuniu os muitos estilos antigos, procurando despi-los de sua roupagem sagrada, destituiu-os de sua transcendência e criar o performático e acrobático Wu Shu moderno. Com a Revolução Cultural, mestres e monges taoistas e budistas foram torturados e mortos ou se refugiaram nos países ocidentais, onde suas tradições associadas à antiga china, pretensamente “burguesa” não fossem perseguidas.

Episódio significativo ocorreu ha alguns meses atrás, quando a população da China, organizada por professores e literatos de diversa extração saiu às ruas para protestar contra o conteúdo didático dos livros de história japoneses. As informações sobre o massacre de Nanquim (1937-38) não são mencionadas nas escolas publicas japonesas em manuais sobre a história da Segunda Guerra Mundial. Por determinação do governo Japonês após o massacre de Nanquim, os motivos nunca foram esclarecidos ou questionados por autoridades internacionais, provocando instabilidade em relações diplomáticas entre os países da Ásia.¹⁸

A reconstrução de Shaolin, a transformação de seus monges, em meados da década de 1980, em “ícones pop” e a padronização dos estilos são parte das recentes reconfigurações e adaptações resultantes da abertura de mercado pela qual vem passando a China Contemporânea. O crescimento da economia foi acompanhado pelo surgimento do cinema épico que faz lembrar a antiga literatura heróica e traz para as telas o desejo de vitória sobre antigos inimigos abrindo a cultura do Grande Dragão a influências ocidentais.

Relembrar Shaolin nos albores do Século XXI é, não só, atestar a atualidade do Budismo enquanto catalisador de atenções no ocidente e no oriente, mas, também, constatar o quanto do mito do Herói chinês clássico ainda permanece no imaginário dos chineses atuais, bem como na cultura de quantos admiram sua marcialidade e seus códigos de honra e espiritualidade.

As artes marciais praticadas atualmente na encosta do monte *Song* fogem às de qualquer “velha tradição”, seguindo as orientações da “nova arte marcial chinesa” ditada por Beijing. Atualmente, o mosteiro dispõe de 180 “monges guerreiros” que fazem demonstrações do moderno *Wushu* na China, Europa e América do Norte. O Budismo, controlado pelo Estado, parece não encontrar guarida para qualquer relação séria com “espíritos guardiões guerreiros”, apesar da observação de SHAHAR sobre o renascimento do culto popular a *Jinnaluo* (patrono marcial tradicional de Shaolin). Os monges administradores, por sua vez, travam novas batalhas, como, por exemplo, a referente à exploração comercial da marca “Shaolin” por estrangeiros ou à inscrição do complexo religioso na lista de patrimônios da humanidade da ONU.

Notas

* Doutor e professor da UFCG e Pós-doutorando em História pela UFPE.

E-mail: j.otavio.a@hotmail.com

** Doutorando em Sociologia pela UFPR. E-mail: rwapoloni@gmail.com

¹ Baseamos essa informação em dados de campo obtidos em nossa pesquisa de mestrado, realizada junto a praticantes de Kung-Fu chineses e brasileiros das cidades de São Paulo, Campo Grande, Florianópolis, Curitiba e Belo Horizonte.

² Sobre os vocábulos em Mandarim sua significação atual veja: Dicionário Português-Chinês - livro de bolso, 2.^a edição. A maioria dos termos aqui referenciados e traduzidos são provenientes do idioma Cantonês e não encontra tradução fácil em obras de referências no Brasil. A maioria dos mestres que veio para o Brasil, entretanto, é falante de cantonês. Muitas informações aqui reunidas foram coletadas através de diálogos com esses mestres. Dentre eles, sou especialmente grato aos Mestres Fanthum de Belo Horizonte e ao Grão Mestre Chan Kwok Way, de São Paulo.

³ Cf. GRANET, M. *A Civilização Chinesa*. Rio de Janeiro, Forni, 1979. GRANET, M. *Pensamento Chinês*. Lisboa, Contraponto, 1997. Ver também, do mesmo autor, Pensamento Chinês. Lisboa: Contraponto, 1997 e *La religion des Chinois* (1922). Les Presses universitaires de France, 2. ed. Paris, 1951. 177 p.

⁴ SHAHAR, M., *Epigraphy, Buddhist Historiography, and Fighting Monks: The Case of The Shaolin Monastery*, inédito, 21 p. _____ . Ming-Period Evidence of Shaolin Martial Practice, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, v. 61, n. 2, dez. 2001, p. 359 a 413. Ver também SHAHAR, M.. Evidências da Prática Marcial em Shaolin durante o Período Ming. In: *Revista de Estudos da Religião*. PUC- SP, n. 4, 2003, p. 135.

⁵ Shahar tem livros publicados sobre a tradição militar de Shaolin, bem como, sobre a religiosidade popular na China. Infelizmente, não há no momento nenhum desses livros traduzidos para o português. Esforço louvável o do Prof. Rodrigo Wolf Apolloni que traduziu artigos de Shahar com sua prévia autorização. Cf. APOLLONI, Rodrigo Wolff. *Shaolin à brasileira*: estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no kung fu praticado no Brasil. PUC-SP: São Paulo, 2004 (Dissertação de Mestrado). Um dos artigos de Shahar foi traduzido por APOLLONI e publicado na seguinte fonte eletrônica: http://www.pucsp.br/rever/i_shahar.html. Veja também de Shahar, em idioma inglês: *The Shaolin Monastery: History, Religion and the Chinese Martial Arts*, Forthcoming, Honolulu: The University of Hawai'i Press, 2007. *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature*, Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 48, Cambridge: Harvard University Asia Center, 1998. *The Chinese Religion*, Ha-Dat ha-Sinit, in Hebrew, Tel Aviv: The Broadcast University Series Press, 1998. *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Co-edited with Robert Weller, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

⁶ APOLLONI, Rodrigo Wolff. *Shaolin à brasileira: estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no Kung fu praticado no Brasil*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2004 (Dissertação de Mestrado).

⁷ Cf. DERRICKSON, *Chinese for the Martial Arts*; Rutland: Charles E. Tuttle, 1996. Ver também: HUNT, L. *Kung Fu Cult Masters: From Bruce Lee to Crouching Tiger*. Londres, Wallflower, 2003.

⁸ Estupas são monumentos funerários budistas em formato de sino. São muito comuns na China e há um cemitério repleto delas no templo Shaolin, que costuma ser chamado de floresta de estupas. Nas estupas consta, com frequência, um epitáfio do morto, descrevendo seus feitos notáveis, sejam religiosos ou militares.

⁹ SHAHAR, Meir. Evidências da Prática Marcial em Shaolin durante o Período Ming. *Revista de Estudos da Religião*, PUC-SP, n 4, 2003, p. 108.

¹⁰ Sobre essas informações, confira: SHAHAR, idem, p. 135.

¹¹ Cf. YAO, Xinzong. Religiões Chinesas. In: BOWKER, John. *O livro de ouro das religiões: a fé no Ocidente e no Oriente da Pré-História aos nossos dias*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2004, p.194.

¹² O **Dharma** (Sânscrito **Dhamma** (Pali) significa Lei Natural ou **Realidade**. Como doutrina moral sobre os direitos e deveres de cada um, o *Dharma* se refere, também, geralmente, ao exercício de uma tarefa espiritual, mas também significa ordem social, conduta reta ou, simplesmente, virtude intrínseca à natureza búdica de todos os seres.

¹³ SHAHAR, idem, p. 135.

¹⁴ *Jyassa*, **Poema do Senhor - Bhagavad Guitá**, transcrição, introdução notas e glossário de António Barahona, pg. 33 e 34 Cf. C:\Documents and Settings\win xp\Desktop\Vajramushti.htm

¹⁵ Filme: *O Tigre e o Dragão*. Wo Hu Zang Long. China/Hong Kong/Taiwan/EUA, 2000.

¹⁶ A essa discussão instigante, que ocuparia com proveito algumas páginas deste resumo, não dedicarei mais que este comentário, que visa abrir espaço para a produção de trabalhos posteriores mais exaustivos e abrangentes.

¹⁷ Variantes: *Wu Shu*, *Wu-shu*, *Kuoshu*, *Kuo Shu* e *Kuo-shu*.

¹⁸ Um estudo competentemente elaborado e impressionante pelos detalhes sobre o “Estupro de Nanquin” pode ser encontrado em: YOSHIKI, Yoshimi, *Comfort Women, sexual slavery in the Japanese military during World War II*. Editora Columbia University Press, 2000.

ENTREVISTA

O ESTUDO COMPARADO DAS RELIGIÕES: HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA

*Fernando Torres-Londoño**
entrevista a Nicola Maria Gasbarro

Nicola Maria Gasbarro é um dos mais expressivos representantes na atualidade da chamada escola de Roma, de História Comparada das Religiões. A entrevista aconteceu quando a estadia do professor Gasbarro, no Programa de Ciências da Religião da PUC São Paulo, que se realizou com ajuda da FAPESP. Numa tarde de sexta feira, dois dias antes de voltar para Itália, nos encontramos no hotel, mostrei algumas perguntas que tinha preparado, liguei o gravador e ele falou em italiano generosamente durante mais de uma hora, não se furtando a abordar nenhuma pergunta, mesmo as de caráter familiar. Nos meses seguintes foram feitas pelo entrevistador, simultaneamente, a transcrição e a tradução, cotejando também as notas tomadas durante a entrevista.

FTL: Nicola, fale-me do lugar onde você nasceu e sobre sua família de origem.

NMG: Nasci em 1950 em Rocca Vivara, província de Campobasso, na região do Molise. Rocca Vivara é até hoje muito pequena, tem 1.500 habitantes, é uma cidade medieval com uma bela igreja românica. Meu pai era pequeno comerciante, tinha uns poucos anos de escola primaria, mas olha lá que era muito bom para fazer contas na sua profissão. Minha mãe era camponesa e tinha mais anos de escola que meu pai. Mas, sendo eles do campo, e numa região carente, tinham algo especial, davam muito valor à instrução dos filhos. Com seus esforços e determinação todos os quatro filhos chegaram à universidade: um formou-se em medicina, minha irmã se formou em matemática e meu outro irmão estudou piano forte e órgão no conservatório e hoje rege coro. Além disso, mesmo naquela região pobre eles davam grande valor à cultura e a consideravam uma riqueza, que deveria ser vantajosa para cada um, mas, também útil para os outros. Essa atitude dos meus pais me marcou muito. Acredito que por isso estudei Ciências Humanas. Desde pequeno tinha consciência de que, mesmo na minha cidade, o acesso ao conhecimento poderia nos levar ao progresso. E isso me foi fazendo compreender que meu problema não era só meu, mas também um problema dos outros. Assim nasci num lar onde se considerava que a cultura poderia ser útil aos outros.

Fiz em Rocca Vivara a escola primaria. Sai de casa com dez anos para fazer o segundo grau e colegial, na minha mesma região do Molise. Quando fui para o colegial, dada aquela valorização da cultura, sobre a qual já falei, optei pelos estudos clássicos. Fiz meu colegial num colégio de padres.

Depois, com dezoito anos, fui para Roma realizar meu sonho de entrar na universidade. Imagina o que foi Roma para mim vindo do Molise e de uma vila tão pequena como Rocca Vivara! Roma era o ponto de chegada de uma grande comunidade que para ela se dirigia. Para mim foi a primeira grande aproximação com a diversidade do mundo. Foi um choque conhecer situações e pessoas tão diversas. Além disso, cheguei a Roma em 1968, exatamente em outubro de 1968 depois de toda aquela agitação de jovens na Europa. Imagine o paradoxo que foi passar de um colégio de padres no Molise para o movimento estudantil na Roma de 1968 e 1969, com aquele choque de consciência e perspectiva. Foi um choque com a complexidade. Comecei estudando Filosofia na Sapiência a Roma e ali na Faculdade de Filosofia e Letras o movimento estudantil era muito forte. Lá estavam os líderes do movimento e comecei a participar das assembléias e das atividades políticas. Lembro-me daquela época com muita nostalgia. No movimento estudantil compreendi que não se tratava só de contestar, mas de colocar em debate uma realidade e de fazer a discussão do mundo. Essa discussão me tocou, porque para mim era fazer a crítica ao mundo onde tinha nascido. Um mundo pobre que deveria reivindicar o direito à igualdade. Compreendi que eu vinha de uma situação de pobreza pouco dotada de instrumentos de conhecimento. Assim, estar ciente de minha diferença em relação aos estudantes de Roma, os quais estavam mais capacitados, foi algo que me deu muito estímulo para buscar diminuir o espaço que me separava deles. Isso era algo que me dava muito estímulo para poder diminuir o espaço que me separava dos outros. Lembro-me que pensava: eles começaram correndo primeiro, mas tenho que me igualar a eles e para tanto, se eles estudavam duas horas eu estudava cinco. Por esse motivo estudei muito. Atuei também na política, o que foi inevitável, visto minha origem e as idéias do movimento estudantil que na sua aproximação à esquerda, assinalava para outra forma de compreender o mundo. Terminei assim minha graduação em filosofia.

FTL: *E o encontro com a Antropologia e a História das Religiões como aconteceu?*

NMG: Naquela época comecei minha primeira grande aventura intelectual ao pretender fazer uma tese sobre ciência e filosofia em Claude Lévi-Strauss. Foi naquela época que Lévi-Strauss ganhou um peso grande na minha formação. Meu primeiro contato tinha sido num exame de antropologia e me apaixonei imediatamente por ele. Em *Tristes Trópicos* ele conta que tinha saído, quase que numa fuga, da França para vir lecionar ao

Brasil, na Universidade de São Paulo, porque não queria ser um cão de guarda do etnocentrismo ocidental. Lembro-me que ler isso me causou grande impressão. Lévi-Strauss me impactou tanto porque ele colocava em discussão o pensamento ocidental que era de onde vinha minha formação. A filosofia tinha me ajudado a entender muitas coisas, mas não o que era diverso de mim. Neste sentido me marcou uma frase de Margareth Mead, a grande antropóloga, que dizia, mais ou menos, que alguns estudavam psicologia porque não estavam contentes com eles mesmos. Que outros estudam sociologia porque não estavam contentes com a sociedade. E que ela fazia antropologia porque não estava contente nem com ela mesma, nem com a sociedade. No meu caso, eu terminei fazendo História das Religiões porque não me bastava a antropologia. A História das Religiões me proporcionava dois elementos para minhas indagações.

Quando estava fazendo a tese de antropologia sobre Lévi-Strauss, veio-me à mente ir assistir as lições de História da Religião de Ângelo Brelich. O curso era sobre a mitologia, tratada de maneira muito tradicional e me deixou insatisfeito. Como era possível fazer um curso sobre mitologia ignorando Lévi-Strauss e sem se servir do estruturalismo? Assim não me interessei. Porém, fui assistir a uma aula de Dário Sabbatucci, que viria a ser meu mestre. Ele aplicava a metodologia estrutural à leitura de Tito Lívio para compreender a *civilità romana*. Algo extraordinário! Como nos cursos de filosofia se discutia se o conceito de estrutura era compatível com o de história, e muitos criam que não o era, confirmou-me a idéia de que era possível a um historiador utilizar o conceito de estrutura para compreender a História. Sabbatucci estava aplicando a metodologia estrutural à análise da História. Assim, disse a mim mesmo: isto me interessa muito, e esse foi o primeiro elemento. O segundo elemento para chegar à História das Religiões, era porque ela me parecia muito concreta, diferente da antropologia italiana que era muito teórica. Eu estava vindo da filosofia e precisava de uma imersão no concreto. Houve um outro motivo prático: na discussão da defesa da minha tese um dos relatores era o presidente da Faculdade, que ao final da defesa me diz para o procurá-lo, porque tinha gostado muito do meu trabalho, que eu tinha condições de continuar na pesquisa e que poderia contar com uma bolsa. Enquanto esperava a bolsa encontrei um trabalho no campo intelectual com Afonso Maria Di Nolla que estava organizando para uma editora italiana a *Enciclopédia de História das Religiões*. Meu trabalho era fazer pesquisa bibliográfica na biblioteca para a elaboração do índice analítico. Assim paguei minha estadia em Roma. A bolsa de estudos me permitiu fazer pesquisa nos campos de história, religião e antropologia. Em 1.981 fui aprovado no concurso para pesquisador oficial da Universidade de Roma. A partir de 2.000 ingressei na Universidade de Udine, sempre trabalhando na Universidade da Sapiência no Departamento de História das Religiões.

FTL: *e seus objetos de pesquisa como foram aparecendo?*

NMG: Para a temática do meu doutorado, escolhi indagar sobre a possibilidade de estabelecer uma estrutura comparativa entre História das Religiões e Antropologia. Assim dava continuidade tanto ao trabalho com a metodologia comparativa, como à minha cultura filosófica e com a abordagem da antropologia. De fato era uma aproximação com a “escola romana”; eles eram o objeto do meu estudo. Tratava-se de reconstituir historicamente como na Itália se tinha formado esta “escola histórica religiosa”, que remetia a uma Filosofia com grande impositação histórica. Nessa época, como leigo, fiz o curso de filosofia da Universidade Gregoriana para obter a licenciatura. Mas, na minha indagação comparativa, cheguei a um ponto onde não me interessava mais a Filosofia. Interessava-me uma visão histórica e estrutural onde o aparato religioso se transformasse no instrumento metodológico da análise. Mas essa formação gregoriana me serviu muito em termos metodológicos e a interlocução foi muito rica para o percurso das minhas indagações comparativas. Essa interlocução, acredito, está na base do meu interesse por compreender a teoria presente na estrutura simbólica interna das religiões. Assim, esse interesse foi influenciado pela (no lugar de: teria um influência da) Filosofia praticada pelos jesuítas da Gregoriana. O que chamo o “choque filosófico” é o ponto de chegada de uma história da ocidentalização cultural. O “choque filosófico” está na complexidade da elaboração de uma cultura. Por sua vez a historicidade dele nos ajuda a compreender sua complexidade.

Para a formulação dessa comparação entre Antropologia e História, foram fundamentais Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Émile Durkheim, e depois o diálogo com os italianos Dario Sabbatucci, Angelo Brelich, Ernesto di Martino, e obviamente, Rafaele Pettazzoni. A influência de Pettazzoni e de Sabbatucci, nesse percurso se manifestou na compreensão da religião dentro de uma cultura de *civiltà*. Também esteve presente a referência de autores clássicos da Filosofia e da historiografia e sua aplicação à religião. Max Müller, por exemplo, e a chamada “escola prussiana”. Esse caminho intelectual me aproximou da antropologia social inglesa e francesa e não da antropologia americana, que é mais cultural e pouco social. Interessava-me referir a religião à sua dinâmica social, política e a seu funcionamento ritual. Assim enfrentava o paradoxo da escola italiana de história das religiões, que partiu do espiritualismo do idealismo alemão e depois foi para o materialismo ontológico inglês e francês. Essa inflexão, esse movimento me influencia muito, sou um pouco filho dessa tradição. Meu doutorado foi pautado por esta reflexão intelectual relativa ao estudo das religiões. Mas, seguindo uma constante da minha formação, a comparação era necessária para ter a compreensão da especificidade da História das religiões. Assim uma das minhas tentativas era compreender em que medida o monoteísmo era uma

revolução cultural. Perguntei-me, pois, por quê? Isto me levou a Agostino e a forma como ele pensou a religião. Foi ele o primeiro que escreveu um tratado sobre a “verdadeira religião”. Ele foi o primeiro dos padres a utilizar a palavra religião. Obviamente para entender o que pensava Agostino da religião tive que trabalhar a *Cidade de Deus*. Ali estava o monoteísmo cristão e ao mesmo tempo a civilização de Deus. Emergia dessa associação a pergunta pela sua necessidade constitutiva. Por isso me interessei pelo Islã. E descobri assim que no Islã, não era a *civitas*. O monoteísmo no Islã estava associado a uma estrutura normativa. Deus e a lei. A figura do juiz e da *zuna*, da lei. Percebi que o historiador das religiões deveria interrogar as categorias com as que podia pensar o monoteísmo. Assim haveria que perguntar pelo código cultural de cada monoteísmo que é diverso de um para outro. Dessa forma se explicaria a dificuldade de compreensão entre a civilização cristã e a civilização ocidental. Há civilizações diversas, com monoteísmos diversos.

FTL: *é de lá que vem seu interesse pelo Islã?*

NMG: Sim, meu interesse pelo Islã é antigo, meu primeiro trabalho sobre ele é de 1981. Ocupei-me, pois, do Islã e do cristianismo, e atenção..., em termos comparativos, para fazer um esforço na formulação de categorias e assim entender o islã como estrutura diferente da nossa. Que coisa significa cidade de Deus e cidade da guerra? Que dificuldades surgem quando a civilização se pensa a partir do monoteísmo? O segundo tema está ligado ao primeiro, que é o objeto da investigação atual: como a religião se comporta frente à globalização? Este tema deriva de dois problemas, o primeiro resulta que no monoteísmo o que é diferente prevalece sobre o que é homólogo. Atenção: à historia das religiões interessa os dois. O segundo problema, de como a religião se comportou frente à globalização, é neste caso um problema teórico, já levantado por Sabbatucci no que ele chamou a banalidade do objeto religioso.

Quando se aplica o método comparativo fica evidente que não existe um objeto religioso homogêneo no mundo. Ali fica para mim um problema: se percebo o monoteísmo enfatizando a diferença, se o objeto não existe em si, *per se*, e se a globalização vai ser a que explica a diferença nas religiões, como vamos considerar que temos um “objeto religioso”? Decorrente disto podemos perguntar: como tem nascido o chamado “objetivismo” religioso na Ciência da Religião? Mas também o chamado subjetivismo? E, ao mesmo tempo, como nasceu o “universalismo religioso”? Assim, é necessário compreender como o ocidente construiu o universal religioso e como fez dele o objeto da Ciência da Religião? Para tentar responder isto, fiz algumas artigos sobre a fenomenologia religiosa, mostrando que ela é filha do que eu chamo a crise comparativa do século XX e em particular do pensamento protestante. O que leva a buscar uma universalidade da experiência religiosa, para voltar a fundar, subjetivamente, um universalismo religioso, que a história coloca em crise desde o ponto de vista objetivo?

Nesse sentido, como falei a meus estudantes em Udine, o 11 de setembro mostrou ao mundo a diferença da religião. Não há uma subjetividade transcendental que se possa salvar nessa diferença ali apontada. Pela primeira vez o poder da política era fundamentado sobre o poder do sentido. Na História dos Estados Unidos o impossível estava virando realidade. Isto convulsionou a ordem do mundo americano. O medo não era tanto físico, mas era o medo de não entender o mundo e sua existência. Esse foi o impacto do Islã no ocidente e nos Estados Unidos. O choque de duas diversas ordens do mundo que se encontraram.

FTL: E esta questão como se relaciona com sua pesquisa sobre os missionários?

NMG: A compreensão do universalismo religioso e a generalização do conceito de religião se generalizam com as missões. A missão é mais do que a colonização do imaginário, a formulação de Gruzinski, a missão que converte o outro, mas traz o outro, a alteridade do outro para dentro de ocidente. Assim a missão construiu uma nova cultura, tanto na alteridade como em ocidente. Esse é um grande fenômeno da modernidade, por muito tempo ignorado pela historiografia e que hoje, de alguma forma, está sendo considerado pelos estudos sobre a subalternidade e a colonialidade, **os quais consideram** a multiplicidade das relações. A estrutura relacional entre ocidente e o terceiro mundo, como diz Vittorio Lanternari, é muito complexa. O outro elemento da missão é que ela se serve da religião não só para universalizar o conceito, mais para universalizar o conceito de homem. Sem a missão não compreendemos o jus-naturalismo e a estrutura universalista dos séculos XVII e XVIII. Por isso tenho-me ocupado nos últimos anos com os missionários e suas diversas inserções, aplicando o método comparativo, para poder compreender mais a história e a religião.

Nota

* Professor doutor na PUC-SP, E-mail: ltorresl@uol.com.br

FRANCISCANOS NA AMAZÔNIA COLONIAL: NOTAS DE HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA

Roberto Zahluth de Carvalho Júnior*

Discutir a presença portuguesa na colônia americana significa discutir os agentes que fizeram parte desse contexto, e principalmente, aqueles de fundamental importância para o projeto colonial português de conquista e ocupação da região. A historiografia aceita que, nesse processo, havia dois braços que serviam à coroa portuguesa na colônia. Esses braços portavam a espada e a cruz. Por um lado, o controle e ocupação da extensa faixa de terra que representava os domínios portugueses na América precisavam ser conduzidos através do uso do poder bélico contra os nativos inimigos e outras nações européias que ameaçavam as bordas da colônia. De outro, o caminho para a ocupação se tornaria muito mais penoso e árduo se não fosse o trabalho dos missionários católicos portugueses, convertendo (ou tentando converter) nações inteiras de índios para o cristianismo e para o lado dos portugueses, gerando assim a força de trabalho necessária tanto à manutenção da conquista, quanto à sua defesa, tornando-se com isso elementos centrais tanto na expansão, quanto no controle das fronteiras do império na América portuguesa.

Esse quadro é ainda mais visível na Amazônia colonial portuguesa, onde durante todo o período colonial, que se estende do início do século XVII até às primeiras décadas do século XIX, a principal força de trabalho, e por consequência o motivo central de conflitos, fora a mão-de-obra nativa. É certo então que nessa área dos domínios portugueses, o papel do missionário foi fundamental no trato com as nações nativas e na empresa colonial.

Dentre esses religiosos, os que mais se destacam na historiografia são os padres da Companhia de Jesus. Fruto de profundas transformações na Igreja Católica para confrontar a perda de fiéis e a ameaça da Reforma Protestante, a Companhia de Jesus teve papel de destaque na expansão portuguesa, e na Amazônia colonial isso não seria diferente, dada sua eficácia na conversão dos índios e sua influência na corte dos reis católicos portugueses. Porém, apesar de sua importância, eles não eram os únicos missionários a ser-

viço da coroa portuguesa; pelo contrário, a diversidade de ordens religiosas atuantes nas conquistas era grande, e isso implica em vislumbrar formas diversas de interação entre as ordens missionárias, os moradores das comunidades portuguesas, índios, africanos, a população mestiça, enfim os vários grupos sociais que compunham a sociedade colonial.

Especificamente no caso das capitâneas do norte da América portuguesa, o Estado do Maranhão e Pará, uma dessas ordens – a dos Frades Menores –, dividida em três províncias, teria um papel de destaque naquele contexto histórico.

A história da presença dos franciscanos capuchos na Amazônia sempre foi marcada por certo “desinteresse” por parte da historiografia que analisa o período colonial. Mesmo quando abordada a missão franciscana, as análises caracterizam-se por várias lacunas. De fato, isso se verifica a partir do momento em que os autores que tinham o devido interesse em observar e tratar os conflitos entre as diversas ordens religiosas, e principalmente os conflitos envolvendo os frades franciscanos, guiam suas idéias em sentidos radicalmente distintos, guardando em suas análises posicionamentos em sua maioria divergentes, por vezes mesmo, opostos. Essas análises seguiam várias abordagens, indo de visões mais abrangentes a temáticas mais pontuais, quando não silenciavam sobre a atuação daqueles religiosos

Neste sentido, analisar a historiografia sobre os franciscanos é andar em um terreno perigoso, onde é grande o risco de ser absorvido por uma posição restritiva – seja ela de idealização ou detração – em relação ao papel dos mendicantes, o que não permitiria um estudo mais aprofundado de sua atuação. Assim, não é a pretensão desta pesquisa fazer uma defesa do trabalho dos frades, nem uma detração de sua obra na Amazônia colonial, pois quaisquer destes discursos não conseguiria abranger a complexidade de sua presença e de seu apostolado.

A atuação das ordens religiosas dentro do universo da Amazônia colonial sempre esteve atrelada a duas questões de grande importância para a compreensão daquele mundo: a administração do indígena e o confronto entre missionários e moradores gerado a partir da disputa pelo poder sobre essa administração. A historiografia, ao se voltar para essa atuação, quase sempre toma como principais pontos de partida estas duas questões, mas seu foco sobre a participação dos missionários é fundamentalmente restrito à Companhia de Jesus. Isso fez com que outras ordens de importante papel na colonização da região fossem relativamente postas de lado pela historiografia sobre a Amazônia colonial (e mesmo sobre o Brasil). Essa lacuna inclui os capuchos, frades franciscanos portugueses, presentes no Maranhão e Grão-Pará desde o início do século XVII. Durante o século XVIII, apesar de todas as contrariedades e dificuldades – representadas por fatores como a divisão de uma das províncias capuchas em duas (Santo Antônio e Conceição), e a

conseqüente divisão de jurisdições graças a essa repartição, os constantes entreveros com as autoridades locais, a inclinação do rei em quase sempre manter uma postura ambígua para com os frades nestas contendas – essa congregação já havia conseguido se instalar e constituir uma considerável base missionária.

Essa situação tensa, se comparada ao século XVII, principalmente com a chegada de Frei Cristóvão de Lisboa, fazia com que a força dos frades, no Maranhão, parecesse bem maior naquele momento inicial, isso sem falar do prestígio que estes religiosos possuíam no mundo secular. Nesse sentido, a maior parte da historiografia usa como principal referência para os frades o período do início da conquista. Isso sem contar as freqüentes considerações por parte da historiografia sobre a presença franciscana na Amazônia portuguesa ao longo de toda a extensão dos séculos XVII e XVIII, assumindo que, após seu fracasso inicial ao tentar estruturar sua atuação missionária na primeira metade do século XVII, tal presença teria se tornado inexpressiva, frente ao missionamento jesuíta. Essa idéia, porém, é contrariada por muitas fontes e informações que indicam a permanência dos padres ao longo do século XVII na região, e seu florescimento e fortalecimento durante a primeira metade do XVIII, junto a outras ordens.

Durante a primeira metade dos setecentos, esses missionários (assim como mercedários, carmelitas e jesuítas) encontravam-se num período de grande crescimento e fortalecimento na região. Domingos Antônio Raiol chega a afirmar que, em 1720, havia só na capitania do Pará e no Amazonas, em torno de 63 missões, com 54.264 índios nas aldeias (Raiol, D. A. “Catechese de Índios no Pará (documentos)”. *Annaes da biblioteca e arquivo público do Pará*, Tomo II, 1900, pp. 117-182). No caso dos franciscanos, possuíam 26 missões, sendo 10 dos padres da Piedade, 7 da Imaculada Conceição e 9 dos de Santo Antônio, informação essa confirmada por Mendonça Furtado, contemporâneo daqueles missionários, governador do Estado em 1751 (Azevedo, João Lúcio de *Os Jesuítas no Grão-Pará*. Belém: SECULT, 1999, p. 190). Dessa forma, entendemos que a presença dos frades mendicantes de São Francisco na região era expressiva e por conseqüência importante para a análise da atuação missionária na conquista portuguesa do norte.

Como já foi dito antes, a historiografia direcionou mais seus estudos para a atuação dos jesuítas, ignorando a atuação das outras ordens. Essa supremacia explicativa dos padres da Companhia se deve à percepção que existe sobre a capacidade de produção em grande escala de registros de suas obras e trabalhos, ao longo de sua presença na Amazônia, que somada à rede de influências estabelecidas por esses religiosos e a seu trabalho agressivo na catequese e disseminação da fé católica, acabaram por criar essa imagem icônica de si mesmos.

Sobre essa tendência historiográfica, é importante afirmar que ela se torna perigosa a partir do momento em que, ao fortalecer o ideal de jesuítas como únicos ou mais importantes protagonistas da expansão missionária, se esquece a ação de outros missionários, que muitas vezes foi tão importante quanto a dos próprios jesuítas. Faz-se necessário então estabelecer o equilíbrio devido à atuação de outros missionários a partir das próprias fontes, que, não raro, mostram uma diversidade muito grande do papel da Igreja no projeto de expansão colonial português, contrariando a idéia de um cristianismo trabalhando em uníssono graças ao padroado régio, mas ao contrário, possuindo contrastes não só como a clássica tensão entre clero secular e regular, mas conflitos mesmo dentro dessas categorias.

No caso dos franciscanos capuchos, apesar de haver alguns estudos sobre sua influência na Amazônia, muito pouco foi debatido sobre esses padres e, ainda assim, os estudos se restringem quase que praticamente à província de Santo António de Lisboa, fazendo meras citações às províncias da Conceição e da Piedade, mantendo-as em um “limbo” historiográfico. Um dos motivos alegados é uma suposta ausência de fontes que tratem sobre eles, o que Maria Adelina Amorim considera, na verdade, um desconhecimento de grande parte das fontes produzidas pelo apostolado franciscano no Maranhão, gerando, por consequência, “a idéia, sempre repetida, de que esses religiosos escreveram a sua História na areia”, diferentemente da Companhia de Jesus considerada a “ordem escritora” por excelência (Amorim, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão Pará*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2005).

Esta ausência, ou talvez seja melhor dizer, esse desconhecimento da documentação produzida pelos frades capuchos talvez possa ser relacionado aos diferenciados tipos de organização exercidos pelas várias ordens não só em suas missões, mas no próprio mundo colonial, principalmente no contexto da Amazônia colonial, onde nitidamente a significativa articulação e ingerência dos jesuítas nesse contexto lhes permitiram uma predominância de longa duração naquele momento.

Além da suposta falta de registros sobre o trabalho dos padres, outro mito criado pelas fontes em torno desse fracasso e da inexpressividade da atuação dos mendicantes é a influência que seu voto de pobreza exerceria sobre seu trabalho. Criou-se a idéia de que graças à pobreza proclamada pelos frades, eles não poderiam exercer atividades em suas missões que permitissem a própria sobrevivência das mesmas. Atividades como o usufruto do trabalho indígena e o comércio de parte da produção não poderiam ser exercidas graças à pobreza dos mendicantes, o que os tornaria dependentes do auxílio da coroa e das doações de moradores dos povoados brancos. Essa dependência seria um dos motivos centrais do fracasso dos frades, que não possuíam meios para sua subsistência.

Apesar do voto de pobreza ser uma das principais características da composição do elemento e da doutrina franciscana, é possível entender que essa pobreza era relativizada de acordo com as necessidades da ordem. Já no momento de sua fundação, isso fora feito não só para a manutenção da mesma, mas para sustentar seu rápido crescimento.

Dessa forma, é possível aceitar que transformações similares aconteceram ao longo da história da ordem mendicante, e que o voto de pobreza não implicava num impedimento real para o estabelecimento dos frades na colônia. Exemplos não faltam no conjunto das fontes, onde os padres franciscanos são acusados por diversas vezes de abusar do trabalho dos nativos na pesca, na caça, na plantação de cravo e de cacau, no feitio de cal e também em transformar suas missões em centros comerciais, lucrando com o produto daquelas atividades.

Certamente que muitas dessas acusações são carregadas de interesses dos moradores, interesses estes voltados para o controle da administração das missões. Mas também há indícios de que estes frades utilizavam-se da mão-de-obra indígena para sua subsistência e o crescimento de suas missões. Até mesmo porque as atividades em que se configurava o “abuso”, segundo os moradores, eram aquelas necessárias à manutenção missionária. Porém, através dessas acusações e da admissão de vários franciscanos do uso da mão-de-obra indígena, podemos perceber que a pobreza não era um empecilho ao trabalho dos missionários.

Da mesma forma que essa prática franciscana não impedia o trabalho missionário, também não os tornava dependentes da Coroa. Parte da historiografia, principalmente alguns historiadores pertencentes à CEHILA (*Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe*), assumem que, diferentemente dos jesuítas, que podiam manter suas missões e por conseqüência ser uma força muitas vezes independente do padroado régio, os frades de São Francisco, obrigados a serem sustentados somente pela ajuda do padroado, graças a seu voto de pobreza eram, por conseqüência, funcionários régios, agentes submissos ao controle que o trono exercia através do padroado.

Entendemos que essa relação entre os frades e a coroa vai além do papel estipulado a eles como “funcionários” da máquina administrativa do Estado português. Ela se estabelece no papel do Rei como o representante do poder divino na terra. Dessa forma, os frades se vêem como agentes de um representante divino e não como funcionários régios. E nem se portam como tais, dados seus constantes choques com as autoridades coloniais, autoridades terrenas a quem os mendicantes não viam motivos para se submeter. E mesmo sua dependência econômica da coroa era bem pequena, dado o fato de suas missões conseguirem se manter no sertão da colônia, tanto que, por diversas vezes, mesmo ordens régias eram desobedecidas, apesar da insistente defesa dos frades de que se o rei desse uma ordem a eles contrária, era porque estava mal informado.

Isso desconstrói a imagem dos franciscanos como simples agentes do projeto colonial, com um papel secundário nas tensões daquela sociedade. E se houve uma falha inicial dos frades, a ponto de eles perderem sua influência predominante na região, isso se deveu ao fracasso em estabelecer articulações eficazes com os poderes locais daquela colônia, muitas vezes independentes do poder central em Lisboa e com quem os frades de Santo António, de início, entraram em choques constantes. Mas esses frades se mantiveram ao longo do século XVII, já ganhando maior expressividade e força na primeira metade dos setecentos.

Em relação às Províncias da Conceição e da Piedade, soma-se ao problema das fontes e do voto de pobreza a questão do recorte cronológico da atuação dessas províncias na Amazônia portuguesa. A província da Piedade chega em 1693, tendo seu período de apostolado na região encerrado em 1757, como consequência da política pombalina. Em semelhante situação se encontra também a ordem da Imaculada Conceição, que é criada a partir de sua separação da província de Santo António, em 1705, saindo também das missões da colônia do norte em 1755, recolhendo-se ao convento de São Luís.

Podemos então considerar que o período de trabalhos missionários dessas duas províncias se dá ao longo da primeira metade do século XVIII, principalmente durante o reinado de D. João V; período este para o qual muitas vezes a historiografia sobre a Amazônia colonial fechou os olhos, em favor de outros recortes, como o século XVII, que guarda a ofuscante presença do padre Vieira e da crescente expansão do poder jesuíta na região; ou como a segunda metade do século XVIII, momento de transformações políticas, sociais, administrativas e mesmo estruturais (com a crescente urbanização), implantadas com o direcionamento do Marquês de Pombal.

Assim, tentaremos lançar luz sobre esse período relativamente obscurecido da história amazônica, chamado por frei Hugo Fragoso de o “período empresarial” das missões (*História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992), graças ao trabalho de catequese dos índios em larga escala por parte dos missionários, e à concentração da administração dessas missões em suas mãos.

Em relação às três ordens capuchas (Santo António, Piedade e Conceição) presentes na Amazônia colonial, apesar de haver uma documentação acessível não muito considerável sobre elas, esse volume de fontes já aponta uma série de conflitos em que estes frades estavam envolvidos. Além disso, a historiografia – somada a essas fontes – pequena, mas interessante, mostra vários pontos de vista sobre o exercício da ordem na América portuguesa. Pontos de vista estes que expõem, não uma postura contraditória dos capuchos em relação tanto à administração dos índios quanto a sua convivência com os moradores, mas a complexidade dessas relações criadas no seio da sociedade colonial amazônica.

Essa atuação capucha, por sua complexidade, possui vários elementos, que podem ou poderiam ter sido abordados pela historiografia, porém fizemos a seleção de determinados problemas presentes nessa produção, que permeiam as pesquisas relativas à história da Igreja católica como um todo, e aos frades franciscanos especificamente, além de serem fundamentais para a compreensão dos agentes sociais que os padres se tornaram no universo colonial.

A ação dos padres franciscanos na Amazônia colonial pode ser entendida sob diversos aspectos. O contexto cronológico de nossa pesquisa segue a o período do governo de D. João V (1706-1750), já que esse é o período de maior poder e controle dos missionários portugueses na Amazônia colonial.

Nesse sentido, um dos problemas centrais e mais presentes no debate sobre a ocupação colonial na Amazônia é o conflito entre missionários – principalmente jesuítas – e moradores pela administração das aldeias indígenas.

O trabalho indígena era, sem dúvida, um dos mecanismos principais de funcionamento da sociedade colonial portuguesa no Estado do Maranhão. Sua importância como “motor” daquela sociedade alcançava diversas atividades no mundo colonial, e implicava a necessidade de catequização e civilização do indígena. Como tal, seu controle, dentro do projeto colonial, era disputado, pelos dois principais grupos de colonos à época: os moradores e os missionários.

Nesse conflito, os missionários são tidos como sinônimo de jesuítas. Eram os jesuítas que entravam em confronto direto com os moradores para defender a liberdade dos índios ou controlar essa mão-de-obra. O morador branco, quase o tempo todo é visto pela historiografia pelos seus interesses escravistas. Dessa forma, a historiografia localiza os frades de São Francisco em dois extremos.

Para alguns historiadores, principalmente aqueles ligados à CEHILA, os franciscanos eram agentes do projeto colonial português, que, submissos à vontade da Coroa seguiriam suas intenções, fosse na defesa dos gentios contra a sanha escravista dos colonos, fosse na escravização daqueles nativos, o que interessasse ao projeto colonial. O que se aproxima principalmente da tese de Charles Boxer (em *A Idade de Ouro do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, sem data), de que, submissos à vontade do padroado, os frades, quando não se mantivessem omissos, defenderiam os interesses dos moradores no conflito pela mão-de-obra do índio, se opondo ao jesuíta.

Por outro lado, temos uma historiografia que defende os frades como homens bondosos, de religião, humildes, comprometidos com a defesa do indígena. Aqui, sua principal representante é Maria Adelina Amorim, que rotula os frades como humildes servos de Deus e da coroa portuguesa, e tenta construir mitos franciscanos, a partir da imagem icô-

nica de alguns jesuítas como o padre Antonio Vieira, em quem a autora busca referência (Amorim, Obra citada).

Ambas as tendências constroem identidades para os frades, sem perceber que, dentro da complexa rede de relações que esses religiosos construíram, tendiam tanto à aliança com grupos distintos, quanto ao conflito, não se restringindo a um ou a outro.

É certo que, ao longo do século XVII, com o enfraquecimento da influência franciscana frente à atuação jesuíta, essa postura dos mendicantes era instável, podendo pender tanto para o choque com os moradores, quanto para aliança, como no caso da chamada Revolta de Beckman, ocorrida em 1684, quando, revoltados com os profundos problemas econômicos em que a capitania se encontrava, agravados pela ausência de auxílio da Coroa e pela tensão com os jesuítas, que tornavam cada vez mais difícil o acesso à principal força produtiva da colônia – a força de trabalho indígena –, moradores, apoiados pelos frades franciscanos de Santo Antônio, assumem o poder na capitania do Maranhão.

Mas com o advento do Regimento das Missões, que regulava a administração das aldeias (em 1686), e principalmente, com a divisão das regiões de missionamento do Estado do Maranhão e Grão-Pará de cada ordem em 1693, as ordens religiosas, assumiram o controle da administração das missões indígenas, de forma a ter o poder sobre os índios aldeados, e entrando em choque diretamente com os anseios dos outros colonos portugueses.

A partir daqui, na matéria do uso da força de trabalho do índio e da administração das missões, franciscanos e moradores são inimigos ferrenhos. Mas isso não quer dizer que devam ser vistos como defensores de liberdades, aliás, como nenhum outro missionário de nenhuma outra ordem. Ter o controle das missões significava ter poder sobre diversas atividades necessárias à manutenção da colônia na região. Seja nas defesas das fronteiras, seja na manutenção dos povoados brancos, o trabalho do indígena cristianizado era fundamental. Sem o índio, não haveria a conquista, e os missionários sabiam disso. Dessa forma, ter o controle dessas missões não significava só defender a liberdade de vassalos do rei, como muitas vezes queriam incutir na cabeça do próprio indígena que estava sendo catequizado. Significava também ter influência sobre as decisões para a colônia.

Mas o conflito sobre a mão-de-obra indígena não era o único eixo de interação entre frades e moradores. Nem mesmo o único motivo de conflitos. Na verdade, os frades mendicantes não estavam reclusos somente em suas missões no sertão amazônico, possuíam núcleos nos principais povoados brancos do Estado. Esses núcleos, no século XVIII, eram os conventos de Santo Antônio em Belém e em São Luís, pertencentes respectivamente aos padres de Santo Antônio e da Imaculada Conceição. Através desses conventos, os frades tinham participação ativa na vida cotidiana daqueles povoados brancos, criando relações que iam além daquelas ditadas pelo conflito em torno das missões.

Um exemplo dessa atuação encontra-se numa consulta ao Conselho Ultramarino de 1736, em que o religioso e Procurador Geral da Província da Imaculada Conceição no Maranhão, frei Gonçalo de Jesus Maria, em nome do comissário de sua província e guardião do Convento de Santo António em São Luís, pede a doação, pela Coroa, de um sino de cinco arrobas para o dito convento, administrado por sua Província, pois neste convento “é aonde estudam os missionários, para com o sinal dele [do sino] se agruparem aos atos de comunidade e convocar o povo aos ofícios divinos” (*Arquivo Histórico Ultramarino*, Maranhão-Avulsos, caixa 22, doc. 2270).

A citação da carta de frei Gonçalo é somente uma referência, mas que permite perceber que havia participação ativa daqueles missionários, a partir do momento em que o “povo” é chamado para o convento para participar dos “ofícios divinos”, tendo no convento então um espaço de interação entre os religiosos regulares e os moradores.

Evidente que essa vivência não era sempre harmônica. Pelo contrário, havia uma série de conflitos entre moradores e frades, pelas mais diversas matérias, como a disputa em São Luís que se estendeu de 1740 a 1744 pelo acesso a recursos naturais, como madeira, pesca e poços d’água, necessários à sobrevivência de moradores, que estavam impedidos de alcançar tais recursos graças ao ímpeto dos frades em expandir os muros do seu convento. O que parece uma questão cotidiana se estende por anos gerando conflitos também com as autoridades coloniais.

E esse não é o único exemplo de contenciosos com as autoridades locais. Contrariando a idéia de frades como funcionários régios, estes religiosos estão constantemente dispostos a desobedecer ordens régias e entrar em confronto direto com membros da administração local, principalmente os governadores do estado.

Não é nosso intento aqui dar respostas imediatas, e sim lançar problemas: a importância dos frades nas colônias portuguesas, suas forma de atuação e interação com as nações indígenas, as redes de influência e poder que criaram com os diversos grupos da sociedade amazônica colonial. Todos esses são aspectos importantes para entender o problema fundamental aqui que é a expansão do cristianismo nas colônias e entre os nativos e não nativos, como um fenômeno multifacetado, mas visto pela ótica de um determinado e peculiar grupo de religiosos.

Nota

* Mestrando – PPHIST/UFGA. roberto_zahluth@ig.com.br

**A ESTADUALIZAÇÃO DA HIERARQUIA
ECLESIASTICA NO BRASIL
POLÍTICA E PODER NA RELAÇÃO ESTADO –
IGREJA DURANTE A REPÚBLICA VELHA (1889-1930)**

Edgar da Silva Gomes*

Este texto tem como objetivo apresentar o percurso que está sendo tomado na pesquisa sobre os caminhos que o catolicismo fez durante a República Velha para se reestruturar política e economicamente, após perder suas “regalias” como religião oficial do Brasil. A preocupação em realizar esta pesquisa foi “despertada” pelo estudo de Sérgio Miceli sobre a “elite eclesiástica brasileira”, onde ele nos oferece uma das mais precisas reflexões sobre a política eclesiástica para retomar seu lugar no jogo político brasileiro. Ângela Maria de Castro Gomes e Marieta de Moraes Ferreira em um balanço historiográfico, consolidam a idéia de que na República Velha, temos um momento-chave, não só para a compreensão da história do catolicismo no Brasil, como também para a apreensão das marcas que, ele imprimiu na sociedade brasileira e seus embates com o Estado. Thales Azedo, em seu livro *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis, Editora Vozes, ao comentar a historiografia produzida nos últimos anos no Brasil sobre as instituições religiosas aponta alguns estudos que estão sendo realizados, mas como falar de uma variada gama de assuntos sem ter clara a forma como o catolicismo se reestruturou institucionalmente. Vejamos alguns temas abordados:

A historiografia [...] têm dedicado atenção nos últimos anos às relações entre Igreja e Estado no Brasil. Versando temas como a atuação e as mudanças políticas no seio da Igreja, a dependência e os compromissos desta para com o Estado e os órgãos de poder [...] os significados e as funções políticas dos movimentos messiânicos, particularmente Canudos [...], as fases do desdobrar da vida religiosa e outros, cientistas sociais brasileiros e estrangeiros chamam a atenção para a relevância desses problemas tanto para compreender os papéis que a Igreja tem representado e continua representando com crescente intensidade, para avaliar a medida em que as posições do Estado refletem aqueles relacionamentos. [...] a ‘volta ao sagrado’ fenômeno que, sendo de algum modo universal, parece de uma intensidade incomum no Brasil. Para interpretar, sobretudo o relacionamento entre as instituições seculares e religiosas (AZEVEDO: 1981).

Algumas questões estão sendo colocadas à documentação pesquisada até o momento: Como se deu a continuidade da influência do catolicismo mesmo após sua separação formal do Estado pelo decreto 119-A de 07 de janeiro de 1890? Por que, mesmo após esta separação, os acordos pragmáticos entre o catolicismo e as oligarquias continuaram a existir em diversas regiões do país? Por que, sendo a elite dirigente liberal-positivista, o catolicismo se manteve influente em áreas estratégicas como o ensino? Quais as estratégias políticas foram sendo assumidas pelo catolicismo para se reaproximar do poder?

Após uma etapa curta, mas profícua da pesquisa, algumas lacunas começam a ser preenchidas, aonde novas características para abordar este tema vão emergindo, mas em contrapartida alguns conceitos “fixos” serão descartados com a intenção de não repetir o que já foi amplamente trabalhado pela historiografia como, por exemplo, a romanização.

Para este período já foram produzidas algumas análises e uma considerável bibliografia sobre o catolicismo, no entanto, são recorrentes as abordagens que tratam da romanização como elemento basilar da reestruturação do catolicismo no Brasil, ficando a questão política quase sempre restrita ao “interior” da igreja, não relacionando sua participação a fatos e manobras políticas que uma instituição como a igreja católica pode produzir no interior de uma cultura ou de uma sociedade. Para dar conta destes embates temos uma boa documentação nos arquivos públicos e eclesiásticos, aonde um bom número de correspondências pessoais e institucionais dá o tom do jogo político, uma fonte valiosa para apreciação “pública” desta questão está nos periódicos, pois: “enquanto veículo de comunicação, não só expressa a realidade social, como é seu produto, e, nessa condição um agente divulgador das representações que seus agentes formulam sobre essa realidade, configurando-se como importante veículo formador de opinião pública” (Nunes: 2005). O jornalismo ajudava a formar a opinião pública e revelava uma estratégia eficaz para qualquer um que tivesse aspirações a uma ascensão intelectual e talvez, política.

A plasticidade do discurso do catolicismo neste período é uma característica bastante evidente, quem esperava o embate ideológico se surpreende com o que encontra nos documentos oficiais da igreja, nas declarações em correspondências particulares ou oficiais entre os dirigentes das instituições políticas e o episcopado, como se percebe nos periódicos analisados. Como demonstra a Conferência do Episcopado Brasileiro de 1915, pesquisada para a tese, a qual, em seus objetivos expressos no item 4º, dá o tom de como deveria ser a relação do catolicismo com o poder civil.

Nosso fim principal, nesta presente reunião, é melhorar e completar o trabalho que vimos fazendo desde 1901, quer na redacção, quer na ampliação doutrinal do texto. Além disto, certos assumptos há, Vós m’o ensianes, que, especificados ou não, no Schema, hão de atrahir de um modo particular nossa attenção: 1º a immuidade e preservaçõ da auctoridade da Egreja, em todas as cousas, que dizem respeito a Religião; 2º a acção

das Congregações Religiosas, a qual deve ser sempre correcta e de accôrdo com as leis; 3º o incremento do Clero nacional; 4º máxima prudência, mas prudencia divina e não simplesmente humana, nas relações da Igreja com o poder civil (ALVARENGA, Manuel. *O episcopado brasileiro*. São Paulo, A. Campos, 1915.). [Sic]

Segundo Miceli: “a organização eclesiástica foi inteiramente estadualizada” e a literatura disponível apenas comenta a expansão territorial da organização eclesiástica. Assim percebemos a falta de um elo de articulação entre a história civil e a eclesiástica para a compreensão desta lacuna e o que ela implica para a sociedade. No âmbito desta pesquisa, o argumento defendido sobre o estudo das relações entre Estado e Igreja no Brasil é importante para compreender os interesses que envolvem estas instituições, mas para isso devemos também entender a proposta de Miceli.

Em decorrência do advento da República, apesar da urgência de toda ordem: política, financeira, pessoal (para reposição dos quadros eclesiásticos), o catolicismo surpreende por sua estratégia de reformulação da vida eclesiástica realizada com paciência e calculada estratégia, o catolicismo tem um interesse em tudo isso e a pesquisa pretende fazer emergir essa intenção. A política conciliadora vai ser marcante na relação até o final da Republica Velha. Mas o perfil da ação política da elite eclesiástica pode ser dividido em dois modelos distintos, assim como seu local geográfico, a cada situação se apresentava uma estratégia política distinta.

A reorganização descentralizada foi uma tática para retomada de prestígio e poder? Até 1890 continuavam a existir apenas 12 dioceses, 9 capitais eram sedes episcopais, após a Proclamação da República as demais capitais da federação foram convertidas em sedes episcopais, ou seja mais onze capitais naquele período se tornaram dioceses, perfazendo um total de vinte estados. Entre 1890 e 1930 foram criadas 56 dioceses, 18 prelazias e 3 subprefeituras apostólicas, para as quais foram designadas, no mesmo período, aproximadamente 100 bispos; cabendo respectivamente ao conjunto dos estados nordestinos, a São Paulo e a Minas Gerais, os percentuais mais elevados de circunscrições e prelados, conforme aponta Sérgio Miceli em *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*, publicado pelo Cia das Letras em 1988.

A criação da província eclesiástica de São Paulo com ampla [re]divisão da diocese no Estado durante a República Velha ocorreu de forma acentuada no episcopado de D. Duarte Leopoldo e Silva. Três das quatro dioceses instaladas em Pernambuco no mesmo período foram decisões tomadas ao tempo em que Sebastião Leme esteve à frente da Arquidiocese de Olinda - Recife (Miceli, op.cit., p. 59-80). A esfera de influência de D. Adauto Aurélio de Miranda Henriques, ocupante da sede episcopal da Paraíba durante 41 anos – gestão mais duradoura em toda Republica Velha – extravasou as fronteiras de seu

Estado, estendendo-se a todo o norte-nordeste, logrando indicar auxiliares de sua confiança para o Piauí, Sergipe, Pernambuco, Bahia, e Amazonas.

A proliferação de dioceses no norte-nordeste, na realidade, tinha uma função bem específica neste contexto, estancar os movimentos populares e as influências de líderes religiosos como o padre Cícero na região do Juazeiro ou, em Canudos, aniquilar o movimento do Conselheiro. No sul de Minas, as dioceses de Pouso Alegre, Guaxupé e Campanha ficaram sob a influência direta da liderança de D. Nery, bispo de Campinas, que “adotou” aquela região como área da diocese de Campinas, onde influenciou decisivamente a nomeação de prelados, velhos conhecidos que de alguma forma estiveram ligados a diocese campineira, conforme Marcus Levy Albino *Bencostta*, et al. *Memórias da educação: Campinas (1850-1960)*. Campinas: UNICAMP, 1999). Enquanto no nordeste o cinturão tinha a especificidade de coibir a proliferação dos movimentos citados acima, no sudeste a função mais provável para esta expansão pode estar relacionada ao aspecto político-econômico, seguindo os trilhos do progresso, determinado pelo traçado das ferrovias que escoavam a produção cafeeira das cidades do interior paulista e do sul de minas para o porto de Santos. Portanto, o espaço geográfico era ocupado de acordo com os interesses políticos.

As formas espaciais são produtos de intervenções teleológicas, materializações de projetos elaborados por sujeitos históricos e sociais. Por trás dos padrões espaciais, das formas criadas, dos usos do solo, das repartições e distribuições, dos arranjos locais, estão concepções, valores, interesses, mentalidades, visões de mundo. Enfim, todo o complexo universo da cultura, da política e das ideologias [...] envolve uma finalidade (Moraes: 2005).

Não há questionamentos sobre os princípios e diretrizes político-institucionais que condicionaram este processo histórico da ocupação territorial pelo catolicismo, a elite eclesiástica brasileira foi alterando gradativamente sua política de aproximação, como acena Boris Fausto. Este autor, no entanto, não aprofunda o sentido político, o poder desta aproximação: “na maioria do clero e no conjunto da Igreja católica no Brasil, nota-se uma progressiva reaproximação em relação ao regime e à sua ideologia liberal. Bem logo são restituídas à hierarquia as marcas exteriores de prestígio e respeito”. (Fausto: 2006).

Para Boris Fausto existe espaço para se pesquisar as tensões e disputas que instituíram a república no Brasil: “esses contornos e forma assumida pela ordem política instituída pela República precisam ser mais bem descritos para que possam ser entendidos os significados da República” (Fausto: 2006). A ideologia política não foi a maior preocupação do catolicismo naquele contexto.

[...] cumpre sublinhar o sentido de oportunidade política com que as instâncias e os quadros decisórios da organização se amoldaram às diversas conjunturas regionais por ocasião da escolha dos integrantes do episcopado [...] O intento de atrair ao corpo episcopal filhos de famílias ilustres da classe dirigente [...] os educados às custas do patrocínio eclesiástico [...] descendentes de linhagens tradicionais cujas famílias se encontravam em estágio acentuado de declínio social e material e aquele poucos prelados recrutados nas ordens religiosas [...] a serviços das políticas pontificas de romanização (MICELI, Sergio; GOUVEIA, Maria Alice. *Política cultural comparada*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte/FINEP, 1985. v. 1.).

As mobilizações sociais com viés religioso “milenarista” que contestavam uma situação de opressão diante da nova ordem política vigente no alvorecer da República, como os movimentos católico-sociais (Canudos, Contestado e Juazeiro) foram marginalizados pela igreja, que desempenhou um papel chave para legitimar o poder do Estado dando seu placet para sufocar esses movimentos sociais para fossem debelados.

Um bom exemplo desta atitude foi quando o arcebispo da Bahia “entregou” o Conselheiro ao governador baiano Luis Viana. É evidente que esta leitura deve passar por determinantes políticas. A frente do governo do país estava o primeiro presidente civil, Prudente de Moraes, eleito pela elite dos cafeicultores paulistas em 1894, a Igreja não queria se indispor com os governantes, neste contexto, “havia uma disputas entre civis e militares pela liderança do poder nos primeiros momentos da República” (Hermann: 2003). A Igreja, estrategicamente, manteve-se afastada destas disputas. O papa Leão XIII, em sua encíclica *Litteras Vobis*, indicou a postura que os homens do clero deveriam ter diante dos poderes constituídos e exortou à concordância e o mínimo atrito com a elite dirigente do país:

[...] entre as últimas preocupações dos católicos combater em defesa do nome cristão [...] respeitando sem dúvida na maneira devida a orientação dos bispos e com todo respeito que deve ser atribuído à autoridade civil. [...] os católicos lembrem que para a Igreja interessa muitíssimo quais homens sejam admitidos na assembléia legislativa; e, portanto, sem violar o direito das leis civis, é necessário que todos juntos se esforcem por eleger com sufrágio geral pessoas tais que unam o amor pelo Estado e o zelo provado pela religião (Leão XIII: 1894).

“Abordar um movimento político do ponto de vista de sua especificidade, relacionado com uma instituição como a Igreja Católica, coloca de saída algumas dificuldades” (Malatian: 2001). Não se pode negligenciar o papel da Igreja na disputa com o Estado para organizar a sociedade, apesar de ambos desejarem o consenso, reforçando a dominação burguesa. Arnaldo Lemos revela em seu livro “Os catolicismos brasileiros” as divergências entre a proposta do padre Julio Maria e o Cardeal Leme, o padre advogava a descida do catolicismo ao povo e sua vida infeliz, fazendo com que a instituição se

aproximasse desta realidade. Em contraposição a este pensamento o Cardeal Leme, ainda bispo de Olinda e Recife, em sua Carta Pastoral de 1916, culpa o povo pela pouca influência do catolicismo na sociedade e pela religiosidade baseada em superstições e credices, acreditando ser preciso instruir o povo na fé, Leme se manteve alinhado às elites (Lemos: 1996).

Outro aspecto importante nas pesquisas refere-se a questão do ensino após a separação entre o Estado e a Igreja, pois, o decreto 119-A, que definia o corte de todo tipo de subsídio financeiro às religiões, na prática continuou a existir em algumas regiões: “Sérgio Buarque de Holanda, em artigo intitulado ‘O ensino religioso em face do livre pensamento’, analisa e estranha o compromisso entre a igreja, reconhecidamente anti-liberal e um estado que continuava a fazer-se de liberal.” (Lopes: 1998). Não só na educação, mas também contando com o estreitamento da relação entre estado e igreja, no final da República Velha, propiciada pela implementação da política de neocristandade, desenhado neste período e que viria a favorecer o governo Vargas.

Certamente esse “pacto com a Igreja” era imprescindível para o governo revolucionário, pois assim como as autoridades eclesiásticas se dispuseram a apoiar as oligarquias na década de 20 para recuperar o poder político que haviam desfrutado até a queda do Império, preferem adotar atitudes semelhantes em relação ao novo regime, em troca do apoio oficial à criação de novas instituições no campo da educação e da cultura. Essa identificação da Igreja com a Nação foi constante ao longo das décadas de 1920, 30 e 40. (LOPES: 1998)

Voltando a reorganização eclesiástica, a pesquisa observa que a política de implantação das novas circunscrições eclesiásticas não respeitou apenas as fronteiras dos Estados, mas obedeceu de certa forma os limites sócio-econômicos sob a influência dos grupos dirigentes, ou que manipulava a classe detentora do poder político em cada região sócio-econômica (Miceli: 1988). Ao se tentar dar uma dimensão política a atuação da Igreja na Primeira República, deu-se, na verdade, uma dimensão partidária, fazendo com que a elite eclesiástica avançasse mais depressa do que as bases como grupo de mediação. Separada do povo e ligada mais uma vez ao poder político, do ramo do qual aflorou a maioria dos bispos, afloraram também os republicanos que produziam os políticos do país.

Os bispos divorciaram a teoria da prática, para caminhar rumo a uma reconciliação que, em um primeiro momento, pareceu incompatível até mesmo para os menos céticos. O catolicismo, ao se estadualizar, fortaleceu sua posição em cada região e propagou uma ideologia conveniente ao Estado brasileiro, provocando assim a reaproximação entre o estado corporativista a uma instituição fortalecida e reorganizada para evitar o conflito social e a desestabilização do poder.

[...] no diagnóstico da primeira republica – esta concepção do conflito adquire a seguinte forma: a sociedade é vista mais ou menos como uma panela de pressão, inofensiva, ou facilmente controlável, desde que manipulada com prudência [...] no regionalismo [existem] as fontes reais de perturbações do corpo social, ele também revela que o nível de pressão nas demais linhas de clivagem, e notadamente nas relações entre classes sociais, é e deverá permanecer baixo, a menos que o exacerbe alguma interferência imprudente e artificiosa [...] dispor-se-ia ainda assim de extensa margem de manobra para o empreendimento de elaborar instituições “adequadas” para o país. [...] Dessa concepção do conflito social depreende-se facilmente que o estado “natural” da sociedade é aquele em que nenhum interesse se organiza de forma autônoma. Inexistindo no Brasil, a não ser pela Igreja Católica, entidades tradicionais importantes de caráter não estatal (Fausto: 2006).

Num país onde o protecionismo econômico e o conservadorismo de atitudes sempre estiveram presentes, o catolicismo foi encontrando terreno fértil para reinvestir todas as suas fichas numa volta ao poder. Do campo econômico ao ideológico partidário a burguesia e o Estado investiram quase sempre na conservação do poder.

Um estado de comodidade existente nas classes dominantes em relação aos interesses ideológicos partidários favoreceu a “republica do café com leite” que reinou absoluta por longos anos nos governos civis da República Velha “em todas as nossas sucessões presidenciais, excetuada a de 1909, não apareceram divergências de doutrina, não se formaram interesses coletivos, ou reivindicações de classes. Apenas teses de amplitude e imprecisão inexcedíveis, para não irritar ninguém, dentro dessa enorme região amorfa, em que se travam os debates partidários no Brasil”. (Lima: 1995)

A hierarquia católica foi se organizando até atingir seu objetivo de aproximação com o poder: “a aliança entre a Igreja conservadora e a oligarquia [...] se tornou realizável porque, para além de questões mais imediatas em torno do liberalismo, positivismo e governo republicano, estava a percepção de que ambas não pretendiam alterações profundas nos quadros sociais [...] tinham um ponto em comum: a política de manutenção da ordem”, conforme Manoel;1996.

O processo de “construção institucional” da Igreja Católica brasileira ao longo da República Velha (1890-1930) se prende, de um lado, às novas diretrizes e empreendimentos da Santa Sé durante a segunda metade do século XIX e, de outro lado, aos desafios organizacionais e condicionantes políticos que teve de enfrentar no interior da sociedade brasileira. [...] O movimento de reação eclesiástica desembocou numa série de iniciativas que, [em] longo prazo, significou o fortalecimento organizacional e condições mínimas de sobrevivência política no acirrado campo da concorrência ideológica, cultural e religiosa. (Miceli: 1988)

O pensamento brasileiro inclina-se por uma visão solidarista, como no corporativismo católico europeu do final do século XIX, permitindo a volta da cooperação pragmática entre esses dois poderes (Fausto: 2006).

Neste contexto, também o catolicismo começava seu movimento “silencioso” que, gestado durante toda a República Velha, era articulado pela elite eclesiástica visando promover a reaproximação do catolicismo com o poder republicano no Brasil, e sua política de reestruturação se ligava, de forma pragmática, em cada região, com os interesses dos governantes locais e foi “então a mais dinâmica frente de expansão da organização eclesiástica” (Miceli: 1988).

Apesar da cautela do catolicismo em relação aos republicanos, a hierarquia católica realizou a “estadualização do poder eclesiástico”, não perdendo contato com o poder nascente. A realidade também impôs que: não tendo mais a confusão civil-religioso, o catolicismo se reorganizasse de acordo com seus interesses e não mais com as conveniências político-econômica do Estado. A política católica não esteve restrita ao âmbito político-partidário, mas a um movimento mais amplo que uma pessoa ou instituição pode lançar mão para disseminar sua influência entre as castas, estamentos e classes sociais que envolvem seu cotidiano. Para realizar este objetivo procuraremos demonstrar como o quadro hierárquico do catolicismo no período em questão moveu-se com paciência e destreza em cada região específica.

Logo após ter sido promulgado o texto da Constituição vozes se elevaram pedindo uma revisão imediata, reivindicação ocasionada por vários problemas que se desencadearam durante a República Velha, tais como a fragilidade do pacto federativo, a insuficiência de recursos e a discriminação de Estado para Estado, entre outros (Andrade, 1991). Enquanto o regionalismo – segundo os ideólogos estatistas – ameaçava levar o país ao desmembramento e à decomposição (Fausto: 2006), a estadualização da Igreja se estruturava e formava uma teia de relações entre as dioceses, ia se fortalecendo e alcançando o objetivo de se [re] ligar ao poder que se forjava em cada região

“[Com] a indispensável maturação do corpo social antes da efetivação de reformas ou enxertos institucionais o poder estatal forte é necessário não somente para erradicar os males do passado, cuja força de inércia só pode ser superada por uma cirurgia enérgica, como também para manter sob controle o próprio processo de mudança assegurando a sobrevivência do que porventura existia de bom [...] Trata-se de imprimir forma, de produzir estrutura e diferenciação funcional numa sociedade percebida como amorfa, amebóide [...] estaria assim na dependência de uma influência catalisadora, de uma estrutura estatal.” (Fausto: 2006). O catolicismo no corpo social foi uma influência catalisadora por estar se organizando de forma objetiva e mais consistente do que o poder político naquele contexto onde as dissensões entre os líderes surgiu gradativamente por falta de coesão.

A elite eclesiástica brasileira foi resiliente ao contexto histórico para não perder o terreno conquistado pelo catolicismo no Brasil desde o período colonial, pois o quadro político indicava esta direção a ser seguida, e, foi agindo como o contexto exigia, ou seja, sem deixar escapar a chance de manter uma convivência pacífica com o Estado até a hierarquia do catolicismo se reestruturar e voltar fortalecida ao cenário político nacional no período do Estado Novo.

As oligarquias regionais e o Estado permitiram a reaproximação da hierarquia eclesiástica durante a República Velha, mantendo a influência do catolicismo na sociedade brasileira. Portanto a pesquisa tem demonstrado que a plasticidade do discurso é um fator que contribuiu para a adaptação da hierarquia eclesiástica às mudanças político-sociais que vem ocorrendo no Brasil desde a reestruturação da igreja na República Velha. Assim o catolicismo conseguiu imprimir, mesmo naqueles que não confessam sua fé, certas particularidades pertencentes ao seu credo, e, ainda no século XXI figura entre as instituições de maior credibilidade no conceito dos brasileiros (Instituto Datafolha 18 a 20 de julho de 2001 aponta a credibilidade das instituições no Brasil: as igrejas católica e protestante têm 41% mídia impressa e falada 39% Judiciário 4% Governo Federal 3% Clubes de futebol 2% Congresso Nacional 1% e partidos políticos 0%).

Nota

* Edgar da Silva Gomes. Doutorando em história na PUC-SP, com a pesquisa intitulada *A estadualização da hierarquia eclesiástica no Brasil: política e poder na relação estado - igreja durante a república velha (1889-1930)*, orientador: Fernando Torres Lodoño. E-mail: edgardds@uol.com.br

MILAGRES DE FREI GALVÃO EM VIDA: ALGUNS RELATOS

Bianca Gonçalves de Souza*

Clarividência

Uma menina foi levada à presença de Frei Galvão. No decorrer da conversa, perguntou à ela sobre o que desejava ser. Respondeu que queria ser freira. Frei Antonio a abençoou com carinho e profeticamente lhe confirma a vocação. De fato, aos 19 anos ela ingressa em um Convento.

Levitação

No Mosteiro da Luz há vários testemunhos sobre a capacidade de Frei Galvão tinha de levitar. Dentre eles, há o relato de uma senhora nos seguintes termos: caminhando em plena rua, pôde observar o Frade que se aproximava todo recolhido. Ao se cruzarem, ela exclamou, espantada: “Senhor Padre, vossemecê anda sem pisar no chão?” E o Frei sorriu, saudou e seguiu diante.

Telepercepção

Antigamente, quando os sinos badalavam fora de horário de reza, a comunidade se reunia pois sabia que algo de extraordinário acontecera. Certo dia, os sinos do Mosteiro tocaram e a população atendeu a convocação. Frei Galvão, então já bem idoso, anunciou: “Rebentou em Portugal uma revolução” (talvez a de 1820). E relatou detalhes como se estivesse assistindo a tudo pessoalmente. Semanas depois, chegaram notícias confirmando as visões de Frei Galvão (Canção Nova. Conheça a origem das pílulas e os milagres de frei Galvão. 25/10/2007. Disponível em: <http://noticias.caonova.com/noticia.php?id=243712>. Acesso em 7/5/2008).

Os trechos acima, retirados do *site* da rede Canção Nova (A Comunidade Canção Nova é de cunho religioso católico. Pertence à comunidade o espaço dela, situado no município de Cachoeira Paulista/SP, bem como a rede de televisão com o mesmo nome), são exemplos de algumas narrativas que permaneceram ao longo de mais de dois séculos, e remetem a milagres que teriam sido praticados pelo hoje primeiro santo brasileiro, legitimamente reconhecido pelo Vaticano, Santo Antonio de Sant'Anna Galvão. Ele nasceu no município de Guaratinguetá/SP, no ano de 1739, e faleceu na capital paulista aos 83 anos, em 1822. Desde sua existência, frei Galvão evocava em muitos devotos uma certa devoção, respeito, pelos gestos tidos como santos por ele praticados ou por obras que realizou, como a reconstrução do Mosteiro da Luz, bem como a construção de um outro em Sorocaba/SP.

Filho de uma família de 10 irmãos, os pais eram abastados, tinham uma vida bem assentada na região do vale do rio Paraíba. Sua mãe, dona Isabel, trazia em sua genealogia a descendência de bandeirantes paulistas, o pai, Antonio, era português; ele foi o único a seguir a vida vocacional e desde muito jovem começou a motivar, por suas atitudes e supostos milagres, a fé do povo no fato de que ele, talvez, fosse mais que um padre, mas alguém diferente, tocado por Deus.

Em 1998 ele foi beatificado pela Santa Sé. Com esse gesto da igreja católica, ele passou a ser beato, ou seja, tornou-se possível a devoção a ele nos municípios por onde ele teve atuação, isto é, Guaratinguetá e São Paulo. Com a canonização, em 2007, ele tornou-se santo, podendo ser exposto agora em qualquer altar católico no Brasil e no mundo. Todo esse procedimento de reconhecimento da igreja quanto à santidade de alguém decorre de um processo canônico; o de frei Galvão iniciou-se em 1938-39, parou por quatro vezes. Somente na década de 1980 foi retomado e teve como então postuladora irmã Célia Cadorin, freira com ampla experiência em processos de beatificação e canonização.

Tanto na beatificação, como na canonização, a imprensa apresentou alguns relatos históricos da vida do frei franciscano. Os três anteriores são reproduções de uma memória construída ao longo dos séculos que se passaram. Dessa forma, quando a imprensa publica essas lembranças acaba ela também colaborando para a manutenção da memória do santo. São relatos que não necessariamente tratam de curas ou graças devotadas às pessoas, contudo são narrativas construídas historicamente que apontam para um outro ponto que marca a memória historicizada de Antonio Galvão: ele tinha dons extraordinários.

Então, como no caso dessa matéria do portal eletrônico, salienta-se também que frei Galvão era dotado de dons sobrenaturais, era visionário e levitava, dons que corroboram na construção de uma memória que reforça ainda mais o caráter de que esse homem era alguém especial e diferente dos demais homens e mulheres. E esse é o objetivo da notícia:

proclamar – o que acaba reforçando também – a idéia de que ele era (já dava sinais desde sua existência) alguém excepcional no sentido de suas potencialidades espirituais.

Há relatos de gestos que se tornaram bastante conhecidos, os quais dizem respeito ao tempo em que o frei vivia. Alguns deles são trabalhados nas biografias do santo. Um deles, como conta Thereza Maia (MAIA, op. cit., pp.15-16), sobrinha do frei (descendente direta de um dos 9 irmãos dele), ficou conhecido como o milagre de Potunduba:

Foi por volta de 1810. Capataz de uma monção que vinha de Cuiabá, “abicada à noitinha em Potunduba, à margem do Tietê” (município de Jaú), Manoel Portes, que havia chicoteado em membro de sua flotilha, foi por este mortalmente apunhalado. Sentindo-se perdido, invocou Frei Galvão, para se confessar, tendo as tripulações atônitas, presenciado a chegada do frade àquele local deserto. Aproximando-se do agonizante, ouviu as suas últimas palavras, absolveu-o e desapareceu de relance, deixando a todos estarecidos. Nesse mesmo momento, Frei Galvão, que pregava numa igreja, em São Paulo, interrompera a prática para pedir à assistência que com ele orasse pela salvação da alma de um cristão que, longe dali, estava agonizando. Uma capela memoriza esse episódio, sendo um centro de devoção a Frei Galvão.

É importante destacar o fato de que, apesar de dona Thereza não ter visto um fenômeno como esse, para ela se põe como inquestionável a veracidade do ocorrido. Ela não questiona o milagre, nem os dons sobre-humanos do tio. Ela acredita no que ouviu desde sua infância de seus pais e avós e passa isso como sendo, para ela, uma verdade indubitável.

É uma visão não só permeadas pela sua religiosidade – ela é também católica – mas faz parte de uma memória que é a da sua família, de seus ascendentes, que passaram isso para as gerações seguintes. E ainda aqui se salienta o dom de teletransporte do frei: ele não só foi capaz de atenuar as dores do agonizante, como também se apresentou em dois lugares ao mesmo tempo. Nos trabalhos da beatificação de frei Galvão, volume que trata do processo (CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM. *Canonização do servo de Deus Frei Antonio de Santa’Anna Galvão: fundador mosteiro das irmãs concepcionistas (Recolhimento N. Sra. da Luz)/ Posição sobre vida, virtudes e fama de santidade. Biografia documentada. Vol. II. Roma/Itália; São Paulo, 1993, p. 313), há menção ao feito de Potunduba. Ali cita um jornal, *Correio de Jahú*, em 1900, o feito do frade franciscano.*

No Potunduba existe uma cruz secular em que se apoia uma taboleta de que damos o seguinte clichê, sendo a inscrição que ahi se lê, gravada em alto relevo; ‘este presente lugar dizem q’ ouve um prodígio, do frei Antonio Galvão vindo da Cid.e de São Paulo confessar a Manoel Portes que estava a morte’. Sobre o mysterioso fact.o de que esta lacônica inscrição nos dá noticia refere a seguinte lenda: Manoel Portes, tendo desastradamente recebido profundo golpe de faca, quando com esta picava o matto, recolhera-se à

barraca que armara a alguns passos do rio Tieté, soffrendo grande hemorrhagia. *Sentindo a aproximação da morte manifestára ardente desejo de se confessar a Frei Antonio Galvão, virtuoso ministro de Christo, que achava-se em S. Paulo, afim de receber o perdão e tranquilamente entregar a alma a Deus. Momentos depois enorme tução se fôrma e Manoel Portes sente o seu espirito comunicar-se ao de Frei Galvão.* (Sebastião Teixeira publicou das Oficinas do *Correio de Jahú*, em 1990, capítulo I, 5).

O jornal em questão não afirma nem nega o fato, mas o entende como sendo algo misterioso. Sutilmente, dá a entender que há uma dúvida que possa pairar sobre essa história. E é importante lembrar, como destaca a notícia, que esse local foi marcado com a cruz e pela capela, a fim de identificar onde se deu o milagre (FREITAS, Eliane T. Martins de. *Memória, ritos funerários e canonização populares em dois cemitérios do Rio Grande do Norte*. [Tese de Doutorado]. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Prog. de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, 2006-2). Em seu trabalho sobre o culto a mortos famosos de cemitérios do Rio Grande do Norte, Freitas explica que, no dia de finados, as romarias para tais lugares é intensa. Torna-se um lugar de memória, que ela entende conforme a concepção de Nora (NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*, nº 10. São Paulo, PUC/SP, dez/1993. pp. 7-28), como um monumento que reativa constantemente o presente desse culto ao passado das pessoas que ali estão enterradas. No lugar do suposto milagre, então, se constitui um monumento para, dessa forma, eternizar o acontecido e perenizar a cena que ali se sucedeu.

Tanto as narrativas antigas – como a do jornal – como os quadros expostos na casa do frei, em Guaratinguetá, são elementos que fazem parte do trâmite da construção da biografia desse homem e que contribuem para reforçar um imaginário em torno de uma figura que é construída como sendo alguém especial.

O quadro alusivo ao milagre de Potunduba, por exemplo, registra duas cenas: uma ao lado esquerdo, mostrando a celebração eucarística que o frei realizava em São Paulo. À direita, porém, ele com o convalescente nos braços, rodeado de curiosos. E essa segunda cena é bastante sugestiva na interpretação: o doente se assemelha muito à imagem de um Cristo sofredor: barbas, cabelos longos, vestes brancas. Ou seja, a idéia que o quadro sugere é que Antonio Galvão de França estivesse amparado o próprio Crucificado, antes de ele morrer.

E como essa, outras narrativas de milagres se mantiveram e chegaram até a atualidade pelo auxílio da oralidade ou pela publicidade que adquiriram, como no caso de Potunduba, noticiado em imprensa escrita. Outro milagre que ficou bastante famoso entre os devotos do frei foi o do frango do diabo.

Residia em Itu um escravo liberto que, ficando doente, fez promessa de levar a Frei Galvão “uma vara de frangos” caso sarasse, o que de fato ocorreu. Por essa razão, amarrando as aves em uma vara, pôs-se a caminho. Aconteceu que, no meio da jornada, três frangos lhe escaparam. Recolheu facilmente dois. O terceiro, um “carijó”, fugiu velozmente, irritando o velho, que gritou impaciente: - “Volta, frango do diabo!” Nesse momento, entrando em uma moita de espinhos, o frango se deixou apanhar. Após a caminhada, o liberto foi alegremente entregar seu presente ao Frade, que aceitou todas as aves, menos a “carijó”: -“Porque este frango, já o deste ao diabo!” (MAIA, op. cit., p. 16).

Nesse exemplo, também reproduzido na biografia de dona Thereza Maia, não se vê propriamente a descrição de um milagre, e sim um sinal de clarividência. Mais se assemelha a cena a uma adivinhação por parte de Santo Antonio de Sant’ Anna Galvão. Dona Thereza não é a milagrada – ou seja, alguém se define como sendo agraciada por um milagre que a tornaria devoto dele -, é descendente dos irmãos do frei, mas como é ela quem narra o fato, é perceptível em sua forma de ver os atos do tio santo como sendo todos eles provas, evidências da santidade desse homem que apesar de ela não ter conhecido, lhe é tão familiar pelas histórias que ouviu a vida toda e que hoje reconta.

Em momento algum, por sua formação cristã e pela história de sua família, veria ela esse fenômeno como uma simples adivinhação, ou como coincidência até. Para ela, a cena do diabo do frango é prova de que frei Galvão era perspicaz quanto ao demônio e jamais se aliaria a esse, mesmo que por um gesto tão insignificante quanto ganhar um frango.

Mas não só pelos seus dons sobre-humanos se destacou o frei, ele também era visto como um indivíduo capaz de promover graças e milagres nas pessoas e o mais famoso, provavelmente, é o que se deu juntamente com a criação das pílulas de papel. Esse acontecimento, em especial, para Santos (SANTOS, Armando A. dos. *Frei Galvão: o primeiro santo brasileiro*. São Paulo, Petrus, 2007, p. 69) e para dona Thereza Mais implica, na verdade, em duas graças.

Certo dia, Frei Galvão foi procurado por um senhor muito aflito, porque sua mulher estava em trabalho de parto e em perigo de perder a vida. Frei Galvão escreveu em três papelinhos o versículo do Ofício da Santíssima Virgem: Post partum Virgo Inviolata permansisti: Dei Genitrix intercede pro nobis (Depois do parto, ó Virgem, permaneces-tes intacta: Mãe de Deus, intercedei por nós). Deu-os ao homem, que por sua vez levou-os à esposa. Apenas a mulher ingeriu os papelinhos que Frei Galvão enrolara como uma pílula, a criança nasceu normalmente.

Caso idêntico deu-se com um jovem que se estorcia com dores provocadas por cálculos visicais. Frei Galvão fez outras pílulas semelhantes e deu-as ao moço. Após ingerir os papelinhos, o jovem expeliu os cálculos e ficou curado.

Esta foi a origem dos milagrosos papelinhos, que, desde então, foram muito procurados pelos devotos de Frei Galvão, até hoje o Mosteiro fornece para as pessoas que têm fé na intercessão do Servo de Deus.

O que se manteve ao longo do tempo é que duas pessoas, ao menos, foram socorridas pelo mesmo instrumento, as pílulas de papel. E esse é um objeto inseparável da análise para compreender quem foi Antonio Galvão de França. Tanto dona Thereza, como o biográfico citado, não contestam essa memória, não a debatem, apenas reproduzem isso em seus livros no intuito de fazer dessa memória quase que uma prova da santidade do frei e de sua capacidade de curar os outros. E a partir do momento que uma narrativa como essa é alimentada, reproduzida, reforça a idéia de que o frei de Guaratinguetá era alguém dotado de poderes de cura e de conceder graças.

Evidentemente os santos, que são generosos imitadores de Jesus nas virtudes, também o são no modo de operar os milagres. É bom que essa seja a característica dos milagres, a fim de que fique evidente a ação de Deus: os santos são instrumentos de Deus, o qual é o agente principal (PROJA, Giovanni B. *Imagens, relíquias e bênçãos: os gestos da fé e seu significado*. São Paulo, Ave-Maria, 2007, p. 92).

O milagre é mais do que uma ação: é uma manifestação de Deus Pai para o cristianismo. Os santos, como dito acima, são o instrumento, pois quem promove mesmo o milagre não são eles. É essa conclusão do autor que representa parte da voz da igreja católica no tocante ao assunto. Os santos, na visão do autor, são pessoas que seguiram ou se propuseram a seguir à risca a vida e as obras de Jesus Cristo.

O santo, portanto, é alguém que opera essa relação entre o ser humano, que pede, e Deus, que está acima de todos e dos santos também. Porém, apesar de essa relação ser assim entendida, no momento da descrição do fato quem é enaltecido por suas virtudes é a própria figura do santo, reforçando o fato de que ele foi capaz de promover uma cura. E isso parece ainda mais evidente no caso do frei, pois foi ele quem criou a pílula, é dele a fabricação, o gesto, a feitura da primeira pílula utilizada. A memória que se constrói de santidade é para ele e não para Deus, por assim dizer. Para catecismo da igreja católica:

A graça é antes de tudo e principalmente o dom do Espírito que nos justifica e nos santifica.

Mas a graça compreende igualmente os dons que o Espírito nos concede, para nos associar à sua obra, para nos tornar capazes de colaborar com a salvação dos outros e com o crescimento do corpo de Cristo, a Igreja. São as *graças sacramentais* dons próprios dos diferentes sacramentos. São, além disso, as *graças especiais*, chamada também “carismas”, segundo a palavra grega empregada por S. Paulo e que significa favor, dom gratuito, benefício. Seja qual for seu caráter, às vezes extraordinário, como o dom dos

milagres ou das línguas, os carismas se ordenam à graça santificante e têm como meta o bem comum da Igreja. Aham-se a serviço da caridade, que edifica a Igreja. (...).

Sendo de ordem sobrenatural, *a graça escapa à nossa experiência* e só pode ser conhecida pela fé. Não podemos, portanto, nos basear em nossos sentimentos ou em nossas obras para daí deduzir que estamos justificados e salvos. No entanto, segundo a palavra do Senhor: “É pelos seus frutos que os reconheceréis” (Mt 7,20), a consideração dos benefícios de Deus em nossa vida e na dos santos nos oferece uma garantia de que a graça está operando em nós e nos incita a uma fé sempre maior e a uma atitude de pobreza confiante. (Igreja Católica. (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB). *Catecismo da igreja católica*. São Paulo, Loyola, 1999, pp. 528-529).

Sendo assim, a graça ou o milagre, em face do catolicismo, depende inextricavelmente, da fé, de se crer naquilo que não se vê e não se toca. E o milagre consiste em uma infinita quantidade de acontecimentos e eventos: desde uma cura, até a obtenção de emprego, de pagamento de dívidas, de conseguir algum bem material, como uma casa, por exemplo. Tanto para frei Galvão, como na história de outros santos, são os mais variados tipos que se apresentam. Santa Mônica, por exemplo, teve a graça de conseguir a conversão de seu filho, Santo Agostinho. Santa Edwirges agraciava os endividados, pagando-lhes as dívidas ou pagando a fiança da prisão para libertar os que estavam presos por tal motivo. E assim acaba por surgir um conjunto de santos que atendem as mais variadas necessidades e dores que afligem ao ser humano.

O que se quer colocar aqui é que, talvez seguindo passos de outros cultos antigos – nesse sentido, o sociólogo Stark (STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo, Paulinas, 2006) tenta defender a idéia de que o cristianismo seguiu nos passos de outras religiões, como o paganismo, para se firmar no império romano – os primórdios do cristianismo já valorizavam os personagens ligados à comunidade cristã. Esse mesmo autor utiliza-se de uma discussão a respeito dos primeiros mártires da igreja católica pra mostrar como esses foram importantes para arrebanhar fiéis no paganismo e no judaísmo. E, como os martírios eram feitos em público, a comunidade via, presenciava a coragem daquele homem ou daquela mulher que dava a vida em prol de um ideal.

Hoje, no entanto, a questão do martírio, quiçá, não tenha o mesmo significado que outrora teve. O foco atual é a santidade que um indivíduo demonstra em vida e mediante reconhecimento dessa oficializa-se a sua nova condição. A figura de frei Galvão não se destacou porque foi ele um mártir, no sentido de alguém que se sacrificou em defesa da sua fé, nem mesmo são seus dons sobrenaturais que o tornaram famoso perante o povo. Foi no dia-dia, na sua prática de vida de homem religioso que construiu sua fama, uma

memória que até hoje permeia a vida dos fiéis e essa fama é oriunda especialmente das graças que crê-se que ele tenha concretizado. E essa memória se solidifica na idéia de que ele foi um santo capaz de produzir um remédio para a alma e para o corpo – as pílulas – e edificou-se também no imaginário dos devotos que ele é especialmente atento para com as mulheres grávidas e os doentes, conseqüência provavelmente desse gesto que se deu na invenção das pílulas.

Assim como esses eventos citados há outros que ficaram conhecidos como o milagre do lenço, o dos fiéis e da chuva, o da mulher grávida (MAIA, *op. cit.*; SANTOS, Armando A. dos. *Frei Galvão: o primeiro santo brasileiro*. São Paulo, Petrus Ed., 2007). Todas elas narrativas do tempo em que o frei estava vivo. Foram passadas adiante, sobretudo pela oralidade e quando se agrupam, se condensam em uma memória em torno do frei e acabam por fomentar a formação de um patrimônio do santo e que hoje é mantido com o auxílio da família, dos devotos e da igreja.

A voz, nesse sentido, ainda mais ao tempo do frei – com poucos sujeitos letrados – era uma forma de propagar uma notícia também, de tornar conhecido um fato, uma pessoa e suas atividades. Zumthor (ZUMTHOR, P. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p. 143) já trabalhou a questão da voz nas poesias e nas cantigas medievais. No entanto, ainda hoje e no tempo de frei Galvão, inclusive, ela é importantíssima como uma forma de fazer conhecer alguém ou alguma coisa, sobretudo em uma sociedade de maioria analfabeta.

A voz decerto une; só a escritura distingue eficazmente entre os termos daquilo cuja análise ela permite. No calor das presenças simultâneas em performance, a voz poética não tem outra função nem outro poder senão exaltar essa comunidade, no consentimento ou na resistência.

E no caso em questão, enaltecer o frei. E essas narrativas que se mantiveram compõem uma memória historicizada sobre ele. Vale a pena retomar a lição de Nora ((NORA, *op. cit.*, p. 9) acerca da diferença entre memória e história.

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado.

Buscando diferenciar memória da história, compreende que a primeira é um movimento, algo não acabado, pronto, mas sim em constante diálogo com a realidade, o que

faz dela algo vívido, e não morto, pronto e encerrado. Sujeita a esquecimentos e recordações, multifacetada, é a matéria-prima sobre a qual se volta a história, que a reorganiza, ordena, classifica, para dar-lhe a faceta de uma matéria, agora, refletida, intencional, e com mensagens definidas. Não é, porém, a realidade dos fatos tão radical quanto aponta o autor. História e memória não são tão fragmentadas uma da outra assim. Todavia essa citação é posta aqui para ilustrar que a memória, como sendo um material mais maleável talvez, mais fluido que a história, tem papel de destaque quando se reflete sobre a trajetória de vida de Santo Antonio de Sant'Anna Galvão.

É dessa memória fragmentada que se alimentou os relatos dos primeiros milagres do frei para a formação de uma narrativa histórica. Mas a história, como hoje se nos apresenta, é permeada de relações e disputas, é uma reconstrução de uma memória, não é o próprio acontecimento, é uma reconstrução que, conforme os interesses de um grupo ou de uma comunidade, salienta pontos em detrimento de outros que são esquecidos ou abafados.

Mais do que isso, essa memória é substrato para a formação de um patrimônio que conta quem é o frei. O patrimônio, nesse sentido, é tudo que diga respeito ao frei: não são só as pílulas, mas também os quadros que narram os milagres, os objetos, a casa, o Mosteiro da Luz em São Paulo, a capela e a cruz em Jaú, os artigos de jornal com testemunhos. Como entende Silva (SILVA, Marcos A. da. *História: o prazer em ensino e pesquisa*. São Paulo: Brasiliense, 2003, p. 41):

Sem perder de vista a grande importância dessa esfera edificada, ampliando sugestões contidas em alguns de seus analistas, é necessário incluir no patrimônio histórico outros campos artísticos (...), objetos cotidianos (...), materiais de diferentes arquivos, acervos bibliográficos, falas e práticas de múltiplos agentes sociais.

Essa ampliação não se confunde com a simples diversidade de “objetos” ou “temas” abordados pelos historiadores: está-se diante de fazeres sociais. Para cada material interpretado, há um contato com lutas, acordos, potencialidade, limites.

A história de frei Galvão e seu patrimônio, portanto, são resultado de um fazer social, que revela uma abordagem específica, qual seja, a de que ele era um homem santo, especial, diferente, milagreiro, extraordinário. Outras abordagens, provavelmente, não foram mantidas ou porque o fazer social não permitiu, nas disputas e lutas que se deram no tempo, ou porque o próprio esquecimento se encarregou de as apagar, sufocar, extinguir. Na costura dessa memória historicizada e na manutenção de um patrimônio participaram fortemente essas narrativas da família, da igreja, de devotos, são eles os indivíduos que compõem os sujeitos sociais que dizem quem foi Antonio Galvão de França, e são eles também que, movidos por seus interesses e intenções, por ventura, que retiraram da cena os elementos que não julgaram procedentes de compor esse cenário.

O patrimônio é composto tanto em parte por uma cultural material, como dele pode participar, como ensina Silva, elementos de uma cultura imaterial, como as narrativas. Mas essas também se tornam materiais, quando são registradas e documentadas nos livros, nos quadros, nos testemunhos escritos. Os quadros da casa de frei Galvão, em Guaratiningetá, por exemplo, querem ser documentos aos olhos do visitante, que provam a veracidade da santidade, da vida e da trajetória do frei. Mas, para a história, não pode ser assim. Enquanto memória e como patrimônio material que o são, esses quadros escondem em si intenções, qual sejam, de formar uma compreensão do visitante sobre o frei. Isso porque a história que é contada nesse ambiente da casa, especialmente, é uma história fragmentada.

Por um lado, a história fragmenta e divide o que no original pode ter-se apresentado como inteiro, abstraindo aqui um pequeno detalhe descritivo, lá uma cena memorável. Por outro lado, a história compõe. Integra o que no original pode ter sido divergente, sintetiza diferentes classes de informação e contrapõe diferentes ordens de experiência. Traz o meio-esquecido de volta à vida, de uma forma muito parecida à dos pensamentos oníricos. E cria uma narrativa consecutiva a partir dos fragmentos, impondo ordem no caos e produzindo imagens muito mais claras do que qualquer realidade poderia ser (SAMUEL, Raphael. Teatros de memória. *Revista Projeto História*. Nº 14. São Paulo, PUC-SP: fev/1997. pp. 41-81, p. 45).

Samuel justamente critica essa idéia de que a história nos contaria uma verdade. Ela tem essa capacidade de agregar diferentes elementos, mas isso não quer dizer que sejam correlatos entre si. Na construção do patrimônio de frei Galvão, por exemplo, os quadros expostos na sala da casa dele, tentam passar essa idéia ao visitante, de que se está diante de toda a história do santo, contada por meio da pintura. Porém, há que se perceber que na realidade, provavelmente esses fatos não tenham se dado como uma sucessão cronológica e organizada como está dada na coleção de quadros. E, quiçá, para o próprio frei alguns deles não fossem motivados por forças maiores, como se crê, ali naquele espaço, que seja a motivação dos milagres e cenas extraordinárias. Oxalá para ele alguns desses fossem apenas situações que apontassem sua atuação como religioso, e não como homem santo.

Nesse trecho selecionado, o autor explica que a história então fragmenta e depois reordena o que no original estava dado de outra forma. Ao fazer esse exercício, ela dá uma ordem que não é a mesma do real, do que foi vivido e não foi apreendido. Traz ao presente um algo do passado que estava esquecido, mas para fazê-lo nunca pode recompor o passado como ele foi. E mais que isso, lembra algumas coisas para esquecer outras. Nem os quadros e nem a forma como a exposição deles está montada na casa, recriam verdadeiramente o que foi o ali pintado. Não contam sobre o caos que permeia a realidade, somente

atribuem uma ordem histórica aos fatos representados.

Por exemplo, os quadros que compõem o patrimônio e que materializam a história relatam os milagres atribuídos ao santo ou outros fenômenos extraordinários, como a capacidade que ele teria de levitar. Há cenas da sua vida que não estão ali contadas. Talvez até cenas que pudessem marcá-lo mais como humano, que denotassem sua condição humana. No entanto, a narrativa construída quer documentar um homem santo, só apontando, nesse sentido, cenas que assim corroborem essa idéia a respeito dele.

A oralidade, a história e o patrimônio hoje reforçam o que a igreja católica identifica como elemento indispensável no processo de beatificação, que fama de santidade. Essa fama, a qual os livros biográficos se referem, bem como nos depoimentos das pessoas a ele ligados, não surgiu espontaneamente. Aos olhos da postuladora do processo de frei Galvão a fama de santidade é fruto da fé popular. Quando indagada sobre se ela, irmã Célia, havia entrevistado a família do frei, no tempo da beatificação, ela explicou que:

Irmã Célia: Sim porque a família, mas na beatificação...A dona Thereza responde como testemunha no processo, porque o frei Galvão é uma causa histórica, tem duas coisas também diferentes, a Paulina não é uma causa histórica, é recente, ela morreu em 1942. O frei Galvão morreu em 1822. É uma causa histórica, então não tem sobrevivente, não tem testemunha ocular, então as testemunhas do frei Galvão, no processo, são da continuidade da fama de santidade. É sobre a continuação da fama de santidade. É diferente. Então a gente viu umas quatro irmãs, conhecidos, parentes, de longe, porque de perto não tem mais ninguém, algum advogado, dois padres, um franciscano e outro, umas pessoas leigas assim, né, que visitavam, que iam à missa, né? Umas 10 ou 20 pessoas a gente pegou, né, pra provar que a gente sabe a continuidade da fama de santidade. Ai é diferente, já a madre Paulina não era uma causa histórica, então a madre Paulina é rica porque ela tem testemunhas maravilhosas, e recentes, e sim porque nós ainda temos freira que conviveu com ela.

A minha tia morreu há pouco, ela tinha 98 anos e conheceu, ela entrou com a madre Paulina, tanto que quando ela entrou, ela faz os votos, ela foi escalada pra ser enfermeira, e ela escreve uma cartinha para a madre Paulina e a madre Paulina respondeu. Umas das coisas mais bonitas que eu já...E ela disse assim: “desde que...cuidar dos doentes. Tudo aquilo que se faz aos doentes, Deus o tem como feito a si mesmo. Os doentes são os prediletos de Deus”. Então sabe, são coisas assim, entende? Eu também conheci a Paulina. Pouquinho, porque eu era menina, mas eu vi (Entrevista com a irmã Célia Cadorin, São Paulo, 27/7/2008).

O papel dos familiares no processo é funcionarem como testemunhas da história, justamente dessa que reorganiza a memória conforme lhe convém. E há que se ressaltar que os selecionados eram da família, padres, freis, freiras, gente que ia à missa como ela coloca. Ou seja, os testemunhos colhidos no processo para falar de frei Galvão foram intencionalmente selecionados, talvez, para não conflitarem entre si. Ao que aparenta na fala da irmã Célia, é que se buscava sim, saber da história dele, mas que essa história

fosse direcionada no sentido de explorar os pontos positivos que ela é capaz de aflorar, em detrimento de pontos que pudessem gerar confronto ou discórdia.

O processo de beatificação é ele também parte desse patrimônio erigido. E como tal é produto de uma história que camufla contendas possíveis para amarrar uma reconstrução bem organizada, estruturada e sedimentada em alguns pontos, não em todos, e em especial em pontos que sejam valorosos e reforcem a fama de santo que ele tinha e tem. E a questão que salta é se como ser humano, se Antonio Galvão de França nunca evidenciou fraquezas.

No trabalho de Santos (SANTOS, Armando A. dos. *Frei Galvão: o primeiro santo brasileiro*. São Paulo, Petrus, 2007) é narrada uma passagem a respeito de São Pio X. Quando jovem, fragilizado por causa de uma dor de dente, e provocado por uma de suas irmãs, deu-lhe um tapa no rosto. Após sua morte, essa irmã sua foi testemunha no processo e talvez sem querer deixou escapar o acontecido. Por conta desse tapa na cara de sua adolescência, Pio X quase não foi canonizado. E o que se apreende da experiência cotidiana é que, entre irmãos, crianças e adolescentes, é muito comum discussões, atritos, agressões. Frei Galvão, talvez, não tenha feito isso, mas será que nunca deixou aflorar sua esfera de humanidade, rancores, tristezas, desespero?

Esse relato é interessante, pois faz refletir sobre a história também: ela realmente mata aquilo que não lhe interessa expor. A história de frei Galvão, contada dentro de sua casa, é a de alguém que nunca errou ou pecou. Ou seja, relega-se ao esquecimento sua natureza humana para exaltar, única e exclusivamente, a natureza de santo que os homens lhe atribuíram.

E mister retomar que irmã Célia faz questão de mencionar que isso, ou seja, o processo dele foi diferente do processo da madre Paulina, por exemplo (santa canonizada nos anos de 1990, processo que irmã Célia também postulou), pois esse ainda contou com depoentes vivos, que viveram com a madre. Mais salutares, portanto, aos olhos dela, porque além de ouvirem dizer, as testemunhas viram, conheceram, falaram com a madre, participaram da vida dela, inclusive a postuladora, como diz no final da fala.

Mas ainda assim o fato de ela, inclusive ter vivido com a madre, não faz de seu relato mais afirmativo que o de dona Thereza no processo do frei. Vale sublinhar que, em ambos o caso, se tem um produto, o relato, o testemunho, que é fruto de uma história fragmentada, o que não quer dizer real.

A realidade vivida elas não recontam, senão à maneira como a perceberam e somente a partir dos elementos que elas têm em mãos para extravasar os acontecimentos. São produtores de uma memória historicizada, organizada e fragmentada, produzem suas colchas de retalhos de lembranças que, no conjunto, apenas parecem ser retrato do real, mas não

são.

Dessa forma, o que a postuladora e o corpo de pessoas envolvidas em um processo de beatificação faz é dar espaço para que as testemunhas reconstruam a seu modo a narrativa que refere a fama de santidade. E a fama de santidade é realmente isso: é buscar identificar vozes, falas, clamores que rondam a personalidade e a trajetória de vida de um candidato a santo ou santa, a fama de santidade é a própria história, não a verdade vivida e experimentada pelo santo.

Em 1934, por exemplo, foi feita uma lista com mais de 50.000 assinaturas -encabeçadas pelo pedido de Monsenhor João Batista Martins Ladeira, vigário geral da arquidiocese de São Paulo - que pediam a beatificação de frei Galvão (S. PAULO, AML [Arquivos do Mosteiro da Luz]: Termo de abertura do livro para a coleta de assinaturas dos devotos de Frei Antonio de Sant'Anna Galvão, em vista de sua beatificação: 26 de julho de 1934). O Mosteiro da Luz conserva diversos livros com milhares de assinaturas de fiéis devotos, que solicitam a beatificação de Frei Galvão. O termo do 1º volume iniciado em 1934, escrito por Mons. Martins Ladeira, é uma página que comprova a veneração por Frei Galvão, muito antes de ser aberto o Processo, em 1938. (CONGREGATIO, op. cit., p. 261;271). Fato que quer demonstrar quão ele era popular, a ponto de se conseguir, nessa época, uma expressiva lista de assinaturas. Essa lista ajuda agrega mais positividade à fama, compõe o patrimônio e auxilia na manutenção da história de que Antonio Galvão de França realmente foi um homem santo.

Em síntese, o objetivo de explorar nesse artigo brevemente o que foram os milagres de frei Galvão em vida é para perceber que um santo não é apenas construído com base em relatos de milagres de gente viva, por assim dizer, somente de exames médicos, de decisões políticas e religiosas. No desenvolvimento de um processo canônico, inúmeras pessoas estão envolvidas: no caso selecionado aqui, há descendentes da família Galvão de França, representantes da igreja católica, postuladores, ou seja, uma espécie de advogado, como irmã Célia Cadorin, que é quem redige a biografia do santo a ser enviada à Congregação da causa dos santos, mas especialmente os devotos têm participação ativa no reconhecimento por parte do clero da santidade de algum ser humano.

Alguns desses devotos – os que viveram, ouviram e presenciaram talvez milagres em vida praticados pelo frei franciscano – não vivem mais; todavia no exercício de passar adiante uma experiência vivida ou ouvida, reforçaram a fama de que ele era santo. Porém ele tem devotos, ou melhor, os chamados milagrados, que são indivíduos que se viram em determinadas circunstâncias periclitantes e, no desespero ou por medo, apelam à religiosidade, a fim de obterem uma solução ao problema. Não é mérito discutir o que é milagre ou não, se houve ou não, mas no processo de frei Galvão há dois casos: o primeiro da

menina Daniella, curada de um problema de saúde, motivou a beatificação de frei Galvão, o segundo, Sandra que, por problemas de complicação de gravidez, apelou ao frei, e hoje seu filho Enzo é, por assim dizer, uma prova da ação do frei.

Tudo isso serve para mostrar que, se essas pessoas recorreram a frei Galvão – antes mesmo de ele ser santo – é porque ele já era conhecido como alguém diferente, bondoso, dotado de poderes curativos, concesso de graças e milagres. A eles chegou a história do frei que, com suas pílulas, curou muitas pessoas, acreditaram e se curaram. Independente do que os tenha curado ou liberado de um problema grave, importa aqui que são eles testemunhos hoje vivos, para o catolicismo e para o público devoto, de que, há mais de duzentos anos, frei Galvão é um homem bom, santo, um representante de Deus no meio dos homens.

Notas

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História pela PUC/SP com da tese intitulada *O santo é brasileiro: memória, história, fé e mediação no estudo de santo Antonio de sant'Anna Galvão*, sob orientação da Prof^a Dr^a Maria do Rosário da Cunha Peixoto. E-mail: biancagsouza@yahoo.com.br.

D. PAULO EVARISTO ARNS E AS PASTORAIS SOCIAIS.

Cátia Regina Rodrigues*

O objetivo deste texto é historiar três ações pastorais sociais que foram desenvolvidas na Arquidiocese de São Paulo por iniciativa ou por incentivo de D. Paulo Evaristo Arns, considerando o período de 1970 a 1990. Decidimos pesquisar essas experiências em virtude da grande repercussão de suas atividades dentro e fora de São Paulo, levando a um reconhecimento da CNBB, que passou a integrá-las no conjunto das ações pastorais sociais propostas para todas as dioceses do país.

Mas o que seria uma Pastoral Social? Entendemos que se trata de um serviço oficialmente instituído pelas dioceses com o objetivo fundamental de contribuir com a busca de soluções para problemas vivenciados por pessoas social e economicamente marginalizadas. O desenvolvimento desse serviço específico geralmente ocorre graças à participação ativa de um número expressivo de voluntários em sua maioria católicos.

As considerações da CNBB sobre o objetivo e a missão das Pastorais Sociais podem ser encontradas no livro “A missão da Pastoral Social”. A afirmação da entidade é de que

[...] as Pastorais Sociais têm como objetivo ser presença de serviço na sociedade, desenvolvendo ali atividades concretas que viabilizem a transformação de situações específicas [...]. A missão das Pastorais Sociais passa [...] pelo percurso da organização dos excluídos, pelas mobilizações sociais até o comprometimento político.

Das pastorais sociais existentes na Arquidiocese de São Paulo durante o período de gestão de D. Paulo Arns delimitado em nosso estudo, levantamos informações sobre a Pastoral Carcerária, a Pastoral da Moradia e a Pastoral Operária.

Queremos fazer a ressalva de nossa dificuldade na tentativa de conseguir levantar informações também a respeito de outras Pastorais Sociais. Como não foi possível reunir dados mais precisos sobre a origem e o desenvolvimento de todas as Pastorais Sociais, nos limitamos às três supracitadas.

Observamos que não havia uma preocupação histórica dos primeiros “fundadores” dessas Pastorais de tentar documentar suas atividades e ações. Trabalhando com o material disponível, nossa intenção foi tentar trazer à tona o alcance religioso e sociopolítico das Pastorais Sociais selecionadas.

A Pastoral Operária

O processo de oficialização e estruturação da Pastoral Operária na Arquidiocese de São Paulo começou, em 1970, ainda na gestão de D. Agnelo Rossi. O então cardeal-arcebispo designou, em junho daquele ano, o frei Luís Maria Alves Sartori para coordenar a Pastoral Operária na qual participaram grupos que atuavam no movimento operário e no meio empresarial.

Para os trabalhadores cristãos, no entanto, a data marcante do surgimento da Pastoral Operária é 18 de outubro de 1970. Isso porque, naquela época, vários sindicatos de trabalhadores costumavam reunir-se, anualmente, no mês de outubro, para promover reivindicações coletivas. Waldemar Rossi, um dos fundadores da Pastoral Operária, lembra os motivos da importância da data:

Nesse ano, tivemos também sete ou oito sindicatos que se uniram para reivindicar, sobretudo, o fim do arrocho salarial. Por isso sugerimos a “Missa do Salário Justo”. O cardeal (Agnelo Rossi) fez questão de celebrar a missa e, naturalmente, ficou então instituída a Pastoral Operária naquele dia.

A Pastoral Operária estava criada, mas não havia uma definição clara de sua atuação devido às divergências de interesses entre os grupos integrantes: militantes da Juventude Operária Católica (JOC), da Ação Católica Operária (ACO), participantes da UNICOR, da Frente Nacional do Trabalho (FNT), dos Círculos dos Trabalhadores Cristãos, empresários cristãos, representantes do Instituto Morumbi, da Missão Pedro e Paulo e também dos grupos de comunidades eclesiais de base.

A JOC e a ACO eram movimentos de trabalhadores jovens e adultos católicos; a UNICOR (Unidos Num Só Coração) constituía um movimento de defesa da harmonia de interesses entre empresários e trabalhadores. A entidade denominada FNT congregava operários, religiosos e profissionais liberais cristãos, enquanto os Círculos dos Trabalhadores Cristãos eram instituições leigas de assistência social e educativa. Já o Instituto Morumbi foi criado por incentivo de D. Agnelo Rossi com o objetivo de promover o diálogo entre as classes sociais. Finalmente a Missão Pedro e Paulo se caracterizada por ser um movimento que mantinha ligações com padres operários franceses.

Rossi conta que logo na primeira reunião convocada pelo frei Luís Sartori ficou evidenciado que não haveria possibilidade de um trabalho conjunto, resultando na saída da maioria dos grupos. Ele relata que permaneceram apenas dois grupos – o representante das comunidades e o da UNICOR, que era ligado ao frei Luís Sartori. No entanto, o impasse prosseguiu em relação à orientação dos objetivos da Pastoral Operária. Somente na primeira assembléia realizada, no início de 1972, é que seria finalmente estabelecida a linha prioritária de sua atuação: a de uma “PO classista”, ou seja, que reconhecia “a existência da luta de classes causada pela própria estrutura e natureza do capitalismo”. Rossi conta que D. Paulo Evaristo Arns, presente à reunião, manifestou seu apoio aos trabalhadores, declarando-se favorável à proposta defendida por ele em nome da classe operária.

Com essa tomada de decisão, seria possível definir os objetivos da Pastoral Operária. Ficava estabelecido, portanto, que deveriam ser priorizadas, por exemplo, a formação de militantes operários; a participação nos locais de trabalho, sindicatos e nos bairros; a elaboração de um boletim informativo da Pastoral Operária; e a organização de uma biblioteca com temas de interesse do operariado na Arquidiocese de São Paulo.

A decisão dos militantes da Pastoral Operária de tentar estender suas atividades para locais não-tradicionais para exercer pressão política, talvez possa ser compreendida a partir desta explicação de Rossi:

Desde o começo, nós entendíamos que a luta da classe operária não deveria apenas se travar dentro da empresa, no caso, especificamente dentro das fábricas, ou do sindicato. Ela está presente na vida inteira dos trabalhadores. Eu morava num bairro, Vila Rica (zona leste de São Paulo), onde, na época em que eu me mudei para lá, em fins de 1965, não tinha sequer transporte coletivo, iluminação pública; não tinha rede de esgoto, água canalizada. Essas coisas deveriam ser colocadas. Por quê? Porque revelavam que o poder público ficava extremamente preocupado com os bairros de classe rica, mas não dava a menor “bola” para a periferia.

Ele enfatiza que, desde o começo da fundação da Pastoral Operária, o entendimento entre seus integrantes assentava-se na convicção de que a “luta da classe operária” deveria acontecer em todos os ambientes de convívio dos trabalhadores.

O lançamento do primeiro plano pastoral da Arquidiocese de São Paulo em abril de 1976, com vigência até abril de 1978, seria outro fator a possibilitar maior visibilidade das atividades da Pastoral Operária. O tema “mundo do trabalho” foi escolhido como uma das quatro ações prioritárias pela Igreja de São Paulo (os outros três foram “comunidades eclesiais de base”, “periferia” e “direitos humanos e marginalizados”. Aliás, o tema “mundo do trabalho” seria um item constante nos planos pastorais lançados durante toda a gestão de D. Paulo Evaristo Arns). Integrantes da Pastoral Operária estiveram presentes às reuniões convocadas pela Arquidiocese de São Paulo para discussão e escolha das prioridades pastorais.

Pela explicação de Rossi, a denominação “Pastoral do Mundo do Trabalho” (presente textualmente no documento desse primeiro plano) foi utilizada no lugar de “Pastoral Operária” de maneira proposital, de forma a tentar evitar que um grupo de trabalhadores pudesse sentir-se excluído das atenções da Arquidiocese. Ele afirma que:

Não se queria, digamos, excluir quem defendesse uma linha um pouco diferente da Pastoral Operária. E também se queria passar a seguinte idéia: “Não vamos nunca excluir a possibilidade de trabalhar com empresários cristãos”.

O fato de ser um planejamento de âmbito arquidiocesano significava que as prioridades de ação pastoral deveriam ser consideradas por toda a Igreja de São Paulo, ou seja, ser colocadas em prática em todas as regiões. Com isso, a militância da Pastoral Operária contribuiria para a mobilização de moradores, sobretudo dos bairros mais periféricos da cidade, exigindo das autoridades governamentais, entre outras reivindicações, a ampliação e melhoria de serviços públicos, como saneamento básico, transporte coletivo, hospitais e postos de saúde; além do aumento do número de moradias para a população de baixa renda e da legalização de loteamentos clandestinos.

Sem querer nos alongar sobre acontecimentos já bastante comentados e analisados, queremos apenas recordar a ligação entre a Pastoral Operária e o renascimento do movimento operário durante o período de ‘abertura política’ preconizada pelo governo militar. Muitos dos integrantes da Pastoral Operária passaram a envolver-se ativamente nas sucessivas (e de grande repercussão política) greves deslanchadas, entre 1978 e 1980, por trabalhadores metalúrgicos da região do ABC de São Paulo, onde se concentrava boa parte do parque industrial automobilístico do país.

Além disso, alguns dos mais combativos integrantes da Pastoral Operária também se envolveram em campanhas eleitorais principalmente de sindicatos de trabalhadores metalúrgicos, participando de chapas de oposição. Conforme explica Rossi, essa nova vertente de militância incentivou o surgimento de outros movimentos de oposição sindical, primeiramente em São Paulo e, em seguida, em algumas cidades do país. Todo esse esforço tinha como objetivo fazer com que os sindicatos, até então tutelados pelo Estado, passassem a ser realmente representativos dos interesses do operariado. Porém, as derrotas foram sucessivas, pois, mesmo ganhando as eleições, os candidatos das chapas de oposição muitas vezes foram impedidos de assumir a direção dos sindicatos durante o governo militar.

Com a redemocratização do país, a Pastoral Operária voltou a priorizar a formação de novos militantes, de modo a tentar recompor sua força política, porque muitos dos antigos integrantes partiriam para uma militância político-partidária, passando a fazer parte dos quadros do Partido dos Trabalhadores (PT).

A Pastoral da Moradia

A Pastoral da Moradia como serviço estruturado da Arquidiocese de São Paulo surgiu em 1987, com a promulgação do quinto plano de pastoral da instituição, com vigência de 1987 a 1990. Ficou estabelecido que sua atribuição seria a de “esclarecer e sensibilizar para a realidade da moradia” todas as pessoas, independentemente das religiões que professassem. Além disso, a Pastoral da Moradia estaria voltada, preferencialmente, para o atendimento às pessoas de baixa renda com algum problema relacionado à moradia.

As ações, portanto, seriam dirigidas a moradores de favelas, cortiços, conjuntos habitacionais e prédios de apartamentos; além de moradores de rua e migrantes.

Verifica-se ainda claramente a dimensão política do novo serviço pelas informações contidas no Relatório Quinquenal da Arquidiocese de São Paulo (1985 – 1989):

Isto é realizado para que o povo se organize e assuma uma luta de transformação da política habitacional, a fim de que se obtenham condições dignas de moradia para todos e condições mais fraternas de convivência, necessárias ao desenvolvimento dos valores humanos.

O Relatório citado traz também informações sobre a situação de “crise da moradia” na cidade de São Paulo. Os dados estatísticos, que foram obtidos junto à Prefeitura de São Paulo, revelam um crescimento significativo do número de favelas e cortiços entre os anos de 1968 e 1988. De acordo com o relatório, a proporção de favelados foi de 0,8% da população paulistana em 1968, passando para 4% em 1978 e saltando para 7,8% em 1988. Quanto aos moradores de cortiços, eles aumentaram de 9% da população paulistana em 1975 para 28% em 1988.

Padre Guilherme Reinhard, que foi coordenador da Pastoral da Moradia entre 1991 e 1996, lembra que essa situação de aumento de favelas e cortiços na cidade de São Paulo foi o fator a impulsionar a organização desse novo serviço por parte da Arquidiocese de São Paulo. Ele afirma que:

A partir dessa realidade econômica (ele refere-se ao crescimento do desemprego e à conseqüente piora das condições de vida, principalmente das classes mais pobres do país, ocasionados pela recessão econômica no início dos anos 1980), a Pastoral da Moradia nasceu e foi se estruturando pelas regiões episcopais. Cada uma passou a montar uma pequena equipe para acompanhar favelas e cortiços existentes em sua área. A coordenação arquidiocesana foi formada por representantes de cada região episcopal. Havia reuniões mensais e assembléias anuais para avaliação e planejamento de suas atividades e lutas concretas. Muitas vezes, aprendíamos mais com os fracassos, como nos casos de despejo, do que com as vitórias, porque analisávamos os porquês junto com eles.

Na visão de Evaniza Rodrigues, que foi secretária-executiva da Pastoral da Moradia por dois anos, o novo serviço significou a “costura” de todas ações que vinham sendo desenvolvidas por diferentes movimentos de moradia atuantes nas regiões da Arquidiocese de São Paulo. Ela cita alguns desses movimentos:

[...] na região Ipiranga, existia uma atuação forte de movimentos de favelas, ligados à Igreja católica. No centro, havia os movimentos de cortiços desde 1979. O grande feito, então, foi essa “costura” de ações para a cidade como um todo e que vai se chamar Pastoral da Moradia. E os movimentos de moradia, que existiam pelas regiões, passaram a atuar em conjunto.

Nos primeiros anos de criação da Pastoral da Moradia, as equipes espalhadas pelas regiões da Arquidiocese de São Paulo foram constituídas majoritariamente por moradores dos bairros, que, voluntariamente, ajudavam nos trabalhos de orientação e coordenação de novos grupos de agentes pastorais de moradia. Havia apenas alguns poucos padres e religiosas participando das equipes regionais de Pastoral da Moradia, pois eles tinham dificuldades para conseguir ser liberados de suas funções nas paróquias onde trabalhavam.

Segundo os entrevistados, a multiplicação de novos agentes pastorais a partir de cursos de formação foi uma das prioridades dos integrantes da coordenação da Pastoral da Moradia. Padre Reinhard cita outras ações realizadas:

Visitávamos o povo e suas lideranças, acompanhávamos suas assembléias e reuniões com autoridades. Também foram criados laços com alguns movimentos populares de favelados e encortiçados.

Nesse sentido, Evaniza lembra o episódio sobre o primeiro projeto de lei de iniciativa popular encaminhado pelos movimentos de moradia ao Congresso Nacional, em 1991, propondo mudanças na política habitacional até então vigente no país. Em virtude da mobilização dos movimentos de moradia, o governo sancionaria, em junho de 2005, a lei de criação do Fundo Nacional de Moradia Popular, estabelecendo a concentração de recursos para subsidiar a construção de moradias para população de baixa renda. Segundo relata Evaniza, D. Paulo Evaristo Arns e D. Luciano Mendes de Almeida, que, na época era presidente da CNBB, ajudaram a fazer com que a instituição disseminasse a proposta dos movimentos de moradia por todo o país.

A Pastoral Carcerária

Os primeiros passos rumo à institucionalização de uma Pastoral Carcerária na Arquidiocese de São Paulo ocorreram em 1985. Naquela data, D. Paulo Evaristo Arns decidiria nomear um padre responsável oficialmente pelo serviço de assistência a homens e mulheres presos. A criação da Pastoral Carcerária possibilitou uma organização e ampliação

das atividades, uma mudança de visão sobre o atendimento até então oferecido e uma conscientização sobre as características do sistema carcerário de São Paulo.

A presença de religiosas, sacerdotes e leigos já vinha se intensificando, sobretudo, a partir de 1970, nos três maiores presídios localizados na zona norte da cidade de São Paulo – Casa de Detenção de São Paulo (já extinta), Penitenciária Feminina da Capital e Penitenciária do Estado de São Paulo (antiga unidade prisional masculina onde funciona, desde 2005, a Penitenciária Feminina Sant’Ana). No entanto, as atividades eram realizadas mais pelo empenho particular dos voluntários, sem haver uma metodologia de trabalho e uma articulação entre eles.

Os trabalhos iniciais da Pastoral Carcerária, porém, ficaram mais concentrados na Casa de Detenção, como podemos inferir das informações do Relatório Quinquenal (1985 – 1989) da Arquidiocese de São Paulo. Talvez em virtude de o presídio abrigar a maior população carcerária comparativamente com a de outras unidades prisionais situadas na área da Arquidiocese de São Paulo.

Inicialmente, a equipe foi formada por dezenove agentes pastorais: dois sacerdotes, duas religiosas e dois leigos, trabalhando duas vezes por semana em período integral; e mais dez leigos e três religiosas, exercendo atividades a cada semana ou a cada quinze dias.

Pelas informações do Relatório Quinquenal (1985 – 1989), observa-se que a atuação desses integrantes junto aos presos não se limitou ao aspecto religioso, no sentido de oferecer “conforto” espiritual por meio de visitas, orações ou missas periódicas. Foram empreendidas também ações sócio-educativas, como estudos sobre a Bíblia, aulas de música e teatro e cultivo de hortas comunitárias por presos com doença mental como tratamento terapêutico.

A religiosa e psicóloga Maria Emília Guerra Ferreira foi quem ajudou na realização das primeiras aulas sobre textos bíblicos. Ela começou a atuar, em 1986, na Casa de Detenção a convite do padre Antonio Macedo Silva, o primeiro coordenador da Pastoral Carcerária. Ele era o capelão do presídio. Maria Emília conta que foram os próprios presos que solicitaram o curso:

O padre Macedo celebrava missas nos pavilhões. Ele me chamou para participar das missas. Na hora da homília, ele me cedia a palavra para que eu conversasse sobre os textos bíblicos. Começamos justamente no pavilhão 8. Foi o primeiro pavilhão liberado pela diretoria da Casa de Detenção. Eles pensavam que o padre Macedo iria desistir, porque o pavilhão 8 era o lugar dos presos reincidentes, tido como muito perigoso naquele tempo.

Além dos estudos semanais sobre a Bíblia, a religiosa afirma que depois foram introduzidas as aulas de canto por incentivo do padre Macedo, resultando na formação de grupos de presos, inicialmente os do pavilhão 8, para tocar e cantar durante as missas semanais. A Casa de Detenção formava um conjunto de sete prédios (os pavilhões) de cinco andares cada um. Os pavilhões 2, 4, 5, 7, 8 e 9 para alojamento de presos. No pavilhão 6, funcionava a parte administrativa, a cozinha e a lavanderia. O presídio tinha cerca de 90 mil metros quadrados de área construída.

A iniciativa seria depois estendida aos outros cinco pavilhões onde ficavam alojados os detentos, como lembra Maria Emília:

Os presos dos outros pavilhões passaram a pedir que fossem organizados novos grupos de reflexão bíblica. Eles diziam que também queriam participar. Todo trabalho de reflexão começava antes com um canto. Então, começaram a aparecer vários presos que sabiam tocar. Eram católicos e não-católicos. Não importava a religião que professavam. Passaram a ser momentos de liberdade para eles.

As atividades foram se ampliando com a iniciativa de um grupo de jovens de teatro, que passaram a freqüentar a Casa de Detenção e a ajudar os presos a escrever peças de teatro e apresentá-las para outros detentos. A partir dessa experiência, surgiu a idéia de montar também cursos de redação, teatro e artesanato.

Além dessas ações religiosas e sócio-educativas, os membros da Pastoral Carcerária passaram a analisar e propor soluções para os principais problemas com os quais freqüentemente deparavam-se nas penitenciárias onde mais atuavam (como a Casa de Detenção e a Penitenciária Feminina da Capital), levando-os a tomar posições em defesa dos direitos dos presidiários.

Essa reformulação de objetivos aconteceu a partir de 1988. Nesse ano, D. Paulo Arns nomeou uma nova equipe de coordenação da Pastoral Carcerária, com três pessoas. O padre Antonio Macedo Silva foi substituído por padre Francisco Reardon, que já freqüentava a Casa de Detenção desde 1985 para visitar alguns jovens do bairro de Brasilândia, zona norte de São Paulo, que estavam presos. Na época, Reardon era vigário de uma paróquia localizada neste bairro e decidiu organizar uma equipe de leigos voluntários para visitar semanalmente os jovens, que acabaram integrando-se ao grupo da Pastoral Carcerária.

A irmã Maria Emília explica que o padre Macedo deixou a coordenação da Pastoral Carcerária porque foi designado para assumir outras atividades: “Ele foi nomeado reitor do Seminário da Freguesia do Ó. Além disso, ele também trabalhava numa paróquia”.

Além de Maria Emília, a terceira pessoa integrante da nova equipe de coordenação era o leigo Itamar Bopp Júnior. Ele já atuava na Pastoral Carcerária. Aliás, desde 1976, ele fazia visitas a presos da Casa de Detenção.

Em sua segunda fase, com a nomeação do padre Reardon, o serviço passou por uma reestruturação, o que significou a implementação de novas ações, tanto dirigida para os integrantes da Pastoral Carcerária, quanto para os detentos.

Começaram a ser realizadas reuniões mensais com todos os voluntários para avaliação das atividades implementadas. Além disso, a coordenação passou a preocupar-se mais com a formação de novos agentes de pastoral, com vistas a poder estender as atividades para outras unidades prisionais, mas principalmente garantir a continuidade da existência da Pastoral Carcerária. Vejamos a declaração de Maria Emília:

A Pastoral Carcerária faz muita distinção entre visitas e trabalhos. Há pessoas que vão visitar presos, vão visitar as cadeias. Há outras que vão “trabalhar” com os presos, nas penitenciárias e distritos. Na Pastoral Carcerária, existia uma preocupação de organização de um trabalho, com metodologia, para que tivesse continuidade. Se houvesse mais pessoas para visitar os presos todo dia, toda hora, seria ótimo, porque você, de certa forma, mexe com a estrutura carcerária. Mas o que eu quero dizer é no sentido de uma formação de agentes de pastoral. A irmã Assunção (nome religioso da irmã Maria Isabel Jesus de Oliveira) e eu ficávamos todos os dias da semana, de segunda a segunda, de 9 da manhã até as 6 da tarde na Casa de Detenção, realizando cursos, reuniões e visitas.

Foram também idealizadas ações específicas visando aos presos e suas famílias. No entanto, algumas propostas não tiveram longa duração, como os próprios entrevistados admitem. Havia, por exemplo, uma proposta de ressocialização. O objetivo era incentivar alguns dos ex-presidiários a ter uma oportunidade de trabalho por conta própria. Os entrevistados contam que chegaram a alugar uma casa para que os ex-presos lá se instalassem e pudessem iniciar algum negócio. A experiência, porém, não surtiu os resultados esperados. Na opinião de Itamar, a interrupção do projeto deveu-se ao pouco interesse demonstrado pelos ex-presos:

Tentamos também um trabalho com os presos egressos. Como eles têm dificuldade para arrumar emprego, imaginamos que eles pudessem trabalhar por conta própria – como pintor, ambulante, alfaiate, carpinteiro, etc. Chegamos a alugar uma casa no Brás (região central de São Paulo), no bairro onde morava a família de um ex-presos. Mas poucos se interessaram pela nossa proposta.

Outras iniciativas, no entanto, foram mais bem-sucedidas. A irmã Maria Emília enfatiza a atuação ativa da Pastoral Carcerária em relação a direitos individuais dos presos, resultando em discussões mais abrangentes sobre o sistema penitenciário do país. Em relação a esse assunto, ela dá o seguinte testemunho:

Mas uma iniciativa que se desenvolveu muito com o padre “Chico” foram os trabalhos da Pastoral Carcerária na parte jurídica. Sempre tivemos muito contato com juizes. Sempre tivemos muito acesso para falar dos descasos com os presos. E a partir de casos particulares, começamos a tratar da questão carcerária. A Pastoral Carcerária teve

influência sobre algumas propostas jurídicas que hoje existem – por exemplo, o direito à visita íntima para as mulheres, o direito à liberdade condicional também para as estrangeiras, e outras.

Em seus dez primeiros anos de funcionamento (de 1985 a 1994), as atividades da Pastoral Carcerária foram estendidas para 84 estabelecimentos prisionais (a maioria distritos policiais) situados na área da Arquidiocese de São Paulo. Nesse período, essas unidades abrigaram um contingente de 15.642 presos. O número de agentes pastorais praticamente dobrou, chegando a 36 voluntários – dos quais, 22 leigos.

Notas

* Mestra em História Social pela FFLCH-USP com a dissertação intitulada *A Arquidiocese de São Paulo na gestão de D. Paulo Evaristo Arns (1970 – 1990)*, sob orientação do prof. Dr. Ulysses Telles Guariba Netto.

E-mail: catia.regina@uol.com.br

A PROPÓSITO DO ESTUDO DA TRAJETÓRIA BIOGRÁFICA COMO POSSIBILIDADE DE COMPREENSÃO HISTÓRICA: APROPRIAÇÕES ECLESIAIS DE UM BISPO EM UMA REGIÃO DE CONFLITOS NO PARANÁ*

Frank Antonio Mezzomo**

I

O objetivo geral na escrituração desse texto é apresentar sinteticamente as motivações pessoais e propriamente acadêmicas, os diálogos teórico-metodológicos na configuração da problemática de pesquisa e as intersecções espaço-temporal como elementos condicionantes do objeto estudado. A pesquisa em pauta tratou de compreender como se construiu a trajetória eclesial de um bispo (Dom Olívio Aurélio Fazza) numa região de fronteiras (Foz do Iguaçu-Brasil/Paraguai/Argentina) marcada por conflitos socioeconômicos que tem seu auge no final da década de 1970 e início de 1980.

Mais que cair nas polaridades político/religioso, sagrado/profano, conservador/progressista para compreender o perfil pastoral do episcopo e, em consequência, os investimentos discursivos em organizar os serviços religiosos da neo-diocese (Foz do Iguaçu/PR), o desafio é realizar uma leitura transversal da problemática, isto é, como as razões de ordem pessoal e institucional são imbricadas e amalgamadas a partir das apropriações realizadas pelo sujeito, neste caso, pelo bispo que tem seu *mundo* cognitivo e axiológico formado no limite de experiências tidas como intimista e espiritualizantes e outras inseridas no calor dos embates políticos e sociais, logo, direcionadas para os desafios do aqui e agora.

II

As questões que envolvem o Oeste do Paraná, sobretudo aquelas ligadas ao processo de colonização, modernização da agricultura, êxodo rural, migração endógena e exógena à região foram, nas últimas duas décadas, temas de pesquisas e estudos desenvolvidos no campo da História, da Geografia, da Sociologia e da Antropologia. Ademais, há uma significativa produção de artigos e ensaios, publicados em livros e periódicos, subven-

cionados pelos poderes públicos e privados, como prefeituras e empresas colonizadas, respectivamente. Nestes casos, a curiosidade intelectual, a abordagem e os objetos eleitos para serem referenciados atendem a perspectiva inerente à lógica do mecenato. Não obstante aos interesses intrínsecos à natureza das pesquisas, percebe-se que aspectos políticos, econômicos e sociais, discutidos freqüentemente em escala local e regional são predominantes, e preteridos aqueles ligados à religião e à cultura. Esses aspectos, quando surgem, em geral apresentam dupla implicação: são apresentados como apêndice de uma suposta causa eficiente ou como ornamento da estrutura social.

Embora panorâmico e abrangente, este diagnóstico inicial permite inserir a perspectiva geral da pesquisa em desenvolvimento, a saber, explorar o viés do campo religioso como possibilidade de conhecimento histórico sem, contudo, negligenciar demais aspectos do mundo social, como as perspectivas e influências provenientes do campo político, econômico e cultural. Na esteira dessa abordagem, estão presentes noções conceituais que acompanham a feitura da produção, seleção e leitura das fontes, o levantamento de hipóteses e as especulações conclusivas sobre o objeto estudado. Sobressaem, em particular, as definições conceituais de campo – neste particular do campo religioso –, de trajetória e de porta-voz do sagrado de Pierre Bourdieu, de *nomos* de Peter Berger, a apropriação/leitura e representação de Roger Chartier, o entendimento, implicação e relevância da concepção heurística da biografia consoante aos apontamentos de Sabina Loriga e, novamente, Chartier.

As demais referências utilizadas, geralmente em sintonia com esta base conceitual, foram providenciais por tornar possível a compreensão de fenômenos relacionados direta ou indiretamente com a pesquisa. A menção é válida para as interpretações, sobretudo, de Pierre Sanchis, Michel Lowy, Kenneth Serbin, Ana Maria Doimo, Zilda Iokoi, Vanilda Paiva e Roberto Romano, ao problematizarem teórica e empiricamente o campo católico brasileiro no que tange às relações de poder, às disputas intra-eclesiásticas, às trocas simbólicas e às (re)composições dos sujeitos do campo religioso. Foram igualmente providenciais como instrumental para se entenderem as aproximações/distanciamentos entre o Estado e a Igreja Católica no Brasil e, finalmente, para explorar com propriedade a problemática dos movimentos sociais, ora expandindo-se e ora arrefecendo-se em confluência ou distanciamento com a mística e a linguagem religiosa. Certamente, estes últimos autores, por meio de seus trabalhos, tornaram as categorias e noções teóricas palatáveis e, conseqüentemente, decisivas para a concepção e a execução desta pesquisa. Destarte, a estrutura do trabalho – desde o recorte temático, passando pela importância e trato dado às fontes, até os périplos temporais – à semelhança da armação de um edifício, deve ser compreendida na configuração desse horizonte teórico-metodológico.

III

Pode-se dizer que duas foram as razões que acompanharam desde a elaboração do projeto até o desenvolvimento da pesquisa. A primeira delas foram referências informais e veiculadas pela mídia impressa e falada de que a diocese de Foz do Iguaçu, entre as demais do Oeste do Paraná – Toledo e Cascavel –, havia assumido a vanguarda na renovação eclesial no que se refere às intervenções sociais. A identificação com o tema e a curiosidade pessoal indicava um problema a ser investigado. A segunda razão, propriamente acadêmica, surgia de uma constatação: os estudos sobre a compreensão regional, ao abordarem a questão da religião católica, mantêm atenção quase exclusiva nos problemas decorrentes do processo de colonização e, não raras vezes, tratam o campo religioso de forma homogênea e unívoca, sem atentar para fissuras e rachaduras eclesiásticas provenientes da auto-compreensão que os porta-vozes do sagrado fazem da Igreja. A busca do entendimento sobre essas duas questões constituiu a força motriz da pesquisa.

Dentro do campo religioso católico, o problema da pesquisa consistiu em compreender como e por quais razões Dom Olívio Aurélio Fazza, primeiro bispo da diocese de Foz do Iguaçu/PR, estruturou pastoralmente aquela Igreja Particular de modo a torná-la conhecida, porque profética em suas posições políticas e intervenções sociais. É possível afirmar que a presença do bispo, como porta-voz do sagrado, catalisa em si o encontro de um significante e de um significado preexistente, podendo agir como força organizadora e mobilizadora no meio social. Não o indivíduo de poderes excepcionais e sim o sujeito, que através de seu discurso ou de sua pessoa, com falas e atitudes, confirma o encontro e a compreensão de uma realidade significativa. Como pergunta-problema, colocou-se: que tipo de energias sociais o bispo está mobilizando na diocese? Quais serviços religiosos são arregimentados e quais preteridos? Nas ações assumidas, é possível perceber as apropriações simbólicas feitas pelo bispo ao longo de sua trajetória biográfica? Quais concepções axiológicas e cognitivas estão sendo invocadas como princípio de orientação sócio-religiosa? Qual é seu entendimento sobre o múnus episcopal e sobre a missão social da Igreja Católica? Essas indagações desenvolvidas no transcórre dos capítulos evidenciam que não são as convicções espirituais em si e desdobramentos afetivos que interessam, nem mesmo a compreensão de todo o seu episcopado. Importa especificar o objeto em análise.

IV

A diocese de Foz do Iguaçu foi criada em 5 de maio de 1978 pela bula “*De Christiani Populi*”, de Paulo VI. Dom Olívio, missionário da Congregação do Verbo Divino, nasceu

em Juiz de Fora em 25 de junho de 1925. Tendo sido ordenado bispo em 12 de agosto de 1978, assumiu a diocese em 26 do mesmo mês e ano. Entregou o cajado de seu governo a Dom Laurindo Guizzardi, em 3 de março de 2002 quando, com 77 anos de idade, tornou-se bispo emérito e permaneceu como vigário geral daquela diocese. No último dia 25 de dezembro, dia em que se comemoram as festividades natalinas, às 12h15min no hospital Costa Cavalcante de Foz do Iguaçu, Dom Olívio vem a falecer com 83 anos de idade, dos quais 30 anos de episcopado e 53 anos de presbiterato.

Como primeiro bispo, teve a função de pensar a estruturação física e pastoral da nova circunscrição. Esse trabalho compreendeu tanto ações acerca da infra-estrutura, como criação e reorganização das capelas e paróquias, construção de seminário, centro de formação e assistência social, quanto a definição das diretrizes pastorais que a diocese tomaria. Nesse último aspecto estão relacionadas atividades que vão desde reunir clero secular e regular, atrair congregações de religiosos e religiosas para os trabalhos educacionais, assistenciais e promocionais, como a formação de uma colegialidade que arregimentasse sintonia e cumplicidade na ação ética e social da diocese.

A indagação que se coloca é: a relação entre bispo, clero e leigos é mediada pela hierarquização ou pelo assembleísmo? Em que medida Dom Olívio imprime um ritmo na diocese de acordo com suas convicções ético-religiosas? O contexto social que encontra é decisivo a ponto de redirecionar seu governo? Como entender a relação de contato entre um agente do sagrado, o bispo, que, nascido em Juiz de Fora e exercido o presbiterato em São Paulo, vem para uma região de tríplice fronteira? Nas polaridades texto e contexto, sujeito e facticidade objetiva, ação individual e ação coletiva, pode-se compreender a ação de Dom Olívio na organização da Igreja de Foz do Iguaçu? Perguntas presentes e problematizadas ao longo desta pesquisa.

É importante ressaltar que os desdobramentos no campo religioso católico no Oeste do Paraná estão inseridos numa realidade com profundas transformações sociais. A Igreja Católica paranaense, desde 1950, busca responder ao desafio de se estruturar fisicamente e empreender uma ação político-religiosa coordenada. Nesse sentido, a primeira diocese do Oeste do Paraná foi criada em 1959 e instalada no ano seguinte, tendo como sede a cidade de Toledo. Dezoito anos mais tarde, em 1978, esta diocese foi subdividida e, a partir de então, a região passa a contar com três sedes episcopais: Toledo e as novas dioceses de Foz do Iguaçu e de Cascavel. Passado pouco mais de um ano, esta última diocese é elevada à categoria de Província Eclesiástica. Certamente, era uma medida administrativa elementar para fazer frente aos novos desafios pastorais em que o crescimento populacional representava apenas um dos aspectos.

Particularmente, a microrregião de Foz do Iguaçu, que a partir de 1978 compreende a área da nova diocese, é marcada por grandes transformações socioeconômicas, entre as quais se podem enumerar: o forte êxodo rural promovido pela mecanização do campo e pela construção da usina hidrelétrica Itaipu binacional quando, com a formação do lago, desaloja mais de quarenta mil pessoas; o processo intenso de migração ao Norte do Brasil e ao Paraguai; crescimento acelerado das cidades que, sem planejamento infra-estrutural, gera um processo agressivo de marginalidade social; esgarçamento das relações sociais sentidas sobremaneira nas pequenas comunidades do interior. No campo político, alguns municípios, além de fazerem parte da região de tríplice fronteira, estão enquadrados na Lei de Segurança Nacional de modo que seus prefeitos, não eleitos democraticamente, são nomeados pelo executivo estadual.

Assim, pode-se dizer que a pesquisa baliza-se temporalmente a partir de finais dos anos de 1970 até meados da década de 1980, quando estão conjugados os seguintes fatores: no campo religioso, encerra-se o período inicial de instalação da diocese e consolidação da proposta pastoral de organização de serviços religiosos voltados para o homem do campo e para o migrante cidadão; no campo socioeconômico, com o fechamento da barragem de Itaipu e formação do lago sobre o Rio Paraná, finda-se o período tenso das indenizações dos desapropriados e diminui drasticamente a oferta de milhares de postos de trabalho para construção da hidrelétrica. No meio rural, o processo da modernização é sacramentado com a diminuição da agricultura familiar e o êxodo para a cidade; no campo político, novas proposições são feitas tendo em vista o período da redemocratização pautada na dinâmica da democracia, do pluripartidarismo e da liberdade dos movimentos sociais. Quer dizer, dentro desse universo de situações vivenciadas é fundamental compreender como o sujeito, neste caso Dom Olívio, lê essa realidade, apropriando-se e interpretando o momento, os interlocutores e o lugar social em que se encontra.

V

A tentativa de compreensão das ações do bispo na diocese de Foz do Iguaçu se apresentava como curiosa. À medida que apregoava discurso de promoção social e criava estratégias de intervenção na realidade, também manifestava simpatia pelos movimentos religiosos de espiritualidade intimista como as Congregações Marianas e os Focolares. Se solidário e ativo com a causa daqueles que tiveram suas propriedades alagadas pela construção da hidrelétrica de Itaipu, também não deixava de manter relações de proximidade com os signatários da binacional. Enquanto os discursos do bispo encampam uma Igreja organizada por meio das comunidades eclesiais de base, no oposto mantém uma fidelidade irrestrita à hierarquia eclesiástica. Esses pares antitéticos, ao menos apresentados

como tais, poderiam ser compreendidos, ao que parece, sobretudo pela análise de alguns aspectos da biografia que não se esgotavam na leitura das fontes produzidas ou referidas sobre o momento estudado. Daí a motivação de explorar a trajetória biográfica de Dom Olívio a fim de entender outros elementos de suas ações. Ao optar por este procedimento metodológico, entende-se que não é a infância pela infância, a formação seminarística por si mesma, a participação como congregado mariano e simpatizante da espiritualidade focolarina, o exercício da profissão como pároco e, na seqüência, como provincial da Sociedade do Verbo Divino que interessam. O objetivo principal é compreender como criou, amalgamou, silenciou e redefiniu experiências que se transfiguram nas posições ocupadas socialmente. Ao explorar sua trajetória biográfica – negociação consciente e inconsciente entre a subjetividade e a objetividade –, foi possível compreender posicionamentos tomados à frente da diocese de Foz do Iguaçu.

VI

A consecução da pesquisa foi possível em função de um profícuo trabalho de campo que se estendeu ao longo dos quatro anos do doutoramento. Além de oportunizar o ajuntamento de inúmeras fontes escritas e iconográficas, foram produzidas diversas entrevistas com líderes de comunidades e religiosas, padres e pastores da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) que tiveram proximidades com o personagem ou com a temática trabalhada. Foram particularmente fundamentais as duas entrevistas realizadas com Dom Olívio, quando dúvidas, acontecimentos e fatos desconhecidos ou pouco explorados pelas fontes escritas foram elucidados. Essas entrevistas também se tornaram úteis para, além das informações adquiridas, ter permitido um contato direto com o objeto principal da pesquisa. Assim, foi possível compreender muito do que as outras fontes mencionavam e, sobretudo, entender aquilo que não é verbalizado pelas fontes escritas, como os silêncios, as evasivas e as manifestações de alegria, espantos, descontentamentos, entre outros. Todos são indícios importantes para compreensão dos fenômenos sociais.

Juntamente com as fontes orais, as escritas foram imprescindíveis para se compor um vasto *corpus* documental e cobrir o personagem e o período estudados. Algumas delas, em particular, destacam-se por apresentarem seqüência temporal e temática e manterem coerência interna. Atendem a este princípio os livros tomos de capelas e paróquias da diocese e todas as atas do Regional Sul II quando, em setembro de 1978, Dom Olívio passa a participar como membro do episcopado paranaense. Igualmente fundamental foi a localização e a leitura das atas da Federação Mariana de Juiz de Fora correspondentes ao período de 1939 a 1943 e o livro tomo da paróquia Nossa Senhora de Lourdes, de

São Paulo, onde exerceu pela única vez a função de pároco. Outras fontes primárias produzidas pelo bispo são de invulgar valor histórico, como a escrituração do livro tomo da diocese e o relatório *Ad Limina* enviado a Roma em maio de 1985. A leitura do jornal da diocese “*Em Um Só Espírito*”, publicado desde junho de 1979, além da seção A Voz do Pastor, escrita pelo bispo, proporcionou um cenário das atividades cotidianas desenvolvidas na diocese. O jornal, em grande parte, faz uma radiografia das opções e explicita os silêncios pastorais.

Embora sem garantias, procurou-se munir de uma vasta série de fontes, de materialidades diferentes, como fotos, entrevistas, textos, mapas, a fim de cobrir o objeto estudado. Todas foram compulsadas criteriosamente a fim de apreender o sentido e significado de suas intencionalidades. Ao falar em fontes históricas, as considerações de Jacques Le Goff são oportunas por considerar o documento como resultado do esforço das sociedades históricas de impor ao futuro, consciente ou inconscientemente, determinada imagem de si próprias. Uma vez existindo por causas humanas, engendrado e recolhido pela memória coletiva, o documento deve ser repensado como uma montagem. Não existe o documento ontologicamente verdadeiro, pois todo documento resulta de uma criação das sociedades. Daí a definição de que todo documento é um monumento, isto é, uma elaboração da memória histórica que deve ser desmontado, demolido, desestruturado a fim de analisar as condições de sua produção. O cruzamento entre opção teórica escolhida e o entendimento sobre a noção de documento estiveram presentes ao longo da pesquisa de campo, no cotejamento das fontes e na escrita do trabalho.

VII

No que se refere ao trabalho que ora se encerra, ficam alguns aprendizados e algumas contribuições para a historiografia regional. Compete destacar a oportunidade em explorar a trajetória biográfica de Dom Olívio como possibilidade heurística para compreender o universo simbólico do personagem e os desdobramentos pastorais quando bispo de Foz do Iguaçu. Feita essa opção, o objetivo foi explorar o papel do indivíduo na construção dos laços sociais, por concentrar em si as características e as interrogações de uma comunidade e se inserir numa rede de relações e problemas de uma época. Essa opção metodológica procurou se afastar da abordagem estruturalista que dilui a função do indivíduo na estrutura social e da tradicional polarização homem versus contexto social, assim como da postura anedótica e puramente cronológica da narrativa das práticas do indivíduo. Como precaução e objetivo da escrita, buscou-se não sucumbir à sedução de perder a história problema em nome de um modismo cuja marca é a facilitação e a superficialidade da pesquisa.

Na mesma linha interpretativa de valorização do papel ativo do sujeito como produtor de sentidos e de apropriações subjetivas do mundo social, esta abordagem buscou entender as experiências vividas e significadas por Dom Olívio. Daqui em diante, e assim se construiu o primeiro capítulo, o desafio foi compreender como se constituiu o *modus vivendi* do sujeito através das instituições doadoras de significados sociais, como a família e as experiências católicas presentes através da Congregação Vicentina, dos Focolares, sobretudo da Congregação Mariana, da leitura, ainda na juventude, dos periódicos confessionais e dos livros do teólogo e bispo Tihamer Toth, da espiritualidade e carisma dos padres missionários do Verbo Divino. Ao trazer em pauta algumas preocupações da Igreja de Juiz de Fora e por extensão as grandes prioridades da Igreja do Brasil de meados do século XX, a maior contribuição desse capítulo consistiu em apresentar e analisar as apropriações, ressignificações e leituras realizadas por Dom Olívio, vazando as objetividades estruturantes, isto é, se assume a austeridade da disciplina e a espiritualidade mariana, relativiza a cruzada contra o comunismo e o protestantismo; se dócil e obediente à hierarquia, acessível e assembleísta na organização da diocese; se, por um lado, formado numa concepção teológica pré-conciliar e simpatizante de movimentos religiosos de espiritualidade intimista, por outro simpático das opções teológico-pastorais definidas em Puebla (1979) e defensor da intervenção social da Igreja. Enfim, ao explorar os indícios da sua trajetória biográfica, foi possível entender, em grande parte, a administração episcopal no processo de instalação e organização da diocese iguaçuense.

VIII

Durante os anos de 1960 a 1970, quando atuou como formador, vigário e, na seqüência, pároco por cinco anos na paróquia Nossa Senhora de Lourdes, bairro Água Rasa, em São Paulo, as atividades desenvolvidas pouco denotaram uma renovação eclesial impulsionada pelo evento do Concílio Vaticano II (1962 – 1965) e mesmo de Medellín (1968). Ao que as evidências apontam é, a partir de meados da década de 1970, quando assume a função de provincial da Congregação Brasil–Centro, correspondente ao estado de São Paulo, que novas preocupações religiosas são assumidas. Este é o problema inicial apresentado no segundo capítulo, que teve como objetivo principal compreender o projeto eclesial *In Uno Spiritu* desenvolvido na diocese de Foz do Iguaçu. A fim de evitar cair no localismo temático e desenvolver análises míopes, buscou-se a todo instante inserir a problemática da diocese dentro do campo católico brasileiro, sobretudo considerando as injunções provenientes do Regional Sul II e os diálogos, no campo político, ocorridos entre Igreja e Estado brasileiro. Mais do que precaução, tal postura é justificada por se entender que compete ao historiador não somente constatar, mas tentar compreender as

diversas imagens, ou a pluralidade de compreensões que a instituição apresenta de si num dado momento histórico.

Todo recurso simbólico como porta-voz do sagrado é utilizado nas visitas pastorais, nos escritos e entrevistas na imprensa escrita e falada, nas Assembléias Diocesanas, entre outros, para construção de um perfil pastoral voltado para o que Dom Olívio entendia ser a missão da Igreja na sua base – evangelizar –, com atenção especial à família, às CEBs e à renovação paroquial, priorizando atuar sobre/com os pobres e jovens. Opção clara, proposta polêmica *intra* e *extra ecclesie*. Entre as contribuições importantes desse capítulo, consta a discussão acerca das dificuldades e disputas, embora às vezes silenciosa, referente ao projeto eclesial. A resposta à pergunta “*Qual o real papel da Igreja?*” certamente não encontra consenso.

A outra questão relevante diz respeito à problematização acerca das CEBs, comumente compreendidas, entre outras características, como gestão democrática dos bens de salvação. O que se pode concluir de imediato é que, ao lado da opção, existia também a necessidade estrutural da diocese, haja vista o escasso número de agentes do sagrado. A diocese, em 1980, contava com vinte e seis padres, dos quais somente dois eram diocesanos. Embora a superfície seja relativamente pequena (6.821,9 km²), a população estimada é de aproximadamente 360 mil habitantes, o que dá uma média 13.846 habitantes por presbítero, uma das maiores médias do Brasil, conforme dados fornecidos pelo Ceris. O número de presbíteros, desde a criação da diocese em 1978, não deixa de compor uma variante significativa na sua organização administrativa e pastoral.

O segundo aspecto fundamental para se compreender a administração e opção pastoral de Dom Olívio é o forte êxodo rural que tornava as capelas e algumas paróquias isoladas e vazias em função da migração. Quer dizer, a rigidez da estrutura física da Igreja centrada nas paróquias, em conjunto com o número de padres, mostravam-se pouco hábeis para uma sociedade que estava em constante movimento. A essa realidade, a frase contida no *Livro-Tombo da Diocese de Foz do Iguaçu*: encontro das pastorais das migrações limítrofes, 3 a 6 de julho de 1979, às pg. 9 é lapidar: “*A mobilidade do mundo contemporâneo deve corresponder a mobilidade da Igreja*”. Nessa frase igualmente está implicada uma mudança de metodologia impulsionada por Dom Olívio.

Antes das CEBs, os grupos de reflexão se expandem sendo desenvolvidos horizontalmente no plano das relações informais, nas linhas e nas diretrizes pastorais. Ainda que agreguem bases ativas no processo de tomada de decisões, dependem da estrutura formal, verticalizada e hierarquizada da instituição católica. Ademais, sem o impulso eclesial, no que tange à sua estrutura organizativa e, sobremaneira, à linguagem simbólica, possivelmente teriam sido seduzidas pela dispersão. Assim, a noção de CEBs em Dom Olívio

deve ser compreendida como tendo no horizonte a hierarquia e jamais separada dela. *“Todos os movimentos em função da CEBs e as CEBs para formar uma unidade na Paróquia a exemplo da unidade Universal da Igreja”*(*Livro Tombo da Paróquia Sagrada Família de Nazaré*: Visita pastoral de Dom Olívio Aurélio Fazza. Ramilândia, 20 a 26 de setembro de 1980). Quer dizer, descentralizar alguns serviços, sim; sem, contudo, acabar com a estrutura paroquial.

IX

Finalmente, e aqui a relação com o terceiro e último capítulo, em todos os escritos e entrevistas concedidas, fica patente a sensibilidade social de Dom Olívio e a pouca insistência em relação a questões da moral familiar, como sexualidade, métodos contraceptivos, indissolubilidade matrimonial, entre outras. Se essa opção discursiva demonstra concordância com a Igreja, sua pouca ênfase manifesta igualmente a não prioridade em seu episcopado, embora estivesse falando de uma região de fronteira onde o tráfico e exploração sexual é uma realidade flagrante. É plausível afirmar que na sua atuação há uma afinidade eletiva com aqueles que estão submergidos pelo sistema capitalista. Contudo, são imperceptíveis ações que provocam questionamentos sobre sua legitimidade, senão tão somente contra algumas conseqüências provocadas bastando, para tanto, algumas correções de rumo. De modo, usando noção conceitual de Lowy, pode-se dizer que há afinidade eletiva negativa de Dom Olívio não com o capitalismo enquanto tal, mas com algumas conseqüências decorrentes desse sistema como a marginalidade, a impessoalidade e a exploração socioeconômica.

Importa destacar que as opções pastorais tomadas colocam-no em contato com diferentes grupos sociais cujo prestígio político e econômico é determinante na sociedade oestina. Entretanto, longe da dissidência com esses grupos sociais de opções ideológicas diferentes, Dom Olívio zela pelo convívio na tentativa de não esgarçar as relações de negociações/interlocuções. Com isso, os maiores desafios e, conseqüentemente, suas intervenções direcionam-se na tentativa de minimizar as conseqüências da urbanização acelerada e da modernização do campo que concretamente se revelam pela falência de cooperativas e pela construção da usina hidrelétrica de Itaipu.

As estratégias de ação giram em torno das campanhas incentivando a permanência do homem no campo, serviços de assistência e promoção do migrante (sobretudo na cidade de Foz do Iguaçu), reuniões com cúpula da CNBB e da CEP (Conferência Episcopal do Paraguai) e campanhas com as dioceses limítrofes da tríplice fronteira a fim de tratar do problema da migração e, ao fim, o que veio a ser possivelmente o maior desafio de seu episcopado: as tensas negociações e passeatas com aqueles que foram atingidos e desa-

propriados por ocasião da construção da binacional Itaipu. Nesses cenários de conflitos é correto afirmar, utilizando conceituação weberiana, que junto com Dom Olívio, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e a Comissão Pontifícia Justiça e Paz do Paraná (CPJP/PR) exerceram papel de profetismo ao assumirem o que se convencionou chamar no trabalho de vanguarda da renovação eclesial.

Mais do que elencar fatos da história que poderiam se estender infinitamente, os envolvimento sociais discutidos tornam-se excepcionais porque concentram em si características suficientes para explorar o sentido e significado das ações do sujeito. Ao optar por esta abordagem, abria-se “como que” uma fenda privilegiada para se entender, nos fragmentos de historicidades, a constituição do campo religioso católico da diocese de Foz do Iguaçu sob o ângulo da trajetória biográfica de Dom Olívio.

Notas

* Texto produzido a partir da pesquisa de doutoramento a ser defendida em março de 2009 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob o título: “*Dom Olívio Aurélio Fazza: trajetória eclesial de um bispo em uma região de conflitos*”.

** Professor do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade Estadual de Ciências e Letras de Campo Mourão (FECILCAM), Paraná. E-mail:mailto:frankmezzomo@gmail.com

RESENHAS

NEM TUDO ERA NAGÔ

Cristiano Aparecido de Araújo Cruz*

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, 2007.

Em linhas gerais, *A formação do Candomblé* busca evidenciar a contribuição da cultura jeje na constituição do Candomblé baiano. O autor, a nosso ver, desconstrói a postura hoje hegemônica do dominante nagô dentro do contexto ritual e social do Candomblé nesse Estado. Tese que, como bem demonstra na narrativa, teve a colaboração dos intelectuais que desde finais do século XIX se interessavam pelos estudos sobre as religiões afro-brasileira. Logo, nem tudo era nagô.

Tarefa nada fácil, fruto de uma pesquisa cuidadosa, que durou aproximadamente 7 anos e que consistiu em recuperar a memória histórica de um grupo que, embora esquecido pelos pesquisadores das religiões afro brasileira e pelo próprio povo de santo, contribuiu sobremaneira para o xirê (modo de ser e crer no candomblé) do culto do Candomblé contemporâneo. Para tanto, foi necessário um projeto interdisciplinar, no qual história e antropologia dialogam e revelam que a presente pesquisa é uma inovação nos estudos sobre as religiões afro-brasileira. São escassas as pesquisas que valorizam a importância da cultura jeje no processo de institucionalização do Candomblé. O mais envolvente é que o autor trata do assunto sem sectarismo.

O livro de Parés atende tanto aos leitores já iniciados nos estudos sobre a cultura afro brasileira, ávidos por novas pesquisas sobre o tema, quanto àqueles que ainda não tiveram contato com o assunto. Com uma narrativa consistente e ininterrupta o autor, num primeiro momento nos transporta para a costa oeste africana, para acompanharmos mais de perto como se dava o tráfico infame e percebermos as forçadas migrações internas causadas pelo processo de captura de negros para servirem como escravizados em terras americanas. Em especial, o autor se concentra nos arrabaldes do antigo reino Daomé, atual Benin, e demonstra conhecer de perto os territórios que tiveram seus filhos arrancados pelo tráfico de escravos.

A leitura dos primeiros capítulos leva-nos a imaginar que o Atlântico não existe, pois a toponímia da costa oeste africana, configurada ao sabor dos interesses dos traficantes, homogeneizada como Costa da Mina para se referir aos portos de embarque de negros, é revista pelo autor de forma precisa, como se não fosse um lugar tão distante. Por esse viés, o autor revê a gênese do conceito de nações africanas, como forma de diferenciar o negro cativo, já que este termo “não respondia a critérios políticos ou étnicos prevaletentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas” (Pares, 2007:24)

Utilizando dados demográficos sobre a presença jeje no Recôncavo Baiano e em Salvador, Parés mostra a formação étnica jeje na Bahia dos séculos XVIII e XIX, não simplesmente como uma denominação metaétnica, mas sim como uma identidade multidimensional. Para tanto, se utiliza de documentos históricos como: cartas de alforria, testamentos, escrituras de compra e venda de escravos e recenseamentos. A presença jeje também é vista, nas irmandades católicas, em relação de alteridade com os brancos, crioulos e negros angolas. Irmandades que constituíam grandes espaços de agremiações de escravos não só jeje, como também nagôs e bantos, para usar terminologias mais genéricas, ou no dizer do autor, metaétnica.

A partir das evidências da presença jeje naquela Bahia escravista o autor mostra como os voduns (divindades jejes) estão presentes nas dispersas manifestações sagradas africanas, nos chamados calundus. Interessante notar como o autor constrói uma genealogia do Candomblé baiano, a partir de comparações de práticas sagradas vigentes na África com as experiências religiosas africanas fora da África. São justamente nestas manifestações sagradas ainda não institucionalizadas, sem altares fixos para a prática de oferendas, traço comum no Candomblé contemporâneo, nem uma liturgia organizada, que se encontram os aspectos identitários dos rituais do povo jeje.

Contudo, conforme o autor é justamente a partir da fixação de altares e a práticas de oferendas, aspecto não encontrado também nos calundus e, posteriormente com a organização do culto a diversas divindades, somado à constituição de uma rede de contribuição e conflitos com os demais terreiros; que pode-se falar do surgimento do Candomblé. O que deve-se ressaltar, portanto, é justamente a contribuição jeje na fixação de altares (pejis) dentro do cerimonial sagrado afro-brasileiro, aquilo que o autor vem a denominar de “complexo-altar-oferenda”. Aliado, ao surgimento das demais congregações religiosas afro-brasileiras no século XIX que passam a confraternizar entre si aspectos litúrgicos do candomblé, em Salvador e no Recôncavo, é onde estão as bases para a institucionalização do Candomblé Baiano.

O mais surpreendente de tudo isso foi como o historiador espanhol, que desde 1998 reside em Salvador-BA, utilizou seus documentos de pesquisa - em especial o periódico *Alabama*, sugerido pelo seu colega de departamento na UFBA, João José Reis, para deixar clara a contribuição da cultura jeje na institucionalização do Candomblé no século XIX. A partir do periódico acima citado, que circulou em Salvador entre 1863 e 1900, ele analisa as informações (rastros, pistas, vestígios) que foram grafadas nas “preciosas descrições quase etnográficas das práticas religiosas africanas, em alguns casos presenciadas diretamente pelos próprios jornalistas, que documentam a terminologia africana, nome de líderes e participantes, assim como a localização de diversos candomblés” (Pares,2007:126), para recompor os primeiros momentos do Candomblé dito moderno e ressaltar a contribuição jeje na formação da religiosidade baiana, hoje basicamente preterida em nome da tradição nagô.

Na sua busca pelo que está contido na gênese do Candomblé institucionalizado com a organização do xirê, a necessidade de cargos de Ogã (algo como um “protetor civil da casa”) e um calendário litúrgico estabelecido, com festas públicas e ciclo de obrigações privadas caras aos neófitos, o autor vai dialogando com a bibliografia sobre o tema de forma a se perceber uma conversa harmoniosa e de complementaridade, tanto com autores brasileiros e brasilianistas, quanto com a produção de estrangeiros, em especial autores anglo-saxões. O que temos então é justamente um panorama dos estudos sobre o Candomblé baiano, cuja presença dos jejes, nagôs e bantus são pesadas em justa medida, superando em muito a grande síntese acadêmica sobre o Candomblé baiano elaborada pelo sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974).

Em consonância com sua proposta de mostrar permanências da cultura jeje no universo do Candomblé baiano, Parés propõe e realiza com êxito a elaboração de uma micro-história de dois terreiros jejes: o “Bogum” localizado em Salvador e a Roça de Cima, que posteriormente passará a se chamar “Seja Hundé”, situado na cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano. Sua dinâmica de pesquisa não será diferente, o cruzamento de documentos orais, valiosíssimo, por sinal, com a documentação escrita mostra-se sobremaneira eficaz. A reconstituição histórica dos terreiros estudados remonta-nos a meados do século XIX com a abordagem etimológica dos nomes das referidas casas jejes. Em sua narrativa sujeitos históricos com nomes carismáticos e perfis psicológicos temperamentais, configuram a cena histórica, de forma a levar o leitor a ouvir conversas do historiador com seus informantes, alguns já falecidos, como é o caso de *humbono* Vicente, personagem que corrobora de forma determinante com o pesquisador, contando aquilo que os documentos escritos não podem dizer.

Em continuidade, a narrativa entra no século XX, deixando perceber as dinâmicas internas dos dois terreiros, cujas disputas sucessórias constituíam os momentos mais acirrados de suas histórias. Às vezes estas casas ficavam fechadas anos, devido às disputas pelo poder e também seguindo os costumes da tradição jeje, que impõe certos “dogmas” para a confirmação de uma nova *gaiaku* (termo jeje para designar mãe de santo). As *gaiakus* com pulso de liderança e sabedoria dos segredos dos voduns, não mediam esforços para ampliar, na distribuição de títulos de ogã, a rede de solidariedade na qual se inseria seus terreiros.

Ao terminar a leitura deste instigante livro podemos afirmar que nem tudo era nagô na formação do Candomblé baiano.

Nota

*Mestrando em História pela PUC-SP com a dissertação intitulada *Meu materialismo me limita: o Candomblé de Jorge Amado* sob orientação do Profa. Dra. Vera Lucia Vieira. E-mail: cristiano.clio@hotmail.com

UM SACERDOTE DE IFÁ NA BAHIA OITOCENTISTA

Ênio José da Costa Brito*

REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Lançado, em 2008, *Domingos Sodré: um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, de João José Reis,¹ desvela o “processo de ladinização” do africano Domingos. Nascido em 1797, em Lagos, na Nigéria, escravizado aportou na Bahia na primeira metade do século XIX, em 1815. Seu destino, a fazenda do coronel Francisco Sodré Pereira, em Santo Amaro, no Recôncavo. A presença de inúmeros engenhos na região tornava-a economicamente sólida. Só nos últimos anos do século XIX, a província começou a sentir os reflexos da crise açucareira e das mudanças institucionais que ocorriam no país.

Nesse período, Domingos Sodré, liberto em 1835, já era uma figura importante na capital da província, onde exerceu uma intensa atividade, até a sua morte em 1887. Para acompanhar a dinâmica cultural e religiosa e mais amplamente a sua experiência de vida, Reis optou pelo relato bibliográfico, pois, “é possível fazer dessas histórias pessoais uma estratégia para entender o processo histórico que constituiu o mundo moderno e, em particular, as sociedades plantadas na escravidão que dele brotaram” (REIS, 2008:315)².

Organizado, em sete capítulos, com um rico anexo que possibilita ao leitor um contato com a documentação colonial, o que confere à leitura um sabor todo especial. Inúmeras fotos, em branco e preto, ilustram o texto dando um suporte visual aos relatos. O meticuloso Índice Onomástico facilita a pesquisa

De Onim para Bahia

Em 1882, Domingos, entre outras coisas, declarou no seu testamento ter nascido de pais legítimos, Porfirio Argolo Araújo e de Bárbara de Tal, em Onim, um reino iorubá na África, frequentemente varrido por guerras fratricidas.

Dado as intensas relações comerciais entre o Benim e a Bahia, o destino de muitos cativos dessas guerras iorubas era a cidade de Salvador³. “Ao longo de toda a primeira metade do século XIX, cerca de quatro em cada cinco escravos que saíram dos portos do golfo de Benim desembarcaram na Bahia”(REIS, 2008:58).

Quando Domingos Pereira Sodré chegou no Engenho de Trindade, a Bahia atravessava um momento de prosperidade. Segundo seu testamento, aí foi batizado e recebeu o sobrenome Sodré de seu senhor o Coronel Francisco Sodré. Senhor de muitas terras, engenho e escravos. Domingos viveu na comunidade do engenho, com sua numerosa escravaria até 1836, quando adquiriu a liberdade “do finado Sodré”, a carta de alforria a recebeu de Jerônimo Pereira Sodré, filho do Coronel.

Ao transferir-se para Salvador, “iria enfrentar um ambiente cada vez mais intolerante para com os africanos libertos, o que incluía leis duras de controle da circulação, moradia, emprego, além de impostos especificamente direcionados a esse setor da população da cidade” (REIS, 2008:82).

O ambiente da cidade era fruto em parte do ciclo de revoltas que envolveram a Bahia entre as décadas de 1820 e 1830, a mais importante delas, a Revolta dos Malês, ocorrida na madrugada de 24 a 25 de janeiro de 1835⁴. Após essa revolta, a pressão por parte dos senhores aumentou. Queriam um maior controle, mas não só, desejavam mesmo levar os libertos africanos a retornarem “espontaneamente” à África. A lei nº 9 de maio de 1835 abria esta porta. “No entanto, como outros libertos do seu tempo, Domingos conseguiria superar barreiras legais, contornar engrenagens de dominação e negociar algum espaço de autonomia na terra dos brancos” (REIS, 2008:93).

Domingos Sodré morava havia dezessete anos no sobrado nº 7, na ladeira de Santa Tereza, perto do solar do poeta Antônio de Castro Alves e do convento de Santa Tereza. Esses cortiços urbanos, em geral habitados por Africanos eram vistos como lugares de resistência, autênticos “quilombos”. Habitações que contrastavam com as idéias de modernização da cidade, pautada por noções europeias de higiene social e ocupação do espaço.

Tempo de repressão

Uma prática antiga da polícia da cidade de Salvador, a repressão dos batuques, quase sempre associados ao candomblé, foi retomada pelo chefe de polícia João Antonio de Araújo Freitas Henriques, ao assumir o cargo. Disposto a extirpar as inúmeras práticas culturais de matriz africanas, como o candomblé, a capoeira e o pedir esmola das irmandades deu início a uma série de ações. “Entre o final da década de 1850 e o início de 1860, a Bahia teve alguns chefes de polícia que, diante das crescentes denúncias, adotaram uma

linha dura contra os candomblés. Esses chefes de polícia alimentaram uma espécie de psicologia do medo a que João Henriques deu continuidade”(REIS, 2008:38).

João Henriques, por desconfiar da leniência das autoridades policiais, como o subdelegado Piapitinga e do controle dos escravos pelos senhores, emitiu duas circulares cobrando uma postura mais firme das autoridades policiais (24/04/1862) e dos senhores (23/04/1862) na repressão e no controle dos seus escravos.

“Assim, a prisão de Domingos aconteceu num momento de grande tensão para os líderes, seguidores e clientes do candomblé e de outras práticas religiosas associadas aos africanos”, sublinha Reis (REIS, 2008:52). No dia 25 de julho de 1862, a polícia, comandada pelo subdelegado Pompilio, invadiu a casa, prendendo Domingos Sodré e as pessoas que lá estavam. Entre as pessoas presas encontrava-se Delfina da Conceição-que vivia do comércio ambulante-, com quem o liberto cassaria aos 4 de fevereiro de 1871, na Igreja Católica.

No dia seguinte, 26 de julho, a polícia voltou para revistar cuidadosamente a casa. Na leitura do “Auto de busca e achada”, percebe-se que para o subdelegado, a casa de Domingos Sodré era um “quilombo urbano” no qual se realizavam cerimônias de Candomblé.

O subdelegado encontrou vários objetos rituais como chocalhos de metal, santos de pau (Exu), cutelo cego, espadas e búzios (conchas) considerados como portadores de força mística. “O deus Olokun, senhor do mar, muito popular em Lagos, a terra de Domingos, era especialmente identificado por suas relações míticas e místicas com o uso de contas e conchas” (REIS, 2008:120). Para Reis, os objetos rituais apreendidos na casa do liberto indicam ser ele um babalaô, um sacerdote de Ifã, divindade da adivinhação. Sacerdote importante, a ponto de ser chamado de papai Domingos. Ele prestava serviços nos candomblés estruturados e em casa aconselhando sem chamar muita atenção

O subdelegado encontrou, ainda, numa cômoda de Jacarandá, roupas bordadas com as iniciais D.S(de Domingos Sodré) e D.C (de Delfina Conceição). “Seja qual for a razão daquelas iniciais, elas revelam demarcação de propriedade, e depõem sobre relação pessoal e noção de privacidade raramente registradas nos documentos a respeito do modo de vida africano na Bahia na época”(REIS, 2008:116).

Adivinho e curandeiro

A preparação para exercer a atividade divinatória era longa. Talvez Domingos Sodré tenha iniciado a sua em Lagos. Tanto o método Ifã de adivinhação, como o erindinlogum-com dezesseis búzios-,eram muito utilizados na Bahia oitocentista. Daí o sucesso dos “dadores de ventura” entre os escravizados nagôs. Na diáspora, as práticas divinatórias

ganharam um perfil híbrido ao passarem por transformações, sem, contudo perderem os seus fundamentos rituais. “O sacerdócio de Domingos, se foi como penso, é comparável ao do famoso bababaô baiano Martiniano Eliseu do Bonfim, que na sua juventude fora contemporâneo de Domingos”, afirma Reis (2008:140).

Mesmo sendo permitidas “outras práticas” religiosas, os legisladores não estavam dispostos a tolerar manifestações de cunho afro-brasileiro. “No Brasil imperial, as práticas religiosas de matriz africana existiam numa espécie de limbo jurídico. Não eram consideradas religião pelas autoridades e passíveis de serem toleradas conforme rezava a Constituição” (REIS, 2008:142). Sem respaldo legal, a repressão era legitimada por leis locais, especialmente, pelas posturas municipais.

Domingos Sodré foi preso devido à suspeita de receber objetos roubados para realizar serviços para amansar senhores. Prática presente no mundo luso-atlântico e muito difundida na Bahia, no oitocentos. Certamente, ele fornecia ervas e garrafadas não só para amansar senhores, como para ajudar na obtenção da alforria.

Era também diretor da junta de alforria. As juntas de alforria da Bahia se inspiraram nas esusu, instituição de crédito iorubá, tendo suas especificidades. Domingos Sodré esteve na direção de uma junta de alforria por um bom tempo, o que revela seu prestígio entre os compatriotas. “As juntas africanas de alforria representavam, ao mesmo tempo, um esforço de solidariedade coletiva para muitos, uma oportunidade coletiva para muitos, uma oportunidade de negócio para alguns e uma chance de marretagem para outros” (REIS, 2008:222). Com frequência explodiam brigas entre os afiliados, por problemas financeiros.

Domingos Sodré foi liberado, em 30 de julho de 1862, por ter ficha policial limpa, por ter a proteção de pessoas importantes da sociedade, mas não deixou de ser admoestado a largar o candomblé e ameaçado de deportação. A política de deportação tinha sido implantada após a revolta dos Malês, em 1835. Domingos Sodré tinha consciência da gravidade da ameaça e tinha conhecimento dos casos de Rufo (1855), Grato (1859), Gonçalves Paraiso (1861) e Constança de Araújo (1861) todos do candomblé, todos deportados para a África por serem feiticeiros e “dadores de ventura”.

Os jornais *Alabama* (1869), o *Diário da Bahia* (1862), autoridades civis e religiosas eram unânimes em afirmar que: “Os candomblés continuavam a bater com força e a recrutar novos adeptos, enquanto a campanha repressiva prosseguia” (REIS, 2008:180). Não estava circunscrito só à cidade negra; adeptos brancos freqüentavam por acreditarem nos poderes curadores e divinatórios de seus sacerdotes.

A prisão de Domingos Sodré ocorreu, pois, “sua atuação foi vista como favorável à resistência escrava, daninha à economia escravista e à hegemonia senhorial, estor-

vo à ordem civilizada que a elite educada desejava cultivar em terras baianas” (REIS, 2008:186).

Candomblé e junta, feitiçaria e alforria estavam profundamente interligados na vida do adivinho-curandeiro Domingos Sodré. Ele fora preso sob acusação de ajudar escravos a se libertarem. Certamente, recorria aos jogos de adivinhação para orientá-los. No entanto, as promessas de liberdade passavam pela junta. A alforria era uma peça chave da política de controle paternalista, só rompida com a lei de 28 de setembro de 1871, que possibilitou aos escravos amealhar o seu pecúlio.

Domingos Sodré conciliou a atividade de chefe de uma junta de alforria, com a posse de escravos em épocas diferentes, escravos que foram alforriados ou vendidos ao longo do tempo.⁵ Entre o grupo de libertos que possuíam escravos, ele ocupava uma posição de destaque. Com o fim do tráfico, os pequenos escravistas venderam seus escravos, aproveitando o preço e acompanhando o deslocamento do mercado, passaram a investir em imóveis. “A carreira de Domingos Sodré como chefe de junta é representativa de trajetória dessas instituições africanas, que se formaram como instrumento para superação da escravidão e declinaram com ela” (REIS, 2008:305).

Teia de relações

Domingos Sodré, ao longo de sua vida, fez inúmeras amizades não só com os de sua nação, como com pessoas de outras nações africanas e teceu uma sólida rede de relações entre os brancos. Entre seus amigos africanos encontra-se Manoel Joaquim Ribeiro, que ainda como escravo comerciava com a África e obteve do seu senhor licença para possuir escravos. Era um grande festeiro, para alguns candomblezeiro. Já liberto adquiriu bem de raiz, em nome dos filhos, devido a Lei Provincial nº 9 de 1835, que proibia escravos terem bens de raiz. Morreu rico, aos 90 anos, aos 20 de junho de 1865. Riqueza amealhada graças ao trabalho de seus escravos e escravas.

Outro amigo, o liberto Cipriano José Pinto, candomblezeiro confesso, talvez um sacerdote do bori haussá, dono de um pequeno comércio. Domingos Sodré o acusou de calote, por ter pedido uma boa quantia de dinheiro emprestado e não ter pago. Cipriano teve sua roça invadida e foi preso, em 30 de março de 1853, quando o rumor de uma revolta escrava tinha espalhado o medo por toda a cidade. Aos 8 de agosto de 1854 foi deportado para a Costa da África.

Outro liberto, com o qual tinha uma sociedade, se chamava Antão Pereira Teixeira, “um dos mais afamados feiticeiros da capital”, segundo a crônica da época. Antão Teixeira já conhecido da polícia por ter entrado em litígio com outro escravo a quem emprestara dinheiro para libertar-se. Prática muito comum em Salvador, por sinal uma prática de

matriz africana, a penhora. Preso em 1872, foi expulso em 1875.

“As relações de Domingos Sodré com Manoel Joaquim Ribeiro, Cipriano José Pinto, Antão Teixeira e Mãe Mariquinhas, e outros acusados de feitiçaria sugerem a sua participação numa rede social e religiosa africana” (REIS, 2008: 270). Rede cosmopolita, na qual os libertos, hegemônicos no candomblé oitocentista baiano, trocavam experiências, se ajudavam mutuamente e guardavam muitos segredos.

Domingos Sodré professava o candomblé e o catolicismo. “Ele foi batizado, batizou, casou-se e morreu na Igreja, viveu como católico, embora não somente como tal” (REIS, 2008:282). Casou-se na Igreja, aos 9 de junho de 1850, batizou várias crianças e como membro da Irmandade do Rosário dos Pretos, ao morrer no dia 3 de maio de 1887, aproximadamente com 90 anos, teve um enterro pomposo. O catolicismo professado por Domingos era popular. “Quando a polícia invadiu a casa de Domingos, foram encontrados um rosário de ouro, retratos emoldurados de Santos Católicos a cobrir as paredes da sala, além de um bem cuidado oratório” (REIS, 2008:280).

Ele não mediu esforços para legitimar-se como membro da nação brasileira, teceu relações extra-africanas, utilizou recursos jurídicos da sociedade soteropolitana e deu sinais de aculturação, como ter flores na janela de sua casa e vestir a farda da independência ao ser preso.

Considerações

Em *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, João José Reis convida seus leitores a acompanharem a trajetória de vida de Domingos Sodré, africano, escravizado, liberto, advinho, feitiçeiro, sacerdote nagô e homem de bens. O livro consolida uma perspectiva historiográfica, entre nós, que gradualmente vinha se firmando no bojo da renovação dos estudos historiográficos sobre a escravidão⁶, a de acompanhar trajetórias individuais de escravizados que conseguiram se libertar. Refazer esses percursos marcados pelas mais diversas experiências, reveladoras da vida de ex-escravo, é desafiador, pois, em geral, não deixaram nada escrito sobre si. A pesquisa requer a utilização de fontes diversificadas e cruzamentos de dados. Um dos primeiros textos escritos nesta perspectiva é o de Luiz Mott, *Rosa Egípciana, uma santa africana no Brasil*⁷, o autor trabalha organicamente com esse gênero narrativo, até então pouco explorado pelos historiadores.

Em 1994, Keila Grinberg publicou *Liberata, a lei da ambigüidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*⁸. A autora relata a vida da escrava Liberata, nascida em 1790, que consegue libertar-se em 1814, depois de uma intrincada disputa judicial. Em 1997, o livro *Dom Oba II D'África, o príncipe do povo. Vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*, de Eduardo Silva, resgata a fasci-

nante história de um filho de africanos forros nascido em Lençóis, no sertão da Bahia, por volta de 1845. Nas palavras do autor: o “livro procura recuperar aspectos do cotidiano, ambiência cultural e universo simbólicos prevaletentes entre escravos, libertos e homens livres de cor do Brasil do século XIX, através de um estudo de caso da vida e pensamento do auto-intitulado Dom Oba II D’África (Obá significando ‘REI’ em iorubá), um ‘Tipo de rua’ que viveu na cidade do Rio de Janeiro nas últimas décadas da escravidão e do Império”⁹.

Regina Célia Lima Xavier, em 1996, publica, *A conquista da liberdade. Libertos em Campinas na segunda metade do século XIX*¹⁰, que trilha as mesmas veredas. Xavier reconstrói a história de vida de homens e mulheres que conseguiram libertar-se na região de Campinas. Como Grinberg e Silva empreenderam uma ampla pesquisa consultando inúmeras fontes. Cruzando dados, visualizou a vida de escravos e escravas que viveram o tempo de escravidão e o pós-abolição. Com esta pesquisa, começava-se a romper um paradigma tão presente na historiografia sobre a escravidão, o da separação radical entre estes dois momentos. Em 2008, publica *Religiosidade e escravidão no século XIX: mestre Tito*¹¹. Tito Camargo de Andrade, o mestre Tito, é um centro africano nascido em 1818. Com apenas 11 anos, já era escravo de um dos fazendeiros mais ricos da Vila de São Carlos, na província de São Paulo, Floriano de Camargo Penteado. Diz a autora terminando a apresentação do livro: “Nas páginas que se seguem, o leitor poderá seguir Tito de Camargo e descortinar aspectos muito variados das experiências históricas em Campinas, ao vê-lo transitar entre revoltas e epidemias e ao imaginar seus passos nas ruas a pedir esmolas para a igreja e a irmandade de São Benedito. O percurso de Tito deve conduzir a diferentes dimensões da vida social, não se restringindo a fronteiras preestabelecidas”¹².

Reis, ao acompanhar os passos de Domingos Sodré no Recôncavo e em Salvador, compõe um quadro sócio- político-religioso no interior do qual apresenta sinteticamente informações para a compreensão da sociedade escravista do século XIX. Para Reis, “As biografias de africanos e de seus descendentes permitiram perceber sob um novo ângulo, e de maneira mais humana, o movimento ampla da história, seja do tráfico de escravos, da ascensão e queda da escravidão no Novo Mundo, da reconfiguração do Velho Mundo pela colonização e pelo escravismo, enfim da formação de sociedades, economias e culturas atlânticas. (REIS, 2008:315).

Texto respaldado numa ampla base documental e escrito com elegância. Agrada não só aos especialistas, como a leitores desejosos de conhecer um pouco mais do nosso passado que ainda se reflete tanto no nosso presente.

A vida de Domingos Sodré é narrada como engenho e arte, nas palavras do autor: “a vida de Domingos se desenvolve como parte desse embate cultural e serve como guia

para narrar a história do candomblé na Bahia de seu tempo” (REIS, 2008:19). O leitor ao acompanhar esse sacerdote nagô, não só compreenderá aspectos da cultura africana, como as forças que levaram à sua transformação e o legado que ela nos deixou.

Notas

¹ REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

² Só na década de 1970, a historiografia começou a dar importância aos libertos. Os estudos de Kátia M. de Queiroz Mattoso e Stuart B. Schwartz foram responsáveis por essa valorização. Ver MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. A propósito de Cartas de alforrias – Bahia, 1779-1850. In: *ANAIS DE HISTÓRIA DE ASSIS*, n.4, p.23-52, 1972; SCHWARTZ, Stuart B. The manumission of slaves in colonial Brazil. Bahia, 1684-1745. In: *HISPANIC AMERICAN HISTORICAL REVIEW*, v. 45, n.4, p.603-635, 1974. Artigo traduzido em *ANAIS DE HISTÓRIA*, n.6, p.71- 114, 1974.

³ Entende-se, então, o fato de Obá Osinlokun ter sido uma das primeiras lideranças estrangeiras a reconhecer a independência (Cr. REIS, 2008: 58)

⁴ Para uma visão abrangente da revolta dos malês ver a obra já clássica de REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. A história do levante dos Malês em 1835. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁵ À medida que os libertos ganham espaço nos estudos historiográficos, facetas de suas vidas são reveladas, como, sua presença entre os senhores de escravos. Ver o sugestivo estudo de LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Irani Del Neruda. A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos. In: *CIÊNCIA E CULTURA*, n.32, p.836-841, 1980.

⁶ Para uma visão mais ampla da renovação dos estudos historiográficos ver BRITO, Ênio José da Costa. Historiografia e Escravidão: novos desafios para a história da Igreja, in: *CAMINHOS*, v.4, n.1, p.95-114, jan./jun. 2006.

⁷ MOTT, Luiz. *Rosa Egípciana, uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

⁸ GRINBERG, Keila. *Liberata, a lei da ambigüidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

⁹ SILVA, Eduardo. *Dom Obá D'África, o príncipe do povo*. Vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.11.

¹⁰ XAVIER, Regina Célia Lima. *A conquista da liberdade*. Libertos em Campinas na segunda metade do século XIX. Campinas: CMU/UNICAMP, 1996.

¹¹ XAVIER, Regina Célia Lima, *Religiosidade e escravidão no século XIX: mestre Tito*. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

¹² *Ibidem*, p.31.

DO CAMPO SANTO À NECRÓPOLE

Jane Rodrigueiro*

RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, 392p.

Nesta obra, a autora analisa as transformações no comportamento cultural e social em torno da morte no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. Para identificar as bases das práticas e as expressões do catolicismo diante do fenômeno da morte, Claudia Rodrigues retorna ao século XVIII e recupera a documentação produzida pelo poder eclesiástico os denominados manuais de *bem morrer* e também os testamentos produzidos pelos diversos segmentos da sociedade daquele período.

Nesse contexto, a autora faz uma criteriosa retrospectiva histórica conduzindo o leitor ao percurso histórico e social da morte desde os padrões determinados pela Igreja até a extinção do seu controle com a lei de secularização dos cemitérios implantada na República.

De acordo com a autora, entre o século XVIII e metade do XIX a preocupação pelo cumprimento das obrigações e ensinamentos da Igreja frente ao fenômeno da morte era um fator que permeava o cotidiano dos católicos no Rio de Janeiro. Deste modo, ela explica que a preparação para morrer em paz com a Igreja supunha que os fiéis tivessem o “dever cumprido” como condição para salvação de sua alma das entranhas do purgatório-, situação que se dava por meio do arrependimento, dos testamentos e também dos sacramentos.

Claudia Rodrigues mostra que essas condições faziam parte de um conjunto pedagógico elaborado pela Instituição eclesiástica e tinha como base a preparação para a morte. Preparação esta que se dava através da intercessão dos santos, dos anjos, da Virgem e de Cristo, da contrição, do cumprimento dos sufrágios, e ainda dos bens deixados para Igreja com vista ao preparo do cerimonial fúnebre.

Com a condição hegemônica do poder eclesiástico em torno das representações sociais da morte a pedagogia do medo implantada pela Igreja foi um instrumento eficaz na

construção de uma memória social da morte no Rio de Janeiro em virtude de construir um imaginário naquela sociedade sobre o pensar e o sentir a morte. Assim, a morte era temida entre aquela população e todas as precauções possíveis com o seu preparo deveriam ser realizadas sob a égide de um padrão católico para que se evitasse a surpresa ao morrer e se garantisse a chegada da “hora derradeira”.

A garantia da boa morte segundo revela Rodrigues se dava através da redação dos testamentos, com ela o moribundo realizava os pedidos de intercessão de sua alma, fazia sua profissão de fé católica, determinava a forma de seu cerimonial funerário, realizava os pedidos de sufrágios de sua alma e de outrem, estabelecia legados e doações pias e determinava sobre o destino de seus bens. Diz a autora: “o testamento foi utilizado como um meio de exteriorizar o sentimento religioso e a fé em Deus que diziam ter, a obediência aos preceitos do catolicismo, a crença em seus dogmas” (p.38).

Posteriormente, no início do século XIX com o processo de laicização da sociedade decorrente das idéias iluministas, a autonomia eclesiástica sobre o morrer foi gradativamente sendo fragilizada devido aos constantes questionamentos e críticas da elite intelectual e da sociedade civil acerca do seu controle sobre a morte e fundamentalmente sobre a proibição da Igreja quanto ao enterramento dos acatólicos nos cemitérios públicos, tendo como ponto de partida a transferência dos sepultamentos que tornaram-se distantes das Igrejas e das cidades.

Nesse contexto a obra ressalta que o discurso e atuação dos médico-higienistas foram determinantes na afirmação acerca das enfermidades procedentes da proximidade dos mortos junto aos vivos e na disseminação de políticas públicas preventivas quanto ao controle das patologias como meio de expandir a expectativa de vida entre as pessoas.

Claudia Rodrigues aponta que já na segunda metade do século XIX, diversos segmentos da sociedade civil e estatal, implementavam ações como forma de garantirem o distanciamento da dependência para com a burocracia eclesiástica e da jurisdição da Igreja sobre as instituições sociais que tornavam-se obstáculos aos projetos políticos e econômicos do aparelho Estatal, no entanto, a Igreja ainda assumiria para si o controle social mantendo-se o regime de união entre Estado e Igreja que posteriormente tornou-se cada vez mais conflitante.

Os diversos casos de interdição da Igreja em cemitérios públicos dos não católicos, em torno de 1870, culminaram em um projeto discutido junto a câmara dos deputados e fundamentado pela defesa civil sobre o processo de secularização dos cemitérios cujo teor da lei desvincularia efetivamente a organização e administração da jurisdição eclesiástica passando ser de responsabilidade e competência do município tendo em vista o projeto se tratar da municipalização dos cemitérios. Rodrigues deixa claro que essa

transição administrativa promoveu uma nova concepção de cemitério uma vez que a noção de campo santo passou a dar lugar à noção de necrópole, fato que trouxe alterações culturais na forma de compreender a morte que vista antes na esfera do sagrado passou a ser entendida na esfera material.

Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX) nos fala de um complexo conflito travado entre o direito civil e o eclesiástico com vista ao controle administrativo sobre as instituições sociais no caso específico dos cemitérios. Porém a obra vai além quando demonstra o combate à jurisdição eclesiástica sobre os cemitérios unicamente relacionados a um poderio institucional pela distinção dos espaços uma vez que a Igreja, embora não atuasse mais administrativamente, mantinha o cerimonial religioso. Assim, a obra revela que em nenhum momento o processo de secularização negou o aspecto religioso e tão pouco a vida no além túmulo.

No entanto, fica evidente a preocupação da autora em demonstrar que a secularização alterou consideravelmente as práticas e representações em torno da morte e do morrer. Essas alterações podem ser verificadas nos conteúdos dos testamentos analisados na segunda metade do XIX que comparados aos do XVIII já não continham longos detalhes relativos as preocupações escatológicas e soteriológicas, apresentavam esvaziamento das invocações intercessoras, simplicidade e/ou desaparecimento das menções de sufrágios, e formulações laicas que passaram a substituir as soteriológicas, além das modificações da esfera jurídica que passaram a intermediar a redação dos testamentos.

Rodrigues ressalta que o gradativo desaparecimento do conteúdo escatológico e soteriológico dos testamentos não retiraram dos fiéis a preocupação em torno da morte, diz ela: “as preocupações em torno da morte não desapareceram completamente. Transformaram-se, é claro perdendo parte significativa do temor, mas não deixaram de existir, tendo-se projetado para o interior da vivência religiosa dos fiéis” (p.325).

Para trilhar a redefinição do papel da religiosidade procedente das mudanças das práticas e representações acerca da morte a partir da metade do século XIX, a autora utiliza a categoria de *secularização* compreendendo-a como isoladora da hegemonia religiosa sobre a sociedade à medida que a Igreja enquanto instituição perderia seu poder de intervenção social e também como responsável pelo processo de emancipação cultural, promovendo nos indivíduos maior autonomia religiosa. Outro conceito muito bem utilizado por Rodrigues é o de *laicização* que encontra-se associado aos debates da esfera política, sendo com isso um termo mais restrito sobre as formas de administração civil.

Entre os vários méritos da obra, destaca-se a metodologia utilizada no trabalho com as fontes documentais. Claudia Rodrigues recupera a documentação testamentária, registro de óbitos, fontes jornalísticas, registros civis dos séculos XVIII e XIX e critério-

Jane Rodrigues

samente os analisa, compondo-os em sua obra por meio de fragmentos, tabelas, que não somente ilustram o trabalho, mas demonstram todo o processo da pesquisa por meio da comparação de dados e datas. A obra representa excelente arsenal para os pesquisadores, tornando-se leitura indispensável aqueles que pretendem conhecer a trajetória da história da morte.

Notas

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP. E-mail: janerodrigues@gmail.com

LIBERTAÇÃO DA IDEOLOGIA: A PERSPECTIVA DE ENRIQUE DUSSEL SOBRE A HISTÓRIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Lucelmo Lacerda*

DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação*: Um panorama de seu desenvolvimento. Tradução de Francisco da Rocha Filho, Petrópolis-RJ, Vozes.

Enrique Dussel nasceu na Argentina, em 1934. Entre 1953 e 57 se gradua em filosofia e em 1959 recebe o doutoramento em filosofia pela Universidad Complutense de Madrid, na Espanha. Na década seguinte se doutora em Teologia e História pela Universidade Sorbonne e recebe um título de Estudos da Religião pelo Instituto Católico de Paris.

Em 1968 volta à Argentina e passa a lecionar na Universidad Nacional de Cuyo, lá desenvolve suas reflexões e formula sua teoria da Filosofia da Libertação. Engajado, passa a ser perseguido pela ditadura, em 1973 sofre um atentado à bomba, é expulso da Universidade em que dá aula e seus livros são proibidos por seu caráter marxista.

Dussel então se radica no México, onde passa a lecionar na Universidad Autónoma Metropolitana, unidade de Iztapalapa (1975) e na Universidad Nacional Autónoma de México (1976). Sua reflexão se dá nos campos da História, Teologia e principalmente da Filosofia.

O livro possui três capítulos, o primeiro, *Ideologia e História da Teologia*, em que o autor trata de pontuar como vê a teologia, trabalhando com uma noção de ideologia como falsa consciência, como “representação que na função prática oculta a realidade” (p. 12).

Ao tratar dos primeiros cristãos, demonstra como seus escritos são claramente de-sideologizantes, posto que sua base social era dos estratos sociais desprezados. Mas demonstra como, aos poucos, a Igreja assume o pensamento helenístico e suas formulações encobridoras das contradições sociais, primeiro das estruturas imperiais e depois monárquicas e feudais, chegando, pois, à defesa da democracia liberal.

A partir dessa perspectiva aponta a dificuldade de uma teologia da libertação a partir do centro do capitalismo, uma vez que o mesmo possui uma tendência dificilmente escapável de camuflar as contradições entre centro e periferia, tendendo antes a encarar essa contradição como acidental e circunstancial.

No segundo capítulo, *História da Teologia na América Latina I*, Dussel trabalha as cinco primeiras épocas da teologia do continente latino-americano. Na primeira, desde 1511, denominada *Teologia profética entre a conquista e a evangelização*, aparece, para o autor, como a primeira *Teologia da Libertação* - TL. É em 1511 que Antonio de Montesinos faz seu primeiro discurso profético em defesa dos indígenas, ouvido por Bartolomeu de Las Casas, que converter-se-á a esta causa em 1514.

Para Dussel “Essa conversão profética poderia ser considerada como o nascimento da *teologia da libertação latino-americana*” (p. 26; grifo do original), embora composta também por outros agentes.

Nessa primeira TL não havia um acento acadêmico na formulação, uma vez que não havia centros de estudo na América Latina, mas seu momento político, voltado para a ação era deveras acentuado. Las Casas não só refuta as ideologias de justificação de *guerra justa* contra os indígenas e da escravidão destes como aponta larga justificação de uma *guerra justíssima* dos nativos contra os “conquistadores”.

Lemos, já no primeiro capítulo, a forma de operacionalização do conceito de ideologia por Dussel. Para ele, como dito, a ideologia é o mecanismo de encobrimento das contradições sociais. Toda teologia de desvelamento dessas contradições ele denominará de Teologia da Libertação, ainda que não compreenda os aspectos teológicos que compõem a Teologia da Libertação contemporânea¹. Por outro lado, ele mesmo não aborda as contradições dos “libertadores” que louva, como Las Casas. Nesse sentido, podemos dizer que diante de tão restrito conceito de ideologia, ele próprio se faz ideológico para valorizar a historicidade da Teologia da Libertação.

A segunda época, *A teologia da cristandade colonial (1553-1808)*, é quando surgem os institutos teológicos no continente e uma teologia profundamente ideológica, isto é, encobridora da realidade, chegando, na melhor das hipóteses, a expressões reformistas. A mais avançada posição dessa geração de teólogos é a reflexão teórica sobre a propriedade guarani, que depois irá permitir a formação das reduções paraguaias.

A terceira época, *Segunda Teologia da Libertação. Teologia revolucionária diante da emancipação contra a Espanha e Portugal (desde meados do século XVIII)*. Segundo Dussel “na segunda parte do século XVIII surge *explícita* uma nova *teologia da libertação*. Mas as pessoas que proferem essa teologia são os indígenas, os *criollos* contra seus antigos mestres de cristianismo: contra os espanhóis e portugueses” (p. 34; grifo do original).

Remete-se especificamente a Túpac Amaru e a diversos padres que se juntaram nos esforços de independência. Esforço não somente feito com suor, mas com suas reflexões e suas formulações do propósito independentista na linguagem da fé. A teologia da cris-

tandade, que justificava o poder do Rei, agora se volta contra ele desvelando a exploração que a condição colonial representava.

A quarta época, *A teologia neocolonial na defensiva (até 1930)* é marcada pela aceitação pelo Papa Gregório VI, da emancipação neocolonial, em 1831 e pela crise das oligarquias neocoloniais.

Por um lado, o Concílio Vaticano I e seus teólogos exercem forte influência sobre a Igreja da América Latina, acentuando o processo de romanização e do desenvolvimento de um conservadorismo tradicionalista, agrário, por outro, as elites caminham rumo ao positivismo e, em alguns países, a um anticlericalismo.

A quinta época, *A Teologia da “Nova Cristandade” (desde 1930)*, trata do período do desenvolvimento da Ação Católica e do “Populismo” na América Latina. Teologicamente, a mudança fundamental é de uma postura tradicional-agrária para uma abertura para o *ethos* burguês, construindo uma teologia do desenvolvimento.

A ascensão do populismo em quase todo o continente, para Dussel, representa o fim do liberalismo militante, positivista e abre espaço para uma nova aproximação entre a Igreja e o Estado, e a teologia da Ação Católica legitimou o estado populista.

Para o autor, a justificação do estado populista por parte dessa teologia, fundamenta o dualismo das ordens, a sagrada, de domínio da Igreja e a temporal, de domínio do estado, sem recusa de parceria com a Igreja. A Ação Católica era interclassista (para Dussel, assim exigia o populismo) e sua crítica ao estado era sempre como exigência de poder para a Igreja, no que realmente houve sucesso.

Com a Igreja tendo maiores estruturas, irromperam diversos centros de estudo na América Latina, tais como Bogotá, Lima, Rio de Janeiro, São Paulo, Medellín, Quito, Guatemala, Buenos Aires e Córdoba, entre outros.

Também surgem os movimentos bíblico e litúrgico em todo o mundo, inclusive na América Latina, que desembocarão em modificações da Igreja no Concílio Vaticano II.

O terceiro capítulo, *História da Teologia na América Latina II*, é a descrição da sexta e atual época da teologia, dividida em cinco períodos. No primeiro, *Da Teologia europeia à latino-americana (1959-198)*, há dois fatos fundantes: o primeiro é a Revolução Cubana e o segundo é a convocação do Concílio Vaticano II, que iria modernizar a Igreja Católica, ambos em 1959.

Três linhas avançam: a colegialidade episcopal, gerando uma nova postura nos bispos; a relação dos jovens com a política, na própria Ação Católica (já em crise) e um desenvolvimento de uma nova relação entre fé e política.

O período começa influenciado pela Teologia da Revolução europeia e se junta com a experiência latino-americana. Marcantes foram a aspiração de pobreza pela Igreja e

a experiência classista da Juventude Operária Católica - JOC, para que começasse a se desenvolver uma nova linha teológica autóctone.

Dussel também remonta variados eventos de reflexão teórica teológica, mas antes de discorrer precisamente sobre esse período, o livro passa rapidamente pelas causas do fracasso da Ação Católica, apontando o fim do populismo como o principal deles e fala como esse processo aconteceu em alguns países. Em relação ao Brasil afirma “A derrubada de Vargas no Brasil (que se suicidou por não poder resistir à pressão do embaixador norte-americano)” (p. 51). O autor comete um equívoco pontual, mas significativo, quando trata do Brasil, o que ocorre ainda outras vezes, a primeira, no que tange ao período subsequente, em que o autor lembra o processo de radicalização da Juventude Universitária Católica – JUC, que acabou criando a Ação Popular, que Dussel chama equivocadamente de “um pequeno partido político” (61), quando na verdade se trata de um movimento popular não atrelado à Igreja e de caráter marxista-leninista. E a segunda, na data de eleição que marca a hegemonia da TL na CNBB, a data apontada pelo autor, 1968, para essa eleição, está equivocada, Dom Lorscheider foi eleito somente em 1974.

No segundo período, *Formulação da Teologia da Libertação (1968-1972)*, Dussel vai tratar dos elementos teóricos que contribuem para sistematização da TL. São os principais: a Teoria da Dependência, as concepções pedagógicas de Paulo Freire, incorporadas como prática social no MEB, o método da JOC, ver-julgar-agir e a tese gramsciana da prioridade da ação, isto é, de que reflexão crítica é um momento segundo da teologia, posto que a práxis a ela se antepõe como prioritária.

Começam a surgir várias publicações e eventos que darão os primeiros contornos da TL. A discussão do pobre como povo ou como classe aparece em seu interior, sendo que esta era majoritária, centrando-se na contradição capital\trabalho, enquanto aquela (da qual Dussel comunga) tentava antepor mais a relação dependência\independência, aproximando a burguesia nacional.

O terceiro período, *A Teologia da “Igreja dos Pobres” no cativo e no exílio (1972-1979)*, é aquele em que o autor trabalha o processo de reação à TL em um duplo movimento. Dentro da própria Igreja latino-americana, a XIV Assembléia do Conselho do Episcopado Latino-Americano, com a Eleição de Dom López Trujillo marca um processo de oposição à TL que iria se articular não somente no continente, mas em todo o mundo. Na sociedade, o advento do militarismo marca dura perseguição à TL.

Por outro lado, a Teologia da Libertação também ganha o mundo e organiza-se a Conferência de Teólogos do Terceiro Mundo, que vai expandir a TL a outras realidades do mundo periférico. Do ponto de vista teológico surge uma cristologia inovadora a partir de Leonardo Boff, passando por Jon Sobrino enquanto Clodovis Boff defende sua tese de doutorado que trata especificamente do método para a produção teológica.

Na descrição deste período, Dussel afirma que a Igreja do Brasil, institucionalmente, vai assumir a Teologia da Libertação a partir da eleição de Dom Aloísio Lorscheider como presidente da CNBB.

O quarto período *A Teologia latino-americana diante da revolução centro-americana e os novos ataques (desde 1979)* é aquele marcado pela revolução da Nicarágua, com grande participação de cristãos e a situação explosiva de El Salvador.

Na Igreja aumenta a contradição entre as correntes mais próximas das elites e outras que aprofundam seu compromisso com os pobres. Especial oportunidade de confronto desses contraditórios foi a III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Puebla, México, 1979, em que se deu à chamada *Batalha de Puebla*. Onze anos antes, a II Conferência, em Medellín, Colômbia, havia garantido as posições libertadoras como posições oficiais da Igreja no continente. Mas em Puebla os conservadores contavam com o apoio do Vaticano que interviu proibindo os teólogos libertadores de participar, impedindo discussões e fazendo admoestações públicas à TL.

Parte da Igreja Centro-americano afirma compromisso com a revolução e começa uma orquestração mundial contra a TL, seus principais agentes são o governo dos EUA, especialmente a CIA e o Vaticano.

Do ponto de vista teológico, a principal inovação da TL foi à inclusão teórica de novos explorados como sujeitos da história e da teologia, tais como os negros, as mulheres, os deficientes físicos, os homossexuais, entre outros.

O quinto período *Desde a "Instrução" romana de 1984* é marcado pela ofensiva do Vaticano sobre a Teologia da Libertação, em parceria com os conservadores do continente.

O Vaticano decide condenar a TL através de um de seus ícones, o peruano Gustavo Gutiérrez, através da conferência de bispos de seu país. O intento é frustrado e Roma parte então para condenar Leonardo Boff e utilizam uma estratégia para burlar a CNBB e levar a questão ao Vaticano, onde Boff é inquirido na mesma semana em que foi publicada a *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, condenando veementemente o marxismo como mediação analítica e criticando duramente a TL.

Dussel termina sua obra apontando perspectivas e novos desafios da TL, que acredita ser resistir à ofensiva romana e articular os variados projetos políticos que compõem as mobilizações sociais.

O livro de Dussel deve se entender, não é somente um livro sobre a Teologia da Libertação, mas sim uma obra que participa do processo de construção da Teologia da Libertação e que não nega esse caráter. Se pensarmos em um conceito de ideologia diverso daquele utilizado por Dussel, adotando uma concepção gramsciana, chegamos à

conclusão que o livro ora resenhado é um livro ideológico, instrumento de luta na América Latina, cuja ideologia é a libertação e a partir do projeto liberacionista é vista toda a realidade.

Se, apontamos alguns erros na obra, não é para considerá-la sem valor, mas para afirmar a insuficiente revisão do texto que, por questões pontuais, pode colocar em risco a credibilidade de uma obra de tal importância, resultante de uma séria pesquisa de um grande intelectual.

Nota

* Doutorando no programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP com a tese intitulada *Renovação Carismática Católica e Política Partidária no Brasil* sob orientação do prof. Dr. Eliane Gouveia. E-mail: lucelmo@gmail.com

Os principais aspectos da TL contemporânea são seu caráter e sua leitura crítica estrutural da sociedade.

O ABUSO SEXUAL CONTRA CRIANÇAS E JOVENS: UM PROBLEMA TRANSNACIONAL

Maria Lucia Vieira Violante*

FRAWLEY-O'DEA, Mary Gail. *La perversión del poder – abuso sexual dentro de la Iglesia Católica*. México, Lectorum, 2008, 350p.

Frawley-O'Dea é norte-americana, tem 58 anos, é doutora em psicologia clínica e possui diploma em psicanálise, tendo sido educada dentro da cultura católica irlandesa de Lowell, Massachusetts. Neste livro, *A perversão do poder*,¹ a autora analisa diversos fatores vigentes na sociedade – e não só na americana -, que sustentam e reproduzem o abuso sexual infligido por religiosos – pertencentes ou não à Igreja católica – contra crianças e jovens.

Trabalhou durante vinte e cinco anos com sobreviventes de abuso sexual sofrido na infância – “homens e mulheres que tinham sido violados ou sodomizados, e às vezes até torturados por membros de sua família, vizinhos, mestres ou os pais dos amigos”. Entretanto, com justa razão, considera que o abuso perpetrado por um clérigo é diferente, “seus crimes me pareciam ainda mais perturbadores que as histórias ‘comuns’ de abuso sexual”. Isto porque, via de regra, a criança devotava amor e confiança naquele que dela viria a abusar sexualmente, em nome de seu exclusivo prazer – a meu ver, levado antes pelos impulsos de Tánatos do que de Eros!

A autora denuncia a minimização da gravidade, quando não o descaso, da Igreja católica em relação ao problema do abuso sexual impetrado por clérigos contra crianças e jovens.

Embora reconheça que o abuso sexual de menores ocorre também em outras congregações cristãs e em outras religiões não cristãs – como na Igreja anglicana, nas congregações protestantes, entre rabinos judeus, clérigos islâmicos, monges budistas e dignatários de Hare Krishna -, ela indaga: se assim é, por que nos assombra tanto o escândalo de abuso sexual na Igreja católica?

E então, responde: “Creio que parte da resposta jaz na hipocrisia que esta demonstra. A Igreja católica nos diz que conhece a verdade e que vive a verdade dos princípios

morais que se derivam diretamente de Jesus Cristo. A Igreja é particularmente definitiva e rígida com respeito ao que é moralmente correto nas questões da sexualidade humana. Entretanto, enquanto os papas e outros funcionários falam com autoridade sobre como os seres humanos devem viver eticamente, eles têm presidido um escândalo moral da pior espécie: o abuso sexual de crianças e jovens por parte dos sacerdotes e o acobertamento eclesiástico destes crimes.”

Considerando o abuso sexual como um crime de poder, a autora analisa as relações de poder dentro da estrutura da Igreja, que estariam potencialmente implicadas neste verdadeiro escândalo. Ainda, analisa a falta de sensibilidade pastoral dos bispos e a influência do narcisismo eclesiástico na dinâmica e na conduta do episcopado, declarando que sua intenção é “oferecer estas interpretações como uma possibilidade que se deve levar em conta [...].”

Segundo a autora, se por um lado, os sacerdotes católicos, assim como os homens de outra condição social, têm abusado sexualmente de crianças há séculos, por outro, só recentemente este segredo tem saído à luz pública - devido a forças sociais e culturais internas e externas à Igreja. Desde então, ainda que tenha havido muitas mudanças, também muita coisa permanece igual, pois o ocultamento é a peça-chave do abuso sexual.

Atribui a esse ocultamento o fato de que “alguns perpetradores infundem silêncio, ao sugerir às vítimas que serão culpadas pelo abuso, que serão afastadas de seu lar e levadas a um orfanato ou algo pior”. Relata o caso de um paciente que, na infância, o padre abusador lhe advertiu que se ele contasse a alguém a respeito do sexo oral ao qual era submetido, “Deus o odiaria e ele se queimaria no inferno junto com sua família”. A crença generalizada de que as mulheres são sedutoras e capazes de levar o homem a perder a cabeça leva esses pedófilos a culparem suas vítimas, constatando-se que tal incidência é maior no caso das meninas do que no dos meninos abusados sexualmente.

No meu entender, tal ocultamento do abuso sexual dá-se mais em relação aos outros. Contudo, mais grave do que isso é o desmentido que incide na relação entre o abusador e sua vítima, o que a leva a duvidar de seus próprios anseios e percepções. Este é o caso, conforme relatado pela autora, de um coroinha que, após ajudar o padre a rezar uma missa, este último se posta atrás dele para pretensamente ajudá-lo a tirar a bata. Mas, quando a sobe, com uma das mãos mantém-na sobre o rosto do menino, enquanto que com a outra, abre o zíper de sua própria calça, pressionando seu pênis ereto nas costas dele. Cego pela bata, o menino só pode permanecer em pé, até que o padre, depois de gemer e de inclinar-se mais uma vez em sua direção, o solta – não sem antes passar uma toalha sobre suas costas sujas de esperma, “dizendo-lhe entre dentes que o radiador de vapor havia-lhe feito suar. Dá-lhe umas palmadinhas nas costas e diz-lhe que apague a luz antes de se retirar. Não se menciona absolutamente nada do que acaba de acontecer.”

De acordo com a autora, a maioria dos escritores localiza em 1983 a origem da crise contemporânea da Igreja católica sobre o abuso sexual, ocasião em que surgiram as primeiras acusações contra um padre, na Louisiana, “que é profundamente católica” – ainda que seja o primeiro caso tornado público, o escândalo se repete pelos vinte anos subsequentes. Caso emblemático por ela relatado é o do chamado padre Gilbert Gauthier.

Ele era “o amável pastor da paróquia [...]. Os paroquianos apreciavam sua disposição, empatia em relação aos problemas econômicos e sociais da congregação e sua interação com a juventude paroquial. Passava grande parte de seu tempo livre com os meninos que estavam sob seus cuidados, especialmente os menores, e inclusive os levava regularmente a passar a noite na casa de campo de um dos paroquianos”. Craig, um menino de 9 anos de idade, contou a seus pais que, numa noite, o padre o havia acochado. Comovido, o pai relatou o acontecido a seus filhos maiores, a fim de saber se o mesmo havia sucedido com eles e estes, além de revelarem ao pai que o padre os havia molestado sexualmente, também deram-lhe os nomes de outros meninos. O pai entrou em contato com o advogado da localidade, para averiguar o que deveria fazer. Este chamou o Tribunal Diocesano em Lafayette, Louisiana, falando com o Monsenhor Henri Larroque. O pai do menino e o advogado ficaram surpresos quando este Monsenhor os informou que aquela cidade era a sexta designação do padre, depois que, em 1973, o bispo soubera que ele havia molestado sexualmente algumas crianças. Desde então, simplesmente mudava-se o padre de jurisdição... Mas, desta vez, pressionado pelo advogado e pais dos garotos, o bispo Frey instruiu finalmente o Monsenhor para que destituisse o padre daquela paróquia. Então, vários embaixadores da Igreja começaram a intimidar a família Sagrera e o advogado para que não fossem adiante e que se alguém se machucasse a culpa seria deles. O advogado insinuou ao Monsenhor que poderia abrir um processo contra o padre abusador e a Igreja, e o Monsenhor lembrou-lhe que ele tinha sido um bom estudante católico e que um bom menino católico nunca processaria sua Igreja.

O advogado abriu processo em nome das vítimas de seis famílias. Muito dinheiro rolou das seguradoras da diocese para pôr fim às denúncias, documentos foram arquivados. Entretanto, um escrivão alertou um repórter local e a imprensa começou a investigar o caso. Além do processo civil contra o padre e a diocese, o fiscal do distrito da localidade apresentou denúncias criminais, que incluíam violação e posse de pornografia infantil. Em outubro de 1985, o padre foi sentenciado a vinte anos de prisão; foi liberado após dez anos; não obstante, ao reincidir e abusar de uma criança de 3 anos de idade, foi preso novamente e outra vez posto em liberdade, em 2002, após o que não se soube mais de seu paradeiro.

Frawley-O’dea conclui que “O abuso sexual põe à prova nossa fé na bondade do ser humano. É incômodo imaginar meninas e meninos sendo obrigados a introduzir um pênis

em suas boquinhas sem se sufocar. É desconcertante substituir a realidade de meninas e meninos de 10 ou 11 anos de idade que encontram um língua dentro de sua boca, umas mãos esfregando seu pênis ou clitóris ou um pênis introduzido à força em sua vagina ou em seu reto. É repulsivo imaginar meninos e meninas adolescentes sendo açoitados com álcool, maconha ou filmes pornográficos e depois sendo manipulados, violados ou sodomizados. É ainda mais perturbador imaginar qualquer destas ações ocorrendo em altares, confessionários ou na cama de uma casa paroquial com um crucifixo pendurado sobre a cabeceira.”

Por fim, a autora considera que “o escandaloso é o encobrimento” e que “a tragédia da crise do abuso sexual se torna mais evidente”, quanto mais se reconhece quão vital e efetiva a Igreja católica é para muitas pessoas, no aspecto espiritual, educativo, econômico e social.

Notas

* Psicóloga, Professora Titular do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC/SP. Rua Girassol, 1540 – ap. 32. Vila Madalena – 05433-002. São Paulo/SP. Tel.: 3815-2461. e-mail: mlviolante@terra.com.br

¹ Traduções minhas.

NOTÍCIAS DO PROGRAMA

O *Centro de Documentação e Informação Científica Prof. Casemiro Reis Filho* – CEDIC desenvolveu no primeiro semestre de 2007, através de seu coordenador, a Proa. Dra. Yara Aun Houry, o projeto *Avaliação dos Arquivos da PUC-SP*, desenvolvido junto à Reitoria da PUC-SP, numa proposta de criação de uma Coordenadoria de Patrimônio Cultural e Memória Institucional da Universidade, disponibilizando para pesquisa o acervo de sua produção científica, em suas várias áreas de atuação. O projeto envolve alunos de graduação em História e Ciências Sociais, e desenvolve um diálogo interdisciplinar, também com as Ciências da Informação, propondo-se a produzir referências para a pesquisa. Elaborou e coordenou o subprojeto vinculado a Projeto nacional amplo, coordenado pelo Arquivo Nacional, intitulado “Memórias Reveladas”, que visa disponibilizar acervos sob a guarda de Arquivos públicos e de Instituições de Ensino Superior, através de seus Centros de Documentação. A proposta é de dar tratamento a acervos constituídos durante a ditadura militar e pelas lutas sociais e políticas, desse período, no Brasil. O referido subprojeto destina-se a trabalhar os Arquivos da Ação Católica Brasileira e seus movimentos especializados e do CLAMOR. Participou com outras IES (CEDIC/PUC-SP, CEDEM/UNESP, AEL/UNICAMP) e com a Associação dos Arquivistas de São Paulo, na elaboração do Projeto Seminário Internacional de Arquivos Operários, proposto pela Central Única dos Trabalhadores – CUT e pelo Arquivo Nacional à Associação Latino-Americana de Arquivos (ALA), junto ao Programa de Apoio ao Desenvolvimento de Arquivos Ibero Americanos ADAI). Este Seminário deverá se realizar no segundo semestre de 2008. Este Seminário visa debater propostas e sensibilizar um público específico para a importância desses arquivos na compreensão na construção de dimensões da vida brasileira e na ampliação das pesquisas sobre o tema. Além disto produziu, juntamente com ALMEIDA, P. R. e MACIEL, L.A. (orgs) o livro intitulado *Outras Histórias: Memórias e Linguagens*. (em finalização).

O Núcleo de Estudos de História Social da Cidade da PUC/SP (NEHSC) coordenado pela Prof.a. Dra. Yvone Dias Avelino, através do Grupo de Estudos de História Social da Cidade produziu o livro intitulado *Universidade, Memória e Sociedade*. São Paulo: Ed. Pólo Cultural. (no prelo)

O Núcleo de Estudos de História: Trabalho, Ideologia e Poder (TIPO) é coordenado pelo Prof. Dr. Antonio Rago Filho, do qual participa também a Profª Drª Vera Lúcia Vieira. Antonio Rago produziu o artigo intitulado José Arthur Giannotti e o marxismo brasileiro, publicado no periódico *Herramienta* 35 - Revista de Debate y Crítica Marxista. Buenos Aires.

O Grupo de Pesquisa Poderes na Contemporaneidade: tensões, sociabilidades, sensibilidades nos séculos XIX e XX é coordenado pela Prof. Dra. Maria Odila Leite da Silva Dias e dele fazem parte as professoras Denise Bernuzzi de Sant'Anna e Márcia Mansor D'Alessio. Neste semestre a prof. Maria Odila encaminhou para publicação o livro intitulado *Relembrações na História (Maria Paes de Barros)*. São Paulo: Ed. Alameda. (no prelo). Por sua vez, a Prof. Márcia D'Aléssio produziu os artigos: *Caio Prado Jr. A historiografia na História*, para ser publicado no livro organizado por Adelaide Maria Pereira Gonçalves – Antonio Gilberto Ramos Nogueira (orgs.). *Caio Prado Jr. E o legado do saber fazer histórico*. São Paulo/Fortalezaza: Ed. Brasiliense – Banco do Nordeste. Também o artigo intitulado *Imprensa, História, Historiografia. Algumas observações*, a constar do livro organizado por Antonio Celso Ferreira, Holien Gonçalves Bezerra e Tânia Regina de Luca. *O Historiador e seu tempo*. São Paulo: editora Unesp. (em Programação). além disto enviou para publicação o artigo *A Política no saber e no fazer históricos*. In: NETO, F.F., GANDRA, E. A. e SEBRIAN, R. N. M. (orgs). *Dimensões da política na historiografia*. Campinas: Pontes. (no prelo). A Profª Drª Denise Bernuzzi Sant'Anna, publicou o livro *Cidade das águas. História e usos dos rios, córregos, bicas e chafarizes em São Paulo (1822-1901)*. Ed. Senac, São Paulo e editou os seguintes capítulos de livros: Horizontes visuais do corpo in: GÓMEZ, Zandra Pedraza *Perspectivas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Ed. Universitária. Fugir do próprio rosto in RAGO, Margareth (org.), *Michel Foucault*. Uma história do corpo in SOARES, Carmem (org). *Pesquisa em educação física: as contribuições das ciências humanas, educação e artes*. Campinas: Ed Autores Associados. Publicou também artigos em periódicos: *Fabriquer la beauté : chirurgies et usage des cosmétiques au Brésil* in *Communications*, Paris, Seuil. A orelha do livro de FERLA, Luis Antonio, *Feios, sujos e malvados sob medida*. Edusp, 2008. e a apresentação do livro de Luis Soares Camargo, *Viver e Morrer em São Paulo*, editora Alameda, junho 2008. Em maio foi publicado seu capítulo intitulado Liberdade de consumir no livro de, intitulado *Corpo e moda na contemporaneidade*,

São Paulo, Estação das letras e cores, maio 2008.

O Núcleo de Estudos da Mulher (NEM), coordenado pela Prof.a. Dra. Maria Izilda de Matos, celebrou um Convênio com a Universidade Lusíada e outro com a Universidade, ambos visando o desenvolvimento de estudos e pesquisas sobre imigração portuguesa. A Profa. tornou-se também membro do conselho de cátedra Jaime Cortesão - Brasil/Portugal. Com apoio da Cepal iniciou um projeto de pesquisa intitulado “Gênero, um desafio para o terceiro setor”, além do estabelecimento de contatos internacionais com a Universidade de Sevilha, Universidade do México, Universidade do Porto, Universidade de Toronto/Canadá, Universidade da Calabria, - participa do Convênio Internacional PUC/SP e o Centro de Estudos Populacionais Econômicos e Sociais - Universidade do Porto (CEPESE).

O Centro de Estudos de História da América Latina (CEHAL), coordenado pela Profa. Dra. Vera Lucia Vieira vem desenvolvendo pesquisa interinstitucional intitulada *Estado autocrático e violência institucional*, juntamente com a Profa. Dra. Maria Aparecida de Paula Rago, da Faculdade de Economia (FEA-PUC). Como um dos resultados desta pesquisa Vieira apresentou no *XIX Encontro Regional de História*, 2008, São Paulo. XIX Encontro Regional de História da ANPUH-SP Poder, Violência e Exclusão o artigo intitulado O tema da violência na historiografia. O resultado de outra pesquisa, esta desenvolvida em parceria com a Profa. Dra. Nora Rut Krawczyk, da UNICAMP, foi publicado no livro intitulado *A Reforma educacional na América Latina na década de 1990: uma perspectiva histórico-sociológica*. Argentina, Brasil, Chile e México. São Paulo: Ed. Xamã.

TESES E DISSERTAÇÕES DEFENDIDAS NO SEGUNDO SEMESTRE DE 2007

Mestrado

Veridiana Kunzler Nicolini 10/07

Título: *Revista raça Brasil: negros em movimento 1996-2004.*

Orientador: Olga Brites

Nataniél Dal Moro

Título: *Modernização urbana - citadina e representações sobre os trabalhadores na cidade de Campo Grande (décadas de 1960-70).*

Orientadora: Yvone Dias Avelino

Alex Buzeli Bonomo 11/07

Título: *O anarquismo em São Paulo: as razões do declínio (1920-1935).*

Orientadora: Vera Lúcia Vieira

Paulo dos Santos 11/07

Título: *Raul Seixas: a mosca na sopa da ditadura militar. Censura, tortura e exílio (1973-1974).*

Orientadora: Maria Izilda Santos de Matos

Anderson da Costa e Silva Grecco 11/07

Título: *Racionais MC's: música, mídia e crítica social em São Paulo.*

Orientador: Adilson José Gonçalves

Zuleika Stefania Sabino Roque 11/07

Título: *Educação e cotidiano escolar em São José dos Campos (1889-1930).*

Orientadora: Estefânia Knotz Canguçu Fraga

Valdemar Gomes de Sousa Júnior

Título: *Os editoriais da Folha de S. Paulo (1963-1964): evidências de uma solução bonapartista para a crise política.*

Orientadora: Vera Lúcia Vieira

Isabel Rodrigues de Moraes 11/07

Título: *São Miguel Paulista - a capela São Miguel Arcanjo - interfaces das memórias do patrimônio cultural.*

Orientadora: Olga Brites

Isabel Rodrigues de Moraes 11/07

Título: *São Miguel Paulista - a capela São Miguel Arcanjo - interfaces das memórias do patrimônio cultural.*

Orientadora: Olga Brites

Edimilson Peres Castilho 11/07

Título: *A praça dos trabalhadores de Guaianases - São Paulo.*

Orientadora: Yvone Dias Avelino

Selma Santos Borges 11/07

Título: *O nordestino em São Paulo: desconstrução e reconstrução de uma identidade.*

Orientadora: Yvone Dias Avelino

Meyre Ivone Santana da Silva 11/07

Título: *Reinventando identidades: gênero, raça e nação na literatura de A. A. Aído.*

Orientadora: Maria Odila da Silva Dias

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

REVISTA *Projeto História*.

Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC/SP

1 - A revista Projeto História é temática e seus artigos, resenhas, traduções, entre vistas e pesquisas devem conter reflexões em tomo do tema proposto para cada número.

2 - Todos os textos enviados aos editores da revista Projeto História serão submetidos ao Conselho Editorial e a revista só aceitará trabalhos inéditos.

3 - Os **Artigos** e as **Traduções** devem conter em tomo de 25 (vinte e cinco) laudas e 70 (setenta) toques de 30 (trinta) linhas. As **Resenhas** devem conter 5 (cinco), as **Entrevistas** 15 (quinze) e as **Notícias de Pesquisa**, 10 (dez) laudas.

4 - Autores de artigos brasileiros deverão ter titulação de, no mínimo, doutoramento e quando estrangeiros, a titulação que corresponda a este nível.

5 - Os originais devem ser encaminhados em CD, Programa Word for Windows, com duas cópias impressas, ou por e-mail (histpos@pucsp.br) em nome da Revista Projeto História, caso em que receberá dos editores científicos, a informação do recebimento.

6 - As Traduções devem vir acompanhadas da respectiva autorização do autor do artigo traduzido. Textos em espanhol serão publicados nesta língua.

7 - Cada Artigo deve vir acompanhado de seu título, resumo e palavras chaves em português e inglês (abstract), com aproximadamente 100 palavras e título em inglês.

8 - Referências bibliográficas, no caso dos artigos, devem constar no texto (autor, data, página); notas de rodapé e bibliografia no final do texto (em ordem alfabética).

9 - **Referências bibliográficas, no caso das Notícias de Pesquisa, dispensam fonte e bibliografia, mas se o autor julgar imprescindível colocá-las, devem integrar o corpo do texto.**

10 - Na primeira página do artigo deve constar informação sucinta sobre a formação e filiação acadêmico-institucional do autor, em rodapé e indicação em asterisco.

11 - O livro resenhado, sendo nacional, deverá ter sido publicado no máximo até há 4 (quatro) anos; sendo estrangeiro, no máximo até há 5 (cinco) anos.

12 - Cada autor de Artigo, Tradução, Resenha, Entrevista e Notícia de Pesquisa, receberá 01 exemplar da Revista.

13 - Endereço para envio de trabalhos: Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP. Comissão Editorial da Revista Projeto História. Rua Ministro Godói, 969 - ERBM (Edifício Reitor Bandeira de Mello) - 4º andar - sala 4B05 - SP, Capital, Cep 05015-000 -Telefax (55) (011) 3670-8511. Site: <http://www.pucsp/projetohistoria.br>

PROJETO HISTÓRIA
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM HISTÓRIA PUC-SP

Formulário para assinatura e aquisição de números avulsos

O valor da assinatura anual é de R\$ 60,00 e o valor do número avulso é de R\$ 30,00.

Envie seu pedido anexando comprovante de depósito a ser realizado no **Banco Bradesco**
- **Ag. 3394-4 - Conta Corrente 1506-7**, para o endereço abaixo:

Programa de Estudos Pós-Graduados em História/PUC-SP

PROJETO HISTÓRIA

Rua Monte Alegre, 984 - 4º andar - sala 4E08 - Bloco A - Perdizes

CEP 05014-901 - São Paulo - Brasil. Fone: (55) (11) 3670-8511

Nome

Endereço

Cep Cidade Estado

Fax E-mail

Assinatura

Indique abaixo opção desejada

Números disponíveis - 11, 13, 14, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28 , 29, 30, 31, 32,
33, 34 e 35

Vide também no site: www.pucsp.br/projetohistoria

Assinatura Anual: Total

Cheque nº Agência Banco

PRÓXIMOS NÚMEROS

Nº 38 - *Violência e poder I* - janeiro a junho de 2009

- Prazo para entrega de textos: maio de 2009

Nº 39 - *Violência e poder II* - julho a dezembro de 2009

- Prazo para entrega de textos: outubro de 2009