

CAMPUS I - UPF
PASSO FUNDO, RS

24, 25, 26 e 27
MAIO
2017



**V SIMPÓSIO DO GRUPO DE TRABALHO DE HISTÓRIA
DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES - REGIONAL SUL**
TRANSE, ÊXTASE E POSSESSÃO NAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES

**ANAIS DO V SIMPÓSIO DO
GTHRR/REGIONAL SUL**

Gizele Zanotto (Org.)

**ANais DO V SIMPÓSIO DO GT História Das
RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES REGIONAL SUL
(Paraná, Santa Catarina E RIO GRANDE DO
SUL) – ANPUH**

GIZELE Zanotto (ORG.)

Passo Fundo/RS - 2017

FICHA TÉCNICA

Organização do volume: Gizele Zanotto

Editoração: Gizele Zanotto

Produção: Equipe LEC/PPGH-UPF

Imagem de capa: Jeferson Sabino

Disponível no formato eletrônico.



SOBRE O LEC/PPGH-UPF

COORDENAÇÃO

Coordenadora: Profa. Dra. Gizele Zanotto

OBJETIVOS

Geral:

- Desenvolver ações e atividades concernentes à promoção e consolidação dos estudos das crenças, especialmente religiosas, entre os acadêmicos da Universidade de Passo Fundo, a partir de um olhar multidisciplinar ancorado na disciplina da História das Religiões.

Específicos:

- Fomentar investigações concernentes ao campo religioso nos diferentes níveis de formação ofertados pela História UPF;
- Promover discussões dedicadas aos aspectos teórico-metodológicos do estudo das crenças;
- Coletar, selecionar, catalogar e analisar expressões e documentações acerca dos discursos e práticas religiosas, montando um banco de dados e de fontes para os pesquisadores interessados;
- Estabelecer um acervo documental e bibliográfico passível de estudos e de munir de embasamentos teórico-metodológicos os estudiosos da temática das crenças;
- Articular-se a grupos de pesquisa locais, regionais e nacionais dedicados à temática;
- Promover parcerias com grupos e entidades dedicados à questão das crenças e práticas religiosas nos âmbitos do ensino, pesquisa e extensão.



**V SIMPÓSIO DO GRUPO DE TRABALHO DE HISTÓRIA
DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES - REGIONAL SUL**
TRANSE, ÊXTASE E POSSESSÃO NAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES

**ANais DO V SIMPÓSIO DO GT História Das
RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES REGIONAL SUL
(Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do
Sul) – ANPUH**

GIZELE Zanotto (ORG.)

Passo Fundo/RS – agosto de 2017



**V SIMPÓSIO DO GRUPO DE TRABALHO DE HISTÓRIA
DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES - REGIONAL SUL**
TRANSE, ÊXTASE E POSSESSÃO NAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES

COMISSÃO ORGANIZADORA

Gizele Zanotto (UPF) – Coordenadora Aline Ribeiro (UPF)

Akira Fogaça (UPF)

Artur Cesar Isaia (UFSC/UNILASALLE)

Augusto Diehl Guedes (UPF)

Chaline de Souza (UPF)

Cinara Bigois de Pauli (UPF)

Francielle Moreira Cassol (UPF)

Frederico Santos Dos Santos (UPF)

Alba Cristina Couto Dos Santos (UNISINOS)

Jacqueline Ahlert (UPF)

Jeferson Sabino Candaten (UPF)

Jonas Balzan (UPF)

Mauro Dillmann Tavares (UFPEL)

Rodrigo Luis Dos Santos (ISEI-Ivoti)

Solange Ramos de Andrade (UEM)

Vanda Fortuna Serafim (UEM)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Adelar Heinsfeld (UPF)

Alba Cristina Salatino (UNISINOS)

Artur Cesar Isaia (UFSC/UNILASSALE)

Beatriz Teixeira Weber (UFMS)

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (UFU)

Cândido Moreira Rodrigues (UFMT)

Edilece Couto (UFBA-UEM)

Eliane Cristina Deckmann Fleck (UNISINOS)

Frederico Santos dos Santos (UPF)

Gerson Machado (UNIVILLE)

Gizele Zanotto (UPF)

Jacqueline Ahlert (UPF)

Marcos Gonçalves (UFPR)

Marta Rosa Borin (UFMS)

Maura Regina Petruski (UEPG)

Mauro Dillmann (UFPEL)

Reginaldo Prandi (USP)

Renato Amado Peixoto (UFRN)

Rodrigo Coppe Caldeira (PUC Minas)

Rodrigo Luis dos Santos (ISEI - Ivoti)

Rosângela Wosiack Zulian (UEPG)

Solange Ramos de Andrade (UEM)

Vanda Fortuna Serafim (UEM)



SUMÁRIO

CATOLICISMOS E POLÍTICA: CONSERVADORES E PROGRESSISTAS NO CENÁRIO LATINO-AMERICANO

<i>De Roma ao Brasil: As ações de Pio XII e a reprodução do seu discurso na Revista Eclesiástica Brasileira (1941-1945)</i> Paula Antonia Henn e Marta Rosa Borin	10
<i>“Tiririca’ que medra, infelizmente, em nossa terra”: os discursos do Monsenhor Agnelo Rossi sobre o pentecostalismo brasileiro na Revista Eclesiástica Brasileira (1945-1954)</i> Augusto Diehl Guedes	20
<i>Renovação Carismática Católica, entre o tradicionalismo e o progressismo no Brasil de 1960 a 1990</i> Edmilson Pereira Cruz	33
<i>Janelas perigosas: a internet e as representações contemporâneas do Diabo no discurso da Associação Internacional de Exorcistas</i> Edianne dos Santos Nobre	51
<i>O blog Nuestros Recuerdos e a socialização da experiência na TFP (2006-2014)</i> Gizele Zanotto	62

DISCURSOS E DUALIDADES NAS/DAS RELIGIÕES E MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS

<i>O Metal Ouro na Heráldica do Armorial Equestre (Século XV) como Representação da Fé Cristã e da Guerra Justa nas Ordens de Cavalaria da Baixa Idade Média</i> Diego Apellaniz Borba	77
<i>Fanatismo, preconceito e resistência: os combatentes da Guerra da tríplice aliança contra o Paraguai (1864-1870)</i> Fabiano Barcellos Teixeira e Silvânia de Queiroz Pfluck	92
<i>Altruísmo e Massacre: os positivistas ortodoxos e a sociedade brasileira na Primeira República (1889-1930)</i> Fabiano Barcellos Teixeira	104
<i>Dois discursos, um personagem: uma análise das narrativas dos historiadores argentinos Ricardo Levene e Guillermo Furlong SJ sobre a trajetória de Mariano Moreno</i> Mariana Schossler	118
<i>A sacralização das existências marginais: reflexões sobre a Quimbanda gaúcha</i> Rodrigo Marques Leistner e Sílvia Gonçalves Mateus	133

PATRIMÔNIO, FESTAS E CRENÇAS

<i>A celebração do Divino na Santo Ângelo (RS) de 1877</i> Jacqueline Ahlert	149
<i>Memória, história política e patrimônio: Cemitério Vera Cruz, um Museu a Céu Aberto</i> Djiovan Carvalho e Waleska Gaspar	161



**CRENÇAS, DEVOÇÕES, RITUAIS E FESTAS:
PRÁTICAS E DISCURSOS NAS RELIGIÕES**

<i>Discursos acerca da mediunidade no documentário Santo Forte (1999)</i> Gabriella Bertrami Vieira	173
<i>Transe e Cosmogonia: Uma análise do Grande Casamento em As Brumas de Avalon (1982)</i> Ana Carolina Lamosa Paes	182
<i>"Dize-me o que lê e dir-te-ei quem és": Imprensa, leitura e Igreja Católica no início do século XX</i> Andressa Paula	189
<i>Pe. Manoel e Coroinha Adílio: uma história de fé</i> Alessandra da Silva e Sandra Borsoi	202
<i>Movimento Evangelical e a Teologia da missão integral: Uma possibilidade de formação de identidade e envolvimento social relevante</i> Josemar Valdir Modes	216
<i>Estados alterados de consciência: Uma análise da festa Hallel em Maringá-Pr</i> Mariane Rosa Emerenciano da Silva	229
<i>Crenças e práticas religiosas: Uma análise de Carrie, A Estranha (1976)</i> Fernanda da Silveira e Rafaela Arienti Barbieri	239
<i>Estados alterados de consciência: uma análise a partir de O bebê de Rosemary (1968)</i> Rafaela Arienti Barbieri	249
<i>Benzedores de São Miguel das Missões e suas relações com as igrejas católica e evangélica</i> Juliani Borchardt da Silva	258

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: SEUS TEMAS E SUAS FONTES

<i>O Ritual de Eguns no Batuque: dádivas entre mortos e vivos</i> Talita Moraes dos Santos	272
---	-----

**DO CONCÍLIO TRIDENTINO AO ULTRAMONTANISMO:
O CATOLICISMO E SUAS PRÁTICAS SOCIAIS NO BRASIL ATRAVÉS DOS SÉCULOS**

<i>O ideal cooperativista desde as missões jesuíticas: uma análise crítica comparada</i> Alba Cristina Couto dos Santos Salatino	285
---	-----

**AS RELIGIÕES MEDIÚNICAS E O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO:
AGENTES, INSTITUIÇÕES E LEGITIMAÇÃO SOCIAL**

<i>Entre discursos e projetos de legitimação: estratégias de representação política das religiões de matriz africana no parlamento gaúcho</i> Sílvia Gonçalves Mateus e Rodrigo Marques Leistner	300
<i>Continuum da possessão: um estudo sobre a comunicabilidade com os "espíritos" entre a Umbanda e o Espiritismo na cidade de Dourados – MS (1976 a 2010)</i> Ana Maria Valias Andrade Silveira	316
<i>Transcomunicação Instrumental: uma alternativa de contato</i> Gabrielle Bazacas Cabral	327
<i>O "Somnambulismo: trabalhos suprehendentes de curas e vidências" nas páginas do Reformador</i> Mateus Tatsch de Mello	338

FILOSOFIA DA RELIGIÃO

<i>Filosofando sobre religião: As teorias da secularização e da individualização das crenças em análise comparada</i>	355
Jorge Botelho Moniz	
<i>Ateísmo, Laicidade e Secularidade</i>	370
Francisco Fianco e Camila Guidolin	
<i>Sobre o pensamento de Marx acerca da religião</i>	379
José Cristiano Santos de Paula	
<i>A constituição do sujeito na filosofia budista</i>	389
Pablo João da Costa e Daniel Confortin	

CULTURA MATERIAL E ARQUEOLOGIA NA ESFERA DA RELIGIOSIDADE

<i>As imagens de Santa Bárbara e São João Batista como cultura material remanescente de uma Estância Missioneira</i>	397
Linara Cristina dos Santos	
<i>Os restos jesuíticos do burgo: a ruína da redução de São Francisco de Borja na narrativa dos viajantes</i>	408
Jacqueline Ahlert	
<i>Investigações arqueológicas na esfera religiosa: o Projeto Arqueológico Igreja N. S. Dores, Porto Alegre/RS</i>	419
Kelly de Oliveira	
<i>O espaço como razão determinante no caso da demolição da Matriz São José/ Erechim RS</i>	437
Cleiane Maria Moretto	
<i>Manifestaciones materiales de la fe en culturas campesinas de los Andes venezolanos</i>	449
Jenny Gregoria Gonzalez Muñoz	

HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: DISCURSOS, PRÁTICAS, INSTITUIÇÕES

<i>Confronto entre católicos e liberais nas Revistas Vozes e Anhembi</i>	463
Darciel Pasinato	
<i>A Escola Garibaldi entre os anos de 1929 a 1950: grupo local e religiosidade</i>	476
Renata Brião de Castro e Patrícia Weiduschadt	
<i>Influência da religiosidade na constituição educacional dos descendentes de imigrantes italianos e alemães em Pelotas (1928-1953)</i>	487
Patrícia Weiduschadt e Renata Brião de Castro	
<i>As religiões e as religiosidades no Ensino: a disputa pelo campo educacional após a implantação da República</i>	500
Marta Rosa Borin	

GÊNERO, PROCESSOS MIGRATÓRIOS E RELIGIÃO

<i>Preparando meninas para o serviço da fé católica e o amor ao Brasil: a atuação educacional do Colégio Santa Catarina de Novo Hamburgo e o discurso católico das décadas de 1930 e 1940 no Rio Grande do Sul</i>	510
Rodrigo Luis dos Santos	
<i>Relações de trabalho em frigoríficos de Passo Fundo: conflitos entre práticas culturais muçulmanas/senegalesas e a legislação brasileira</i>	518
Guilherme Gregianin e Vinícius Santos de Miranda	
<i>Os colonos e sua relação com a religião protestante: aspectos no início da colonização da Colônia dos Coqueiros (1928-1948)</i>	527
Kalinka de Oliveira Schmitz	



Anais do V Simpósio do GT História das Religiões e Religiosidades Regional Sul
(Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) - ANPUH
Gizele Zanotto (Org.) - ISSN 2359-6996
Universidade de Passo Fundo (UPF) - 2017 - Passo Fundo/RS



DE ROMA AO BRASIL: AS AÇÕES DE PIO XII E A REPRODUÇÃO DO SEU DISCURSO NA REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA (1941-1945)

Paula Antonia Henn¹

Marta Rosa Borin²

Resumo: A proposta do estudo é analisar a figura do Papa Pio XII e de que forma o Vaticano atuou no cenário internacional durante a Segunda Guerra Mundial. Partindo da análise das ações do Pontífice Romano de 1941 a 1945, através da *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* buscamos traçar uma linha de ação política do Vaticano veiculada na imprensa brasileira neste período. Analisamos como os discursos do Papa Pio XII chegaram aos leitores brasileiros e sua eficácia na aproximação entre Roma e o Brasil, bem como a reação gerada em meio à instabilidade da política internacional.

Palavras-chave: Igreja Católica. Política. Papa Pio XII.

From Rome to Brazil: the actions of Pius XII and the repercussion of your speech in Revista Eclesiástica Brasileira (1941-1945)

Abstract : The proposition of the study is to analyze the figure of Pope Pius XII and how the Vatican acted on the international scene during the Second World War. Starting from the analysis of the actions of the Roman Pontiff from 1941 to 1945, through the *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, we looked for to construct a line of political action from the Vatican published in the Brazilian press in this period. We analyze how the speeches of Pope Pius XII arrived to the Brazilian readers and their effectiveness in the rapprochement between Rome and Brazil, as well as a reaction generated in midst the instability of international politics.

Keywords: Catholic Church. Politics. Pope Pius XII.

Introdução

A figura de um líder na Igreja Católica existe desde seu princípio assim sendo por ela interpretado como um legado dado por Jesus Cristo primeiramente a Pedro que inicia a sucessão apostólica seguido pelos outros Papas. Por representar a Igreja Católica no nível máximo de seu Magistério o Pontífice Romano é o condutor dos princípios da fé e da doutrina, mas não somente isso como também a partir do Tratado de Latrão, firmado entre o Estado italiano e a Igreja Católica, o Papa também é o chefe de Estado da Cidade do Vaticano e responde por todas as ações políticas e diplomáticas.

¹Mestranda, Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), email: paulahenn@hotmail.com

² Doutora em História, professora do Programa de Pós Graduação em História da UFSM – Orientadora, email: mrborin@gmail.com

No período da Segunda Guerra mundial o cenário internacional se encontrava em constante transformação o que pesadamente significava destruições, perseguições e muitas mortes. Diante da realidade que se encontrava o mundo e especialmente a Europa, em março de 1939 com a morte de Pio XI, o cardeal Eugênio Pacelli foi escolhido pelo colégio cardinalício para dar continuidade à cátedra de Pedro adotando o nome de Pio XII. Mesmo com o conflito mundial a Igreja Católica passava por um período de esforço para atuar como sujeito internacional também nos assuntos políticos e seculares.

Levando em consideração que ao analisar as ações do Pontífice de Roma é necessário observar que as posturas e decisões, no que tange ao poder temporal estão intrinsecamente ligadas ao poder espiritual e ao estudar Pio XII e suas ações políticas, principalmente de política externa, as explicações e justificativas para suas posições e atos podem ser por motivações doutrinárias ou missionárias, evangelização e perpetuação do credo. Ao analisar os pronunciamentos e instrumentos encontrados por Pio XII para expressar sua forma de pensar e, mais do que isso, a condução dos fiéis católicos de maneira ainda mais presente no tempo do conflito, percebe-se que eles esperavam do Pontífice uma direção paterna.

Neste ensaio nos deteremos ao estudo da *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* para analisar o discurso de Pio XII que foi veiculado no Brasil. Este impresso tinha uma repercussão eclesial que excluía a população brasileira do acesso a fonte primária. Mesmo que os discursos fossem restritos ao clero, sabe-se que na primeira metade do século XX os clérigos eram grandes formadores de opinião e de qualquer maneira a análise de outro meio de imprensa reduziria também o grupo analisado por ser um período de grande analfabetismo no Brasil. Frisamos assim que toda e qualquer análise se refere a veiculação na REB.

A *Revista Eclesiástica Brasileira* foi fundada em 1941 por Frei Thomás Borgmeier, no intuito de ser um elo de união do clero brasileiro disperso por imenso território e com dificuldade de comunicação, serviu como fórum onde padres e bispos, teólogos e pastores expuseram suas reflexões e narraram suas atividades consolidando-se como o principal órgão teológico do clero nacional (Schlenker, 2011). Especificamente, de 1941 a 1952, a REB, tinha como Redator-Chefe seu próprio fundador.

É possível perceber pelo texto de abertura da REB a capacidade de compreensão que a Igreja tem de si e o que a revista viria a representar. No que diz respeito à REB, ela pretendia, no início de sua circulação, ser um meio de comunicação eclesiológico e de divulgação entre os de clérigos da Igreja Católica no Brasil. Como expressa o texto:

A idéia da revista obedeceu ao lema: revista do clero, feita pelo clero, para o clero. Se ela houver de atingir plenamente o seu objetivo, não devera limitar-se a ser par a o clero. Há de ser feita pelo clero, auscultada aos desejos dele. Cumpre, portanto, que o mesmo clero a considere sua, que a sufrague com sua inteligência, que lhe mande artigos e comunicações científicas, que aborde nela questões pastorais e pontos de vista de atualidade. A vida e sempre um jogo de dar e receber: o coração ejeta sangue, e sangue torna a receber. O pensamento publicado frutificará em outrem, suscitando novos pensamentos; não publicado, permanece estéril. (REB, 1941, p.3.)

As mensagens do Papa e a realidade da Igreja no Brasil e no mundo era conhecida por meio das revistas na qual destacaremos as publicações deste o início da REB em 1941 até o final da Segunda Guerra Mundial.

Papa Pio XII e o Primado Pontifício

A Igreja Católica com ao adentrar a década de 30 do século XX foi sendo redefinida no que se referia a sua política o que influenciou diretamente as relações internacionais do final do pontificado de Pio XI e posteriormente Pio XII. Ao assumir a posição de maior importância o Cardeal Eugênio Pacelli, já conhecedor da realidade vaticana e diplomata de experiência, buscou primeiramente dialogar com alguns atores internacionais como foi o caso da tentativa frustrada de mediar o conflito entre Alemanha e Polônia em relação ao corredor de Danzica.

Deparando-se com o crescente acirramento do conflito, em agosto de 1939 o Papa emitiu uma mensagem divulgada pela rádio vaticana em uma tentativa diplomática manifestando-se em relação à esfera que antecedia o eclodir da guerra: “O perigo é iminente, mas ainda tem tempo. Nada se perde com a paz. Tudo pode ser perdido com a guerra. Que os homens voltem a compreender-se. Recomecem as negociações.”³

Lebec(1999) afirma que diante da expansão do nacional-socialismo na Europa, as primeiras tentativas de Pio XII foram de combatê-lo mas, por pedido de diversos cardeais, principalmente dos poloneses, o papa optou por agir de forma indireta e buscou proteger a Igreja Católica como instituição, assim como os católicos, principalmente, os das zonas de guerra e, também, manter o Vaticano como um reduto de judeus refugiados.

Segundo Rendina (1993, p. 652) pelo fato de não poder influenciar de forma efetiva o desenrolar do conflito a ação de Pio XII na maioria das vezes passava despercebida como o apoio aos “canais” criados em favor dos refugiados da guerra. Um grande número de pessoas, dentre eles muitos judeus encontraram refúgio no Vaticano onde encenavam serem membros da Cúria, Pio XII também usou de seus contatos e alianças desde suas viagens com os Estados Unidos para que muitos fugitivos da Guerra pudessem cruzar o Atlântico em busca de paz (THOMAS, 2013). Em regiões da Palestina e na Hungria, bispos e cardeais foram figuras importantes na proteção dos judeus auxiliando na fuga de muitos deles. Assim como sacerdotes se envolveram nos assuntos referentes a Segunda Guerra Mundial na Europa na tentativa de dar refúgio aos perseguidos pelo nazistas, também houve eclesiásticos que apoiaram o partido alemão, na própria Alemanha, Croácia e em outros países (DESCHNER,1995).

Em pouco tempo de pontificado, Pio XII entendeu que para manter-se no cenário mundial era necessário o máximo de cautela, por isso a posição do papa condenava os atos sem condenar os autores. Como afirma Carletti (2012) “A antiga e experiente diplomacia de cunho realista da Santa Sé também ensinara a Pio XII que era importante manter-se por quanto possível acima das disputas para poder conservar margem de manobra política suficiente em caso de mudança do jogo político internacional”.

Para a Santa Sé a Segunda Guerra Mundial significava além de uma ameaça política, um risco moral e, principalmente, um perigo para todos nas nações em que o conflito decorria. Segundo Grigulevich (1982), a opção de Pio XII de manter silêncio diante dos acontecimentos mundiais se devia a preocupação com os fiéis e prelados que se encontravam nas zonas de conflito. Discordando de tal argumento, Deschner (1995) afirma que a posição

assumida pela Santa Sé em relação ao nacional socialismo significava apoio e não imparcialidade, baseando-se no fato de que para a Igreja Católica o maior inimigo era o comunismo, que era ameaçado também pelo nazismo.

Segundo Gordon Thomas (2003), a força tarefa montada pela Santa Sé para esconder os judeus foi de grande magnitude. De outro lado, por não enfrentar seus inimigos de forma direta, não impediu que muitos sacerdotes e religiosas católicas fossem levados para os campos de concentração. Diante da realidade que se apresentava a ação de Pio XII tinha um significado e estava nos planos estratégicos da geopolítica vaticana, o que expressava uma diplomacia realista, agir de forma calculada e aproveitando as oportunidades para alcançar o êxito mais próximo aos objetivos desejados.

O ápice do conflito e interferência na Santa Sé foi o ano de 1943 quando Hitler invadiu a Itália, a Alemanha num primeiro momento ofereceu ao Papa a possibilidade de transferência, que foi recusada por Pio XII (CARLETTI, 2012, p.117). Foi nesse período que os nazistas iniciaram a perseguição aos judeus romanos que se refugiaram em prédios pontifícios. A Alemanha comunicou ao papa que não cederia a nenhuma manifestação o que teria resposta imediata com a ocupação do Vaticano considerado pelos nazistas como um “ninho de espiões” (LEBEC, 1999, p.99). O período de ocupação nazista na Itália foi caótico para o Vaticano que vivia sob pressão de ser invadido por Hitler e ter seus cardeais e bispos assim como o Papa deportados para os campos de concentração (CARLETTI, 2012, p.117).

Em breve análise, torna-se notável o papel político do Pontífice juntamente com a responsabilidade de conduzir uma instituição religiosa espalhada pelo mundo, e conseqüentemente, sujeita às mais diferentes realidades. Sendo assim, a união entre o poder temporal e o espiritual é perceptível e indissociável, pois as posições referentes à política externa são produzidas por motivações morais e doutrinárias. Desta maneira, a figura do Papa, assim como seu discurso e mensagens são passíveis de análise, não somente no campo religioso como também no campo político internacional.

Na edição de junho de 1942 a *REB* publicou um texto longo falando sobre Eugênio Pacelli em comemoração ao seu aniversário episcopal, o texto que é de autoria do editor da revista fala sobre o sacerdote, o bispo, o cardeal e secretário de Estado especificando sua postura de integridade moral e espiritual. Ao abordar a situação de Pacelli como Pontífice o texto intenciona demonstrar a ambivalência de poderes em um só líder, o espiritual e o temporal, como destacamos no trecho da publicação a seguir:

Apesar da imensa dificuldade dos tempos atuais, Pio XII se apresenta defensor intrépido de nossa Fé, porque vive, e vive profundamente, a Fé que professa e defende, Que tratou o Pe. Eugênio Pacelli na “Chiesa Nuova” (Igreja de S. Felipe Neri), quem conviveu com Monsenhor Pacelli nos corredores do Vaticano, ou acompanhou-o na Nunciatura de Munique; quem o viu na visita aos Estados Unidos, ou venerou-o Legado de Pio XI em Buenos Aires, Rio de Janeiro, Lourdes, Lisieux e Budapest, pode dar testemunho de sua piedade profunda e comunicativa, tanto quanto os que pressentiam a passagem de um homem de Deus quando o Cardeal Pacelli entrava – corpo reto, olhos baixos, mãos postas,

³PIO XII. Mensagem Radiofônica “*Un’ora grave*” aos governantes e aos povos no iminente perigo da guerra. 24 de agosto de 1939. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1939/documents/hf_p-xii_spe_19390824_ora-grave.html. Acesso em: 02 de junho, 2016.

lábios em oração – na Basílica de São Pedro. Secretário de Estado, não despia na Diplomacia sua personalidade de Sacerdote e homem de Fé; e um de nossos Embaixadores pôde atestar a piedade com que o Cardeal a Pacelli ao toque das Ave Marias interrompeu em meio uma audiência e rezou em pé o Angelus, para depois retomar o fio da conversa diplomática... (REB, 1942, p.427)

Destaca-se ainda um texto de João de Lourenço no Jornal do Comércio (Rio, 30- VI-44) e que a *REB* republica em sua edição. O artigo discorre sobre o legado de Pio XII durante seu pontificado e o apreço que seu antecessor nutria por ele:

Lembra-nos a sentença outro conceito de pio XI acerca do Cardeal Pacelli, quando Secretário de Estado. Em 1928, ao receber os cardeais alemães, exclamava o Papa das Missões: “Ah se o mundo soubesse o que é Pacelli para nós.” Pacelli fora chamado por Pio XI, certo dia, o Orador de Pentecostes.” (DE LOURENÇO apud. REB,1945, p. 189)

Pio XII enquanto chefe político mantinha seus posicionamentos no cenário mundial e durante seu pontificado buscava inserir-se nas negociações de forma a extrair o máximo de seu interesse individual. Ao conduzir a Santa Sé, o Papa atuava no jogo político principalmente durante a Guerra a busca por encontrar êxito em suas ações o que significava um passo em direção à paz ou então o sucesso da proteções de perseguidos das zonas de conflito. De acordo com os textos publicados na REB o Papa para os católicos, religiosos ou leigos, ao apresentar-se como líder político no meio secular é sempre revestido pela liderança espiritual.

O discurso do Papa Pio XII na Revista Eclesiástica Brasileira *REB*

Nos anos de 1930, A Igreja no Brasil passava por um período de reaproximação com o Estado, já que a Constituição de 1891 dividiu a Igreja e o Estado dando-lhes autonomia. O povo brasileiro, em grande maioria, católico via no clero tanto sacerdotes, bispos e no próprio Papa a figura patriarcal que afirmava a tradição e assegurava a estabilidade política e educacional da família brasileira, em um tempo de mudanças políticas.

Durante o pontificado de Pio XII o Brasil passava politicamente pelo Estado Novo e todos os esforços pela nacionalização e unificação do país assim como o combate pelo integralismo e o comunismo (CARNEIRO, 1988). A Igreja presente no Estado de forma externa, servia como instrumento político e era usada como ferramenta de consolidação de estratégias governamentais (ALVES,1993).

Neste período o maior meio de difusão das ideias e mensagens pontifícias era a imprensa que no meio eclesial se fazia presente em muitas dioceses, assim como revistas e periódicos seculares que tinham como princípios a divulgação de ideias católicas por intelectuais e religiosos da época.

Uma das ferramentas usadas por Pio XII eram as mensagens radiofônicas principalmente com os assuntos relacionados às ações políticas e ao cenário mundial, essas mensagens não chegavam ao Brasil de outra maneira se não por meio da transcrição e veiculação na imprensa.

Ao analisar a Revista Brasileira a partir de sua criação até 1945, mostramos de forma quantitativa na tabela o número de textos publicados sobre o Papa Pio XII falando de sua figura pastoral e política como também divulgando seus discursos. Desta maneira foi possível ver que em uma média geral as revistas abordavam a figura do pontífice tendo destaque as publicações do ano de 1943.

Tabela I: Publicações na *REB* que se referem diretamente o Papa Pio XII e/ou reproduzem suas mensagens e/ou encíclicas:

Ano	Textos sobre Pio XII e/ou Discursos
1941	4
1942	7
1943	12
1944	4
1945	9

Fonte: Elaboração Própria

Por ser um tempo de mudanças em que Pio XII assumiu o governo papal é notável o grande apreço da revista por seu antecessor e os textos do ano de 1941 ainda está muito presente a exaltação da figura de Pio XI e suas orientações em relação a Ação Católica⁴, reafirmadas mesmo depois de sua morte. Para a forma pastoral, certamente encontra-se explicações, mas para a análise das ações de política externa é de grande valia a transcorrência do pontificado de Pio XI para entender as motivações e posições adotadas por Pio XII durante sua primazia apostólica. Os textos demonstram a forte ligação que os fiéis traçavam entre Pio XII e seu sucessor o que produzia uma certa estabilidade para o governo em tempos de conflitos.

A revista nasceu dois anos depois que o Papa Pio XII assumiu o comando a Igreja Católica, o primeiro texto da *REB* em sua primeira edição chama-se Príncipe da Paz escrito por Dom Aquino Correa, Arcebispo de Cuiabá. Em um período de conflito, entre muitas incertezas o texto aponta a segurança personificada no Papa Pio XII. O texto afirma:

De em meio aos estadistas da guerra e da força destaca-se assim Pio XII, como o soberano da paz, da qual se fez também o mais valente arauto e paladino. Lêde-me as suas alocuções, as suas homilias e os seus motu-próprios, a sua monumental encíclica, e sentireis em todas essas expansões da sua grande alma, o pensamento supremo, da paz, como que a emoldurá-las num maravilhoso arco-íris de celestes cores. (CORREA, REB, 1941, p.4)

E de forma a convocar o povo católico brasileiro a lutar pela paz e a defender o cristianismo, o texto de abertura da revista encerra:

⁴ A Ação Católica tem os significados de apostolado católico geral e apostolado social. Pio XI vai procurar concretizá-la oficialmente, em 1935, de modo especial na Itália e no Brasil, como uma organização distinta de todas as outras organizações católicas, contando com outras auxiliares, e comportando uma estrutura própria e metodologia correspondente, a qual visava à colaboração ou participação do leigo no apostolado da hierarquia da Igreja.

Levantemos nós, com o príncipe da paz, os olhos ao céu, e sigamo-lo em tudo, por entre os horrores tétricos do novo caos, a que o “príncipe deste mundo” vai arrastando os seus sequazes, em ódio ao Cristo: *Contra ducem superbiæ, Sequamur hunc nos pricipem!* (o líder do orgulho, temos que lutar contra este príncipe!) (Idem, p.5)

Desta maneira a revista colocou-se ao lado do Papa exaltando a sua figura e afirmando seu poder temporal além do espiritual. Algo esperado, por ser uma revista eclesíastica e por configurar um período em que havia grande unidade com o papa e o sentido da paternidade era especialmente valioso. É prioridade da *REB*, pelo menos no período de 1941 a 1945, a divulgação das posições, ações e discursos proferidos pelo Papa, bem como as observações e destaques para o seu pontificado. No ano de 1942 a revista publicou, na seção de comunicações, um texto e quase que um estudo sobre os anos decorridos desde 1939, quando Pio XII assumiu o poder. Sem que o autor fosse nominado por se tratar de uma seção própria da revista, a figura do pontífice é exaltada pela data de seu jubileu episcopal.

Dessa forma as opiniões favoráveis ao Papa e a movimentação da opinião pública brasileira favorecia a imagem do pontífice como um lutador incessante pela paz. Algo que ficava explícito nos textos e na veiculação da imprensa brasileira era a idéia de que o Papa possuía, de fato, a santidade que condizia ao cargo e que seu maior desejo e legado era defender a religião e lutar pela paz. Assim como ficou expresso em seu lema de pontificado: *Opus iustitiae pax* (Oportunidade e Paz).

Por meio da *REB* as ações político-diplomáticas do Vaticano os acordos, as concordatas, os desentendimentos eram divulgados, assim como o crescimento das dioceses e do clero, como uma forma de manter os fiéis informados. Tal atitude mesmo que indiretamente gerava uma segurança em relação aos acontecimentos mundiais, pois mesmo com um conflito vigente a Igreja Católica como instituição crescia, ainda que muitos padres e fiéis fossem perseguidos pelos nazistas muitos se somavam ao número do rebanho de Pedro.

A Holanda, para 3 milhões de católicos, possui 7.300 sacerdotes; o Canadá, para 4 e meio milhões, 9.000 sacerdotes; a Bélgica, para 8 milhões e 200 mil católicos, 14.000 sacerdotes, a Itália, para 41 milhões e meio, 62000; os Estados Unidos, para 20.775.000 católicos possui 31.622 sacerdotes; a França para 41.242.000 católicos, 47015 sacerdotes a Índia para 3 milhões e cem mil católicos, 3153 sacerdotes, a Alemanha para 21 e meio milhões, 25, 700 sacerdotes; o Congo Belga, para um milhão de católicos, 671 sacerdotes; a Polônia, para 34 milhões, 14 mil sacerdotes; no Brasil para 50 milhões de católicos, 5 mil sacerdotes.
(FARIAS, *REB*, 1941, p.348)

Sabendo que a Igreja foi usada nesse período para a efetivação do Estado Novo e o convencimento da unidade da nação, faz-se notável que também dessa forma a revista fosse usada para estabelecer tal figura no país e gerar o tão esperado nacionalismo que o governo Vargas queria, mas dessa forma incentivando o conceito de um só povo, uma só língua, uma só religião, uma só nação.

Todo o incentivo ao desenvolvimento da Ação Católica e do pensamento político ligado a religião e o crescimento dos católicos na política esclareceu bem o processo vivido pela Igreja Católica nesse período. Mas só mesmo o desenvolvimento interno era possível se externamente oferecia-se condições de sobrevivência.

Diferente de muitos historiadores que afirmam ser Pio XII o papa que mais se calou, a *REB* expressa uma visão distinta onde todo e qualquer discurso detinha citações referentes ao conflito mundial. Um grande exemplo disso foi a divulgação da Encíclica *Mystici Corporis* “sobre o corpo místico de Cristo e nossa união com ele”, produzida por Pio XII em 1943. A revista veiculou todo o texto da Encíclica em que primeiramente é expresso o sentido teologal da Igreja, como um corpo com membros que, unidos refletiam a imagem de Jesus Cristo e por isso resultavam nesta unidade mística. A encíclica em si só parece ser puramente teologal, porém vê-se no decorrer do texto a relação da Igreja com o sofrimento de Cristo e a exortação para que mesmo em meio às dificuldades do período a Igreja como corpo não se divida.

Após a divulgação do texto de Pio XII a revista publicou um estudo de Dom Thomaz Keller em que retoma muito pontos da encíclica e vai atualizando nos assuntos pastorais e políticos que a Igreja Católica estava passando em sentido universal.

Move-nos... não só a excepcional importância da doutrina, mas também as circunstâncias atuais em que nos encontramos.” Sua Santidade tira primeiro três motivos das circunstâncias atuais, para depois falar de um quarto motivo que chama principal. O primeiro motivo é a situação de desprezo e perseguição em que a Igreja se encontra. O texto alude, sem o nomear, ao racismo nazista e às suas consequências funestas entre os cristãos. (KELLER, 1943, p.836)

Quando Dom Keller faz uso da expressão “ o texto alude, sem nomear” fica clara a sua interpretação do discurso de Pio XII e sua direta relação com o cenário político internacional. Dom Keller via o Papa como um líder que ao pronunciar-se expressava sua posição e guiava o povo e para aqueles que a mensagem era relevante tornava-se clara que a posição da Igreja era contrária à guerra, as perseguições e ao nazismo. Também assim mostra-se a grande preocupação em descobrir e interpretar os textos pontifícios com a visão temporal entendendo os ensinamentos e posicionamentos políticos da Santa Sé. Destaca-se a necessidade de exacerbar a figura do Pontífice e da Igreja como um ponto de unidade no mundo destruído pela guerra.

Este espetáculo não só demonstra a admirável unidade da família cristã, mas atesta também que assim como Nós, com amor paterno, abraçamos os povos de todas as nações, assim também os católicos de todo o mundo, embora pertencentes a povos que se guerreiam mutuamente, olha para o Vigário de Cristo como para o Pai amantíssimo de todos que mantendo perfeito equilíbrio entre ambas as partes intendentas e guiando-se por perfeita retidão de juízo superior a todas as tempestades das perturbações humanas, recomenda e defende em todas as forças a verdade, a justiça, a caridade. (Keller, *REB*, 1943, p.826)

Ao cessar o conflito mundial, a *REB* emitiu uma transcrição na íntegra da radiomensagem proferida por Pio XII sobre o fim da Segunda Guerra Mundial em que o Papa afirma: “Ajoelhem-nos diante dos túmulos onde jazem os restos de inúmeros seres humanos que tombaram na batalha – que tombaram vítimas dos massacres desumanos ou que caíram presa da fome e da necessidade” (REB,1945, p.417).

Conclusão

Ao analisar a veiculação do discurso de Pio XII no Brasil por meio da *Revista Eclesiástica Brasileira*, levando em consideração seu público alvo e sua repercussão, vê-se primeiramente o empenho das publicações em ser a voz da Igreja em um período de crise política e humana como foi o da Segunda Guerra Mundial. Apesar das dificuldades que o tempo de conflito significam para a comunicação houve uma constância no conteúdo dos textos publicados sobre a Santa Sé e o Papa Pio XII demonstrando um esforço do clero brasileiro em legitimar a unidade eclesial da revista e fazer com que de alguma maneira, a distância entre o Brasil e Roma diminuísse.

Ao argumentar reforçamos, insistentemente, o fato de o Pontífice ser representante político e religioso, o fazemos pois, ao estudar a revista esta união dos dois poderes em um só líder torna-se facilmente perceptível. Pio XII ao praticar sua característica diplomacia expressava os cuidados ao qual se resignou por suas próprias motivações de política externa e religiosas. O Papa era constantemente citado pelo clero brasileiro que, além de admirá-lo, como é mais esperado, tornava-se próximo e protegido por ele, sendo muito visível o fato de enxergar no Pontífice a presença da atuação divina por meio de um líder humano.

Outro ponto que merece grande destaque na pesquisa é sobre as críticas que Pio XII recebeu ao longo da história por sua postura em relação à Segunda Guerra Mundial e sua passividade nos assuntos das destruições, perseguições e extermínio de Judeus. Ao analisar a divulgação das mensagens de Pio XII nas edições da *REB* nota-se que a interpretação dos textos transcritos e veiculados tinham um caráter diretamente associado ao cenário mundial. Até mesmo encíclicas de forte tema teológico eram associadas ao conflito e a situação não somente da Igreja, mas de toda a humanidade. Este é outro fator que é fortemente expresso nos textos, a ideia da Igreja Universal e do Pastor Universal significando ao mesmo tempo que o Papa é ouvido e seguido somente pelos católicos, mas suas palavras e governança são para toda a humanidade.

Desta maneira, apesar da ideia tida sobre Pio XII a de um Pontífice que silenciou face aos acontecimentos internacionais, avaliando os textos divulgados no Brasil não é possível sustentar essa opinião, pois suas ideias e discursos chegavam ao clero brasileiro como uma grande direção e presença nos momentos de crise.

A Santa Sé, por meio de seu líder figura determinada e forte se fez presente no Brasil durante o período de 1941 a 1945 por meio da *REB*. O clero brasileiro que era encarregado de levar a mensagem da Igreja ao povo católico realizava o intermédio das instruções e direcionamentos pontifícios que eram valorizados tanto quanto a figura do presidente. A imprensa eclesial brasileira se fez necessária para fortalecer a Igreja Católica do Brasil, diminuir as distâncias e levar a presença do Papa para mais perto dos sacerdotes pais e formadores de opinião dos fiéis. Mesmo que a revista não fosse acessada por todas as dioceses brasileiras e se restringia à produção de alguns



sacerdotes e bispos, ela também uniu diversos pontos que foram essenciais para a criação de uma identidade católica, para a imagem da Igreja Católica no mundo, bem como para a unidade com o Papa Pio XII.

Referências Bibliográficas

- CARLETTI, Ana. *O internacionalismo vaticano e a nova ordem mundial*. Brasília: FUNAG, 2012.
- ALVES, Marcio M. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CARNEIRO, Maria L. T. *O anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração (1930-1945)*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DESCHNER, Karlheinz. *La Política de los Papas em el siglo XX: Com Dios y com los fascistas (1939-1995)*. Volumen II. Zaragoza: Yalde, 1995.
- GRIGULÉVICH, Iosif. *El papado, siglo XX*. Moscú: Editora Progreso, 1982.
- LEBEC, Eric. *História Secreta da Diplomacia Vaticana*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- RENDINA, Claudio. *I Papi. Storia I Segreti*. Milão: Grandi Taascabili Economici Newton, 1993.
- SCHLENKER, Rodrigo. *Breve História da Revista Eclesiástica Brasileira*. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/244.pdf>>.
- THOMAS, Gordon. *Os judeus do Papa*. Tradução: Marco Aurélio Schaumloffel. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

Fontes Bibliográficas

- CORREA, Dom Aquino. *Príncipe da Paz*. In: Revista Eclesiástica Brasileira. V.1, Fasc.1, Março- Junho 1941, p.4-5.
- DE LOURENÇO, José. *A Missão da Igreja e o Pontificado de Pio XII*. In: Revista Eclesiástica Brasileira. Vol.5, Fasc.1, março 1945, p. 189- 194.
- FARIAS, Pe. Romeu (S.J.). *Dados estatísticos sobre o número de sacerdotes em diversos países*. In: Revista Eclesiástica Brasileira. 1941, p. 348.
- KELLER, Dom Thomaz. *Mystici Corporis Christi*. In: Revista Eclesiástica Brasileira. v.3, fasc. 4, Dez de 1943, p.835-855.
- Revista Eclesiástica Brasileira. *Nota de apresentação*. Vol. 1, fascículo 1. Março-junho.1941. p. 1-3.
- _____. *Jubileu Pontifício*. Vol.2, Fasc.2. Junho de 1942, p.425- 432.



**“‘TIRIRICA’ QUE MEDRA, INFELIZMENTE, EM NOSSA TERRA”:
OS DISCURSOS DO MONSENHOR AGNELO ROSSI SOBRE O PENTECOSTALISMO BRASILEIRO NA
*REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA (1945-1954)***

Augusto Diehl Guedes¹

Resumo: A partir da década de 1940, sacerdotes católicos do Brasil passaram a contar com um veículo de comunicação, debates, (in)formação mais efetivo e eficiente. A criação da *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) propunha-se em ser uma revista do clero nacional e para o clero nacional, discutindo questões acerca da religiosidade católica no país, seus desafios, os acontecimentos, novas diretrizes, etc. Dentre os temas debatidos, muitos referiam-se a presença e atuação de outras matrizes religiosas no cenário nacional e internacional. A partir de 1945, o Monsenhor Agnelo Rossi, que já vinha levantando questões acerca do protestantismo brasileiro na própria revista, traz à tona o crescente, e já consolidado, pentecostalismo. Isso se dá diante de um contexto no qual compreendemos uma difusão de igrejas pentecostais em território nacional e o surgimento de novas denominações, bem como de inúmeras novas adesões a estas. Este trabalho objetiva analisar os discursos veiculados por este sacerdote neste veículo da imprensa católica nacional, entre os anos de 1945-1954, o que compreende a primeira publicação na qual Rossi disserta sobre o tema até sua última veiculação, totalizando onze veiculações, sobre a temática na REB. Para esta análise vamos mobilizar categorias da Análise do Discurso como metodologia, bem como questões vinculadas à história e imprensa. A proposta apresenta-se como pertinente para as discussões e estudos acerca da história do catolicismo e do pentecostalismo no Brasil, auxiliando na compreensão do complexo e dinâmico campo religioso no país.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Catolicismo; *Revista Eclesiástica Brasileira*; Protestantismo.

**“‘Tiririca’ that unfortunately thrive on our land”: Monsignor Agnelo Rossi's speeches about
Brazilian Pentecostalism in Revista Eclesiastica Brasileira (1945-1954)**

Abstract: From the 1940s, Catholic priests in Brazil began to count on a medium of communication, debates, (in)formation more effective and efficient. The creation of *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) proposed to be a magazine of the national clergy and for the national clergy discussing questions about Catholic religiosity in the country, its challenges, events, new guidelines, etc. Among the subjects discussed, many referred to the presence and operation of other religious matrices in the national and international scenario. As from 1945, Monsignor Agnelo Rossi, who had been calling into question the Brazilian Protestantism in the magazine itself, brought to light the growing, and already consolidated, Pentecostalism. This takes place in a context in which we perceive a diffusion of Pentecostal churches in the national territory and the appearance of new denominations, as well as numerous new adhesions to these. This paper aims to analyze the speeches conveyed by this priest in this medium of the national Catholic press, between the years of 1945-1954, which includes the first publication in which Rossi lectures on the theme until its last publication, totaling eleven placements on the subject In the REB. For this

¹ Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo - UPF. Graduado em História pela UPF, integrante do Laboratório de Estudo das Crenças (LEC) e do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC). E-mail: augustodguedes@hotmail.com.

analysis we will mobilize categories of Discourse Analysis as a methodology, as well as issues related to history and the press. The proposal is pertinent to the discussions and studies about the history of Catholicism and Pentecostalism in Brazil, helping to understand the complex and dynamic religious field in the country.²

Keywords: Pentecostalism; Catholicism; Revista Eclesiástica Brasileira; Protestantism.

Considerações iniciais

A presença do Protestantismo no Brasil sempre se apresentou como uma contraposição a pretensa hegemonia católica, como bem ponderou Alencar (2007, p.18) ao afirmar que o “protestantismo brasileiro é anti-católico”. E esse embate em torno dos fiéis brasileiros tornou-se acentuado, principalmente a partir do século XX com a consolidação de igrejas protestantes “históricas”³ que aqui haviam se inserido no séc. XIX, mas também com a chegada e expansão das igrejas pentecostais, vindas dos Estados Unidos da América, as quais tiveram um crescimento muito maior do que as protestantes “históricas”.

Essas questões concernentes ao campo religioso brasileiro foram discutidas pelos diversos autores católicos, sejam eles padres, bispos, cardeais, agentes de pastorais, entre outros, na *Revista Eclesiástica Brasileira*. Este trabalho é uma parte integrante de nosso trabalho de conclusão de curso em História, intitulado de “*O Brasil vai para a heresia: os discursos católicos sobre o pentecostalismo na Revista Eclesiástica Brasileira (1941-1972)*”, no qual nos propomos a analisar quais foram os discursos utilizados pela REB ao tratar dos pentecostais a partir de um momento de expansão do pentecostalismo brasileiro.

Nessa perspectiva, nos propomos, neste artigo, a analisar os discursos do Monsenhor Agnelo Rossi, que dentre todos os autores que publicaram sobre a temática foi aquele que mais destacou esta questão na REB no período por nós analisado. Nosso recorte para esse trabalho se delimita ao período das publicações de Rossi sobre o pentecostalismo, sendo a primeira em 1945 e a última em 1954.

Em nossa pesquisa, partimos inicialmente do mapeamento de todas as veiculações que versaram sobre o pentecostalismo na revista, entre os anos de 1941-1980, delimitando então o recorte as publicações de Agnelo Rossi sobre a questão. Para a análise dos discursos do Monsenhor, nos embasamos principalmente na metodologia da Análise do Discurso em Orlandi (1987, 1996 e 2009) e também em Foucault (2002), ao que somamos as discussões de Hartog (2014) acerca da alteridade e também de Chartier (1991 e 2002) sobre representações.

Agentes do discurso: a *Revista Eclesiástica Brasileira* e Monsenhor Agnelo Rossi

O periódico com o qual trabalhamos é a *Revista Eclesiástica Brasileira*, fundada em 1941 pela Editora Vozes. A revista teve primeiramente como redator o Frei Tomás Borgmeier (1941-1952), com o qual se deu o período de “consolidação do periódico como principal órgão teológico do clero nacional” (SCHLENKER, 2011, p.2414). Dando seguimento aos trabalhos realizados na editoria da REB, assume o Frei Boaventura Kloppenburg, sendo o redator entre os anos de 1953 e 1972.

² Texto traduzido do português por João Carlos Fernando Balduino, pelo que agradecemos.

³ Anglicanos, Metodistas, Batistas, Presbiterianos, Congregacionais, Adventistas, Luteranos.

Seu propósito era ser uma revista que possibilitasse a comunicação entre a instituição, Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), e seus clérigos, e que conseguisse alcançar a maior parte dos sacerdotes, teólogos, professores e lideranças do clero no Brasil. A esse respeito, sublinhamos o lema escolhido pela revista para representar-se: “revista do clero, feita pelo clero, para o clero” (REB, 1941, p.03). Esta afirmativa nos evidencia a proposta deste veículo, ao passo que também nos direciona para as necessidades sentidas pelo clero nacional: a falta de unidade e articulação da ICAR a nível nacional, ao que se soma o incentivo a produção intelectual dos clérigos e novas leituras da realidade religiosa brasileira. Posteriormente, o público alvo foi ampliado, atingindo também agentes de pastoral, líderes comunitários, estudantes e público em geral.⁴

Por sua vez, cabe-nos também pontuar sobre quem é esse agente que está se pronunciando por meio do veículo. Faz-se, portanto, pertinente considerar, conforme Foucault (2002, p.61) quem fala, ou seja, “qual é o *status* dos indivíduos que têm - e apenas eles - o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso?”. Nesse sentido, contribui para esta discussão, pensar este sujeito que fala por meio de suas publicações na REB que não existe discurso sem um sujeito que o faça, e que este, por sua vez, possui uma ideologia que é manifesta por meio de seu discurso (ORLANDI, 2009, p.47).

Agnelo Rossi (1913-1995) estudou no Seminário Diocesano de Campinas (SP) em 1926 onde iniciou seus estudos em Filosofia e Teologia. Licenciou-se em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e sua ordenação ao sacerdócio deu-se em 1937 em Roma, na Basílica de São João de Latrão.

Sua atuação foi marcada pela participação no Concílio Plenário Brasileiro como consultor em assuntos de fé, e a liderança da formação de agentes da Ação Católica Brasileira em Campinas. Também foi professor no Seminário Central da Imaculada Conceição de São Paulo entre 1940-1944, e professor e diretor na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e diretor da Faculdade de Odontologia de Campinas, sendo um dos fundadores e também vice-reitor da PUC-Campinas. Em 1947 recebeu a investidura canonical e em 1953 recebeu de Pio XII o título de monsenhor, sendo eleito três anos depois para bispo de Barra do Piraí (RJ) (ABREU, 2001, p. 5143). Em sua pós-graduação, Rossi estudou o Protestantismo na América Latina na Pontifícia Universidade Gregoriana (Itália) em 1937 e, a partir de 1955, ministrou diversos cursos no Brasil sobre esta temática, bem como atuou como organizador do Secretariado Nacional de Defesa da Fé. Acrescentamos que Dom Agnelo Rossi participou também do CELAM, do Concílio Vaticano II, foi cardeal (1965), entre outros cargos e eventos importantes no cenário do Catolicismo brasileiro e também internacional.

“... Para formar um povo alucinado, fanático, pernicioso”: que discurso se apresenta em relação ao pentecostalismo brasileiro?

A partir da compreensão acerca de quem é o autor e onde são veiculados estes artigos que tratam do tema, cabe-nos ainda pontuar que o pentecostalismo se instalou na década de 1910 no Brasil (Congregação Cristã – 1910 e Assembleia de Deus - 1911) e por volta dos anos de 1950 houve a chegada de novas igrejas pentecostais (Evangelho

⁴ Para saber mais sobre a *Revista Eclesiástica Brasileira* ver em: ANDRADE, Solange Ramos de. *O Catolicismo Popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Maringá: Eduem, 2012

Quadrangular - 1951), a fragmentação (O Brasil Para Cristo – 1955 e Pentecostal Deus é Amor - 1962) e expansão do campo pentecostal no país.⁵

Neste contexto, retomamos que a revista tem seu início no ano de 1941, entretanto, foi apenas no ano de 1945 que uma publicação dissertou sobre o pentecostalismo, e era de autoria de Agnelo Rossi. Nos anos anteriores, entre 1941 e 1944, marca-se um silenciamento dos pentecostais, uma vez que nas publicações de sua autoria, “*Catolicismo e Protestantismo nos Estados Unidos da América do Norte*” (1941), “*Por que Missões Protestantes na América Latina?*” (1943) e “*A Ação Católica e a opinião dos Protestantes no Brasil*” (1943), não toca na questão nem os cita. Por sua vez, no seu artigo publicado em 1945, intitulado de “*O Protestantismo no Momento Atual Brasileiro*”, Rossi esboçou, em quatorze páginas, um panorama dos protestantes no país, com o intuito de apontar o crescimento destes grupos e o que a ICAR poderia fazer diante disso. Nesta publicação, Rossi dedicou apenas cerca de uma página para falar em relação ao que ele denominou de “pentecostistas”.

No artigo, Agnelo Rossi discorre sobre luteranos, presbiterianos (da Igreja Presbiteriana do Brasil e da Igreja Presbiteriana Independente), batistas, metodistas, congregacionais, adventistas, episcopais, mórmons, anglicanos, salvacionistas (Exército da Salvação) e também os “pentecostistas”. Nesse sentido, citamos parte do discurso de Rossi (1945, p. 30-31), que pondera

Os *pentecostistas* são, presentemente, os mais ardorosos proselitistas. Em 1932 eram 13.000 os “língua de fogo”, ao passo que, em 1943, suas fileiras já agrupavam 55.000 pentecostais. O crescimento é rápido. Os novos elementos são recrutados, com relativa facilidade, nas camadas obscuras, ínfimas e ignorantes das outras seitas protestantes ou do espiritismo. [...] É notável o crescimento entre os pentecostistas. Os pentecostais exigem, além do batismo de água, o do Espírito Santo. Quem conseguir ser assim batizado, torna-se impecável. Sei de um preso, que cometeu as maiores imoralidades, e as atribui blasfemamente ao Espírito Santo, pois que foi batizado no Santo Espírito. As reuniões pentecostistas, mescla de vozerio desconexo e de promiscuidade imoral, têm reclamado, não raramente, a intervenção policial.

Somado a isso o autor traz uma tabela que considera o percentual de crescimento das “seitas protestantes” entre 1931-1938 no Brasil, que foi publicada em 24/02/1944 no *Jornal Batista*, no que destacamos, conforme a tabela na sequência, a taxa de crescimento das igrejas pentecostais em 215%, o que corrobora o discurso de Rossi ao pontuar que estes são os que mais crescem.

⁵ Para saber mais acerca do pentecostalismo brasileiro, ver em: ALENCAR, Gedeon. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013; MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TABELA 1 - TAXA DE CRESCIMENTO DOS EVANGÉLICOS NO BRASIL ENTRE 1931-1938

Batistas	40%
Congregacionalistas	43%
Luteranos Evangélicos	16%
Metodistas	47%
Pentecostais	215%
Presbiterianos independentes	3%
Adventistas	70%

Fonte: Tabela reproduzida de Rossi (1945, p.30).

Para embasar seu discurso Agnelo Rossi lança mão daquilo que entendemos por interdiscurso, ou seja, ele se utiliza de outro discurso, produzido por outro sujeito, em seu texto para dar sentido a sua discursividade. Compreendemos que o interdiscurso consiste na “relação do discurso com uma multiplicidade de discursos”, com aquilo que em outros momentos já foi dito (ORLANDI, 2009, p. 80). Outro ponto que pode ser aqui assinalado é a intertextualidade, isto é, a “remissão de um texto a outros textos para que ele signifique” (ORLANDI, 1996, p.259), essa sendo uma das marcas daquilo que Orlandi denomina de *discurso teológico*, e também do discurso religioso.⁶ Desta maneira, Rossi utilizou do discurso de um periódico batista para tecer suas considerações sobre os pentecostais e ao trazer outro discurso para seu texto confere ao mesmo maior credibilidade.

Outro ponto que nos chamou a atenção é o termo “línguas de fogo” que faz referência explícita ao texto bíblico de Atos dos Apóstolos⁷, é utilizado pelos pentecostais para afirmar sua doutrina no Batismo no Espírito Santo, mas também um ponto que integra a identidade destes enquanto pentecostais.

Também, apesar de reconhecer o rápido crescimento das igrejas pentecostais, Rossi diz, em outras palavras, que os aderentes ao pentecostalismo não são católicos, e sim membros de outros grupos protestantes ou espíritas, marcados pela “obscuridade” e “ignorância”. Neste ponto, sua fala é reveladora de duas questões: primeiro o seu desconhecimento visto que, tanto espíritas quanto protestantes crescem, ao passo que o número de católicos no Brasil cai. Não descartamos que protestantes e espíritas tenham aderido ao Pentecostalismo, mas a principal migração de fiéis se dá do catolicismo, o que talvez para Rossi seja “vergonhoso” de admitir; segundo, o seu preconceito em relação aos crentes, não somente pentecostais, mas também de outras matrizes religiosas.

⁶ Para a autora o discurso religioso é aquele em que, pretensamente, a “voz de Deus” fala por meio do clérigo, e isso por sua vez gera um desnível que separa o sujeito do discurso de seu receptor (ORLANDI, 1996, p.242-243). Este discurso é marcado também pelo seu caráter de exortação, a utilização do imperativo e do vocativo (principalmente em textos de caráter doutrinário), a utilização de metáforas, dentre outros (ORLANDI, 1996, p.258-259). Por sua vez, podemos entender o discurso teológico, integrante do religioso, entretanto de caráter mais formal, é marcado pela intertextualidade e, que não precisa estar relacionado com o contexto no qual está sendo publicado (ORLANDI, 1996, p. 247, 259). Nesse último ponto discordamos da autora ao entender que todo o discurso possui uma relação com seu contexto, como observamos nas fontes por nós analisadas. Salientamos também que não encontramos comentários ou críticas a Agnelo Rossi.

Deve-se destacar também a sua leitura sobre o Batismo no Espírito Santo, tida como obrigatória para pertencer à comunidade e que tornava o fiel “impecável”. E para isso, cita um “testemunho”, ou seja, um fato que viria comprovar aquilo que ele estava afirmando. Pelas leituras que realizamos nunca encontramos uma leitura como a feita por Rossi, de que o supostamente “batizado no Espírito” seria impecável, o que nos mostra um conhecimento muito superficial, naquele contexto, sobre os pentecostais, apesar de compreendermos que são as primeiras reflexões sobre o pentecostalismo na revista.

Por fim, Agnelo Rossi apresenta os cultos das igrejas pentecostais como desorganizados, marcados pela “promiscuidade moral” e a necessidade de intervenção policial, motivo que não explicou claramente. Interessante perceber que Rossi não sente necessidade de trazer provas daquilo que está falando, parece-nos que esse imaginário era algo comum para os leitores a respeito destes cultos.

Nos anos que se seguem, não observamos nenhuma outra publicação do autor sobre a questão. De 1945 a 1951 não teremos nenhuma outra publicação que trate dos pentecostais no país. Nesse intervalo, Agnelo Rossi publicou “*Por que Missões Protestantes na América Latina?*” (1946), “*O Ecumenismo, uma evolução protestante*” (1949) e “*O Movimento Ecumênico e suas primeiras repercussões no Brasil*” (1951) que trataram da questão dos protestantes (lembrando que esta era seu principal objeto de estudo em suas pesquisas) e do ecumenismo.

Não obstante, foi no ano de 1952 que a *Revista Eclesiástica Brasileira* publicou seu primeiro artigo cuja temática foi exclusivamente o pentecostalismo. Publicado em dezembro de 1952, Monsenhor Agnelo Rossi buscou discutir em “O Pentecostismo no Brasil” um esboço sobre o pentecostalismo no Brasil, sua origem nos EUA, e um enfoque às Assembléias de Deus (AD) e a Congregação Cristã no Brasil (CCB).

Ao iniciar sua publicação, Rossi destacou o motivo pelo qual escreveu esta publicação: “com uma frequência impressionante recebemos pedidos de colegas no sacerdócio para escrever algo mais desenvolvido sobre o pentecostismo e outras seitas do Brasil” (ROSSI, 1952, p. 767). Nesse sentido, ele possui um fim de informar o clero católico brasileiro sobre os pentecostais e também denota uma demanda, fruto de uma preocupação destes sacerdotes católicos ante as novas questões que se colocam no campo religioso brasileiro, uma vez que, conforme o próprio autor,

o recenseamento tornou público o contingente protestante em nosso meio, que vem crescendo desmensuradamente nestes últimos vinte anos e está passando por uma fase de avivamento. Dentre os protestantes, avançam, a largos passos, os pentecostais, desfrutando o movimento pentecostal brasileiro de posição destacada no cenário mundial da denominação. [...] Pretendemos trazer informações mais precisas sobre o movimento pentecostal, que possam orientar os irmãos no sacerdócio, em matéria tão complexa e sobre a qual perduram, ainda, certas dúvidas (ROSSI, 1952, p.768).

⁷ O texto em questão é o de Atos dos Apóstolos 2.3-4, que diz: “Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimires” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2015, p.1902)

O artigo está dividido em dez pontos. No primeiro deles trata-se acerca da “História do Pentecostalismo”, mais especificamente suas raízes estadunidenses. Rossi destaca que o movimento iniciado nos EUA com pequenos grupos de oração se propunha a “fazer um retorno à doutrina e ao poder dos Apóstolos” (1952, p.768) e que nessas reuniões, citando a “Constituição e Regulamentos das Assembléias Pentecostais do Canadá”, “eis que o Divino Espírito Santo se manifestou para batizá-las, com o dom das línguas e a glorificação de Deus” (ROSSI, 1952, p.768). Essa nova doutrina, por sua vez, não foi aceita pelas “seitas protestantes”, que, devido à perseguição sofrida, fundaram novas seitas. Nesse contexto surge a Escola Bíblica de Topeka, na qual as reuniões de oração e estudo da Bíblia impulsionaram o movimento. O autor inclusive apresenta a Assembleia de Deus como o nome oficial do movimento pentecostal no mundo.

No segundo ponto, “História do Pentecostismo no Brasil”, Rossi discorre sobre o surgimento das Assembléias de Deus no Brasil com a vinda dos pastores suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Nesse momento, o autor pontua que na sua análise está utilizando o testemunho do Rev. Nobre, batista, que foi publicado na obra *Boas Novas* da Casa Publicadora Batista do Brasil, com o título de “Como o pentecostismo se implantou no Pará”. A narrativa que se segue busca mostrar estes dois missionários, que são os fundadores das Assembleias de Deus no país, como dissimulados, falsos, enganadores, perversos. Isso se deve, na nossa interpretação, ao objetivo de desacreditar as ADs e evitar a evasão de fiéis para essa instituição.

Nessa perspectiva, Rossi busca evidenciar o caráter dúbio destes missionários que pregam ser algo que para ele não o são. Vemos aqui que a retórica da alteridade está estabelecida, ou seja, o outro está sendo enunciado como diferente (HARTOG, 2014, p.243) e essa diferença está não somente nas ações, mas também no caráter destes missionários.

Na sequência, descreve-se uma reunião de oração numa casa de uma crente que supostamente estaria possessa por um demônio e, depois disso, teria sido batizada no Espírito Santo. O autor utiliza agora da descrição, ao valer-se do testemunho do reverendo batista. Neste caso entendemos que essa narrativa é um ponto importante na retórica da alteridade. Segundo Hartog (2014, p.281) essas descrições nos “fazem ver e fazem ver um saber: têm olho como ponto focal [...]. É, pois, ele que faz crer que se vê e que se sabe, é ele que é produtor de *peithó*, de persuasão: eu vi, é verdadeiro”.

Seguindo na descrição das orações, misturadas com cânticos e demais manifestações espontâneas Rossi (1952, p.771) reitera que “dava para atordoar a qualquer que não tivesse juízo forte”. Enquanto isso, a fiel Nazaré “começou a tremer e, com um som confuso, a falar um embaralhado muito feio, a cantar coisas desentendidas, inclusive um tango”. Tanto o reverendo batista que está a descrever, quanto Rossi que o cita, compreendem este momento como uma loucura coletiva, tendo na direção Berg e Vingren e também a “D. Celina”, que entendemos se tratar de Celina de Albuquerque, a primeira brasileira que teria recebido o batismo no Espírito Santo, segundo a narrativa oficial das ADs. Ao fim do ritual, Rossi pontua que devido a estas doutrinas esse grupo de pessoas foi excluído da Igreja Batista local, fundando em 18 de junho de 1911 a AD.

O terceiro ponto é o “Desenvolvimento do Pentecostismo no Brasil”. Os números citados por Rossi agora são que em 40 anos os pentecostais chegaram a cerca de 150.000 adeptos no Brasil. Para explicar o crescimento das igrejas pentecostais, ele lista oito motivos: sua ação proselitista e “fanática”, “ao caráter iluminista da seita”, “à

propensão do povo para coisas extraordinárias e misteriosas, máxime quando manifestadas sensivelmente”, “à frieza do culto protestante”, à ignorância religiosa, à prática do dízimo, o ordenamento de leigos para o sacerdócio e a atuação das mulheres nas igrejas locais (ROSSI, 1952, p. 773).

É interessante perceber que em sua leitura, Rossi não cita motivos referentes ao catolicismo, como a ausência ou parca atuação da ICAR em várias regiões do país. O autor torna evidente que os motivos são a participação dos fiéis de forma ativa na comunidade e a questões ligadas a religiosidade popular. Ele ainda cita os dados publicados no *Mensageiro da Paz* (órgão oficial das ADs no Brasil) de que as ADs teriam cerca de 1609 igrejas e congregações e cerca de 100 mil membros no país, destacando que os estados que se sobressaem seriam Pará e Pernambuco, e afirma: “o pentecostismo, para usar duma comparação familiar a certos meios evangélicos do país, é ‘tiririca’ que medra, infelizmente, em nossa terra”. Ou seja, além de destacar que o crescimento das igrejas pentecostais no país é motivo de infelicidade, faz uma analogia com o crescimento de uma erva daninha que rapidamente se espalha. Neste ponto, a representação, que conforme Chartier (1991, p. 183) é “o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade”, além de reforçar a tônica do crescimento das igrejas pentecostais de forma rápida também relega aos pentecostais o desprestígio ao compará-los com uma erva daninha que se espalha.

Ainda neste ponto o autor destaca que no mundo o movimento é conhecido como pentecostais ou pentecostistas e que entre os brasileiros algumas terminologias são utilizadas para se referirem aos pentecostais, tais como: “glórias, aleluias, crentes, rodadores, línguas, línguas de fogo, pedra-ume, tremedores” (ROSSI, 1945, p. 775). Essas representações das igrejas pentecostais fazem referência tanto a expressões idiomáticas dos pentecostais (glórias e aleluias), principalmente nas suas reuniões e cultos, e alguns termos que designam gestos que ocorrem nos cultos, como rodar, marchar, pular. Faz-se interessante perceber como essas representações são utilizadas pelos “outros” para os designarem.

Ao analisar as “Doutrinas Pentecostais”, Rossi cita os trabalhos do pastor e memorialista assembleiano Emílio Conde e cita o credo das ADs, com 14 pontos, que dizem possuir na Bíblia sua regra de fé e prática, crendo no Deus Trino que teria criado todas as coisas, inclusive o homem. Dentre as demais doutrinas, destacamos a crença no batismo no Espírito Santo, e este, por sua vez, marcado pelo sinal visível da *glossolia*⁸ e no dom da cura divina (ROSSI, 1952, p.777-778). Sobre estes dons, Rossi citou dois exemplos. O primeiro é do Rev. Epaminondas Moura que presenciou um culto pentecostal e registrou um momento de *glossolia*, classificado por eles como momento de “êxtases” ou “ataques” (publicado no periódico metodista *Expositor Cristão*, em 1941) no qual o fiel falava

Lique, lique, leque, leque!

Bá, bá, ababá! Sararai!

⁸ Vocábulo do grego *koinê* que designa “falar em línguas” (*glossa* – língua/ *lalia* - falar). Essas línguas consistem em uma “ação divina” na qual o fiel fala em línguas que segundo sua crença são espirituais. Esse fenômeno está ligado ao evento ocorrido, segundo a tradição cristã, na Festa de Pentecostes, após a morte de Jesus Cristo, na qual os discípulos viveram esta experiência, constituindo-se na marca que o fiel recebeu o “batismo no Espírito Santo”.

Salalaque, siacá-rei, siacá-si! Quê!

Manacari-quê!

Laque, leque, lo, lá, á ...

Ababá, ababá!

Kalalake, leque!

Para Rossi, este “dom de línguas” que se manifesta no meio pentecostal é algo sem nexos e que foge daquilo registrado na Bíblia. Outro exemplo, que se relaciona com o dom da cura é que um produtor rural deixou de medicar seu gado que estava doente, o que levou a morte do rebanho e a falta de leite na cidade. Isso foi noticiado pelo *Diário da Noite* (em 1944 na cidade de São Paulo) que enfatizou que o proprietário não havia vacinado o gado por entender que Deus curaria seus animais. Ambos os exemplos legam estereótipos de que os pentecostais são ignorantes e fanáticos, ou algo semelhante, e que seus cultos são marcados por momentos de transe e êxtases coletivos.

Na sequência, ao discorrer sobre o “Culto pentecostista”, Agnelo Rossi, do seu lugar de sacerdote e apologeta da fé católica, faz as seguintes considerações

Nas suas reuniões, além da leitura da Bíblia e cântico de hinos, põem-se de joelhos e, em meio duma alucinação coletiva começam a gritar, invocando a vinda do Espírito Santo. Agitam-se, tremem, contorcem-se, batem com os joelhos no chão proferindo palavras desconexas, incompreensíveis. Nessas agitações, quedas pelo chão, nesses gritos, lamentos, soluços, choros, risos, nessa balbúrdia infernal, esperam a descida do Espírito Santo. [...] Além da promiscuidade malsã, esse espetáculo é absolutamente pernicioso, máxime às crianças e adolescentes, influenciando enormemente no equilíbrio psíquico de suas faculdades, causando facilmente neuroses. Dessa forma, o pentecostismo será um excelente aliado do espiritismo para formar um povo alucinado, fanático, pernicioso à própria Pátria.

Além da já pontuada “histeria” dos cultos pentecostais, agora se acrescenta o caráter danoso aos fiéis que podem inclusive, na percepção do autor, desenvolver neuroses e outros problemas de ordem mental.

Pontuando sobre o “Método de trabalho dos pentecostais”, Rossi destaca que sua estratégia é, ao chegar a uma cidade, procurar outras igrejas evangélicas e dentro dela pregar a doutrina pentecostal. Quando tiverem reunido bom número de seguidores fundam uma nova AD e partem para uma campanha agressiva contra a igreja da qual saíram, pelo que assegura que “o que surge é confusão, desordem, falta de respeito para com os servos de Deus” (ROSSI, 1952, p.781).

A relação com os outros grupos protestantes foi analisada no sétimo ponto de sua publicação. A maioria dos discursos trazidos por Rossi, de pastores batistas e presbiterianos (apenas), são, sobretudo, altamente combativos em relação às igrejas pentecostais. Fazem ligação ao “baixo espiritismo e fetichismo”, os denominam de

“assembleias tremeliqueiras” e “onda herética” e que por isso que os pentecostais não faziam parte da Confederação Evangélica do Brasil. Contudo, outro discurso de um pastor batista defende uma aproximação com os pentecostais, uma vez que eles têm evangelizado o país, “ganhando milhares de pecadores nas cidades, nas vilas e na zona rural” (ROSSI, 1952, p. 783-784). Devemos aqui ponderar que tanto presbiterianos quando batistas perderam fiéis para os pentecostais, visto que a Assembleia de Deus no Brasil se forma a partir de uma cisão em uma igreja batista, e a Congregação Cristã é fundada por um ex-pastor presbiteriano, Luigi Francescon.

Sobre a “Organização”, o autor pontua que as ADs locais possuem independência a partir do momento que conseguem se autogerir e que se congregam em convenções, desde nível regional a nacional. Em sua leitura, ao apontar os cargos na hierarquia da AD, apresenta que a mesma é composta por “pastor, evangelista, presbítero, anciãos e diáconos”. Nessa questão Rossi comete um equívoco, uma vez que o cargo de Ancião nunca esteve presente nas ADs e sim na CCB, apenas. Entendemos que isso seja fruto de sua leitura do Pentecostalismo, uma vez que ele entende que a AD é uma “representante oficial” do movimento e que mistura as duas igrejas pentecostais em sua análise. Ainda, destaca seu vínculo com as ADs dos EUA e da Suécia, apesar de rejeitarem o estudo em seminários e possuírem suas escolas bíblicas, que para Rossi são “seminários disfarçados” (ROSSI, 1952, p.785-786).

No nono ponto do artigo, Rossi se dedica a fazer uma apreciação crítica, na qual chama novamente leituras de pastores protestantes para posicionar-se contra a participação das mulheres nos cultos e contra a concepção de *glossolalia* defendida pelos pentecostais. Ao finalizar sua apreciação, considera que o Pentecostalismo possui “doutrinas errôneas”, seu culto é “prejudicial à sanidade psíquica” e que está longe de constituir “um culto de reverência para com o Espírito Santo, o pentecostismo, mercê de suas aberrações, é uma blasfêmia para com o Divino Espírito Santo” (ROSSI, 1952, p.788).

No final de seu artigo o autor reserva um ponto para “A Congregação Cristã do Brasil”. Agnelo Rossi considera a CCB como integrante do Pentecostalismo. Fundada por Luigi “Frascesconi” em São Paulo, destacando os 12 pontos de seu credo que, assim como o da AD, destaca a fé no Batismo no Espírito Santo, marcado pela *glossolalia*, e nos dons de cura. Em sua administração destacam-se a figura dos “Anciões” que são os mais velhos e experientes, responsáveis pelas igrejas em geral. Rossi também pontua que em 1948 a CCB realizou 9187 batismos e que possui “662 casas e salas de oração” no país, e discrimina que todos os estados que possuem uma igreja da CCB, pelo que se destaca a região sudeste, principalmente em São Paulo, e na região sul, Paraná.

Dentre todas as publicações por nós analisadas de Agnelo Rossi, esta é a mais densa no estudo do Pentecostalismo no Brasil. Apesar de se tratar de uma leitura inicial é um ponto de partida interessante para a formação do clero. A partir disso nos perguntamos qual a perspectiva que este clero adotará para com os pentecostais no Brasil? Depreendemos que a tônica do combate a estes esta muito bem explícita nos discursos permeados de tantos adjetivos negativos e permeados pelo desprezo ao outro.

Mais uma de suas contribuições que estivesse relacionada com a temática do pentecostalismo de Agnelo Rossi na REB foi “*Posição ante a Expansão Protestante no Brasil*” (1954). Nesta breve comunicação, o autor novamente reiterava que o “crescimento do protestantismo no Brasil não é normal e proporcional ao desenvolvimento da população, mas é extraordinário”. Entretanto não cita os pentecostais nesse conjunto todo,

apesar de compreendermos pelas outras publicações de Rossi que as igrejas pentecostais são entendidas por ele como parte do Protestantismo.

Em junho do mesmo ano, escreveu em “O Protestantismo no Brasil segundo o Testemunho de um ex-Pastor” uma resposta a publicação de Aloísio Lorscheider sobre a palestra de Norberto Costa, um pastor convertido ao catolicismo. Além de contestar os números apresentados pelo ex-pastor dizendo que estão totalmente defasados, Agnelo Rossi pondera sobre uma mudança de relação entre pentecostais e não pentecostais ao afirmar que “sem entrar na consideração das influências variadas das seitas no Brasil e mostrar que se esboça uma mudança de atitudes de várias seitas para com os pentecostais” (ROSSI, 1954, p. 393). Poderíamos entender esta questão como a adesão de algumas destas Igrejas para com as crenças pentecostais, naquilo que se chama de “Igrejas Renovadas”? Ou seria simplesmente uma aproximação em vista do grande crescimento destes no país? Acreditamos que uma não exclui a outra e que ambas se concretizam.

A partir de 1954, o Monsenhor Agnelo Rossi continuou suas publicações na *Revista Eclesiástica Brasileira*, entretanto voltou sua atenção para outros grupos protestantes. Outros autores continuaram as discussões iniciadas por ele, como Frei Boaventura Kloppenburg, Padre Francisco Cartaxo Rolim, Abdalaziz de Moura, entre outros. Suas publicações podem ser entendidas tanto como fruto tanto do crescimento e fragmentação do pentecostalismo no Brasil a partir da década de 1940, quanto por uma demanda dos sacerdotes católicos do país em como lidar com essa situação que se tem apresentado

Considerações finais

Diante do exposto, podemos compreender que o crescimento de igrejas pentecostais no Brasil, dentre elas a Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, e outras tantas que surgiram no período, principalmente a partir da década de 1940, preocupou o clero católico nacional, o que percebemos através das publicações na *Revista Eclesiástica Brasileira*. Essa preocupação se evidencia também nas publicações do Monsenhor Agnelo Rossi sobre o tema que buscaram alertar e informar os sacerdotes católicos e demais leitores da revista, bem como assegurar a posição da ICAR diante da sociedade brasileira, por meio da apologética empreendida por alguns sacerdotes.

Em seu discurso, Rossi apresentou-se como um apologeta da fé católica e buscou (in)formar os sacerdotes católicos sobre a atuação destas igrejas e o que fazer diante de seu crescimento no país. Notamos que os discursos de Rossi sobre os *outros* são marcados pelo “combate ao inimigo”, de forma ofensiva, com um fim didático e apologético. Ao mesmo tempo em que buscou ensinar o clero nacional, faz-se também uma defesa das pretensas verdades da fé católica, no intuito de assegurar e expandir seu espaço no campo religioso brasileiro.

Fontes

ROSSI, Agnelo. A Ação Católica e a opinião dos Protestantes no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 03, fasc. 01, p. 21-36, mar. 1943.

_____. Catolicismo e Protestantismo nos Estados Unidos da América do Norte. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 01, fasc. 01, p. 230-232, mar. 1941.



- _____. O Ecumenismo, uma evolução protestante. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 09, fasc. 01, p. 08-32, mar. 1949.
- _____. O Movimento Ecumênico e suas primeiras repercussões no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 11, fasc. 04, p. 801-827, dez. 1951.
- _____. O Pentecostismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 12, fasc. 04, p. 767-792, dez. 1952.
- _____. O Protestantismo no Brasil segundo o Testemunho de um ex-Pastor. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 14, fasc. 02, p. 392-393, jun. 1954.
- _____. O Protestantismo no Momento Atual Brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 05, fasc. 01, p. 26-39, mar. 1945.
- _____. Os Católicos dos Estados Unidos e o Protestantismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 16, fasc. 03, p. 658-661, set. 1956.
- _____. Por que Missões Protestantes na América Latina?. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 06, fasc. 03, p. 610-622, set. 1946.
- _____. Por que Missões Protestantes na América Latina?. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 03, fasc. 01, p. 21-36, mar. 1943.
- _____. Posição ante a Expansão Protestante no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 13, fasc. 04, p. 922-924, dez. 1953.

Referências

- ABREU, Alzira Alves de. et.al. Agnelo Rossi. In: _____. *Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós-1930*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001. p. 5143-5146.
- ALENCAR, Gedeon. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.
- _____. *Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. 3.ed. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ANDRADE, Solange Ramos de. *O Catolicismo Popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Maringá: Eduem, 2012.
- ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2014.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Boris (Org). *História Geral da Civilização Brasileira*. 4.ed. O Brasil Republicano. São Paulo: Bertrand Brasil, 2007. Tomo III. Vol. 11. p. 337-421.
- BOSSI, Alfredo. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (Org). *História Geral da Civilização Brasileira*. 4.ed. O Brasil Republicano. São Paulo: Bertrand Brasil, 2006. Tomo III. Vol. 09. p. 348-370.
- BOURDIEU, Pierre; MICELI, Sérgio (Coord.). *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CABRAL, Bruna Marques. “Do Clero e para todo o Clero”: a Revista Eclesiástica Brasileira e a Reforma Agrária (1950-1964). 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2015.
- CHARTIER, Roger. Introdução: pro uma sociologia histórica das práticas culturais. In: _____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. 2.ed. Miraflores: Difel, 2002. p. 13-28.
- _____. O Mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, p.173-191, 1991.



- DAL MOLIN, Débora Cristina. “Entre Cruzes e Anéis”: *A Revista Eclesiástica Brasileira e as Representações de Família (1941-1965)*. 2010. Dissertação de mestrado em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. As eclesiologias brasileiras. In: _____. *Igreja, Estado e Política: estudo comparado no Brasil e na Argentina*. Aparecida: Editora Santuário, 2013. p. 70-86.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-158.
- GUEDES, Augusto Diehl. “O Brasil vai para a heresia”: os discursos católicos sobre o pentecostalismo na *Revista Eclesiástica Brasileira (1941-1972)*. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso em História – Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2016.
- HARTOG, François. Uma Retórica da Alteridade. In: _____. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 243-289.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. O discurso religioso. In: _____. *A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso*. 4.ed. Campinas: Pontes, 1996. p. 239-262.
- _____. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.
- _____. (Org.). *Palavra, Fé, Poder*. Campinas: Pontes, 1987.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. SOUZA, Beatriz Muniz de. CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. Igreja Católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. 4.ed. O Brasil Republicano. São Paulo: Bertrand Brasil, 2007. Tomo III. Vol. 11. p.422 – 467.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.
- SCHLENKER, Rodrigo. *Breve História da Revista Eclesiástica Brasileira*. V Congresso Internacional de História. 2011. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/244.pdf>. Acesso em 05 maio 2016.



RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA, ENTRE O TRADICIONALISMO E O PROGRESSISMO NO BRASIL 1960 a 1990

Edmilson Pereira Cruz¹

Resumo: Nossos estudos são referentes ao movimento leigo do catolicismo brasileiro na atualidade, chamado Renovação Carismática Católica (RCC), este movimento se originou nos Estados Unidos, na Pensilvânia, no ano de 1967. Nossos objetivos é analisar os confrontos e desafios passados pelo movimento com as Comunidades Eclesiais de Base, muitas das quais influenciadas pela Teologia da Libertação (TL). Além de nos basearmos nos estudos dos pesquisadores do movimento, nossas principais fontes serão comunicações sobre o movimento carismático e o pentecostalismo no país nas revistas eclesiais que circulavam em meio à hierarquia da Igreja do Brasil, entre os anos de 1970-1990. Analisaremos mais de 20 artigos referentes a RCC, entre os anos de 1970 e de 1990, os quais destacam não apenas os problemas teológicos e institucionais do início do movimento da renovação carismática no Brasil, mas também como a RCC assumiu a posição diametralmente oposta aos movimentos influenciados pela TL.

Palavras Chaves: Renovação Carismática Católica; Teologia da Libertação; Igreja Católica;

Catholic Charismatic Renewal, between tradicionalism and progressivism in 1960 to 1990 Brazil

Abstract: Erro! Indicador não definido. studies concern lay movement of Brazilian Catholicism today, called Catholic charismatic renewal (CCR), this movement originated in United States, Pennsylvania, in the year 1967. Our aim is to analyze the clashes and challenges after the movement with small Christian communities, many of which are influenced by Liberation Theology (TL). In addition to build researchers ' studies of movement, our main sources are communications on the charismatic movement and Pentecostalism in Brazil in the ecclesiastical journals circulating through the Church hierarchy of Brazil, between the years of 1970-1990. We will look at more than 20 articles regarding RCC between 1970 and 1990 which highlight not only the theological problems and the institutional home of charismatic renewal movement in Brazil. But also how the RCC took over the position diametrically opposed to the movements influenced by TL.

Keywords: Catholic Charismatic Renewal; Liberation Theology; Catholic Church

Introdução

A Renovação Carismática Católica (RCC) é um movimento pentecostal que surgiu no seio da Igreja Católica, nos EUA, no ano de 1967. Este movimento seguiu de uma vertente protestante em seu início, através de um livro chamado *A Cruz e o Punhal*, do Pastor David Wilkerson. O livro de Wilkerson trata de relatos da experiência dele

¹ Possui graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) em (2016). Mestrando em História (bolsista FAPERGS/CAPES). E-mail: cruz.edmilsonp@gmail.com

com os *dons e carisma*² do Espírito Santo. Com este livro, um grupo de jovens da Universidade de Duquesne, na Pensilvânia³, experimentou os mesmos carismas do Espírito Santo relatados por Wilkerson e descritos nos *Atos dos Apóstolos 2*.

A partir da experiência desses jovens com os *dons carismáticos*, surgiu o Pentecostalismo Católico que logo se consolida como RCC e se expande para vários países em um curto espaço de tempo.

Em 1971, foi realizado o I Congresso Nacional de Pentecostais Católicos Norte-Americanos e, no ano seguinte, o encontro já assumia dimensões internacionais, denotando sua rápida expansão em outros países, como Canadá, Austrália, Nova Zelândia, além da América Latina e Europa Ocidental. (JURKEVIKIS, 2004, p. 2).

Desde a década de 90, a Renovação Carismática se tornou um dos mais expressivos movimentos de leigos na Igreja Católica brasileira. Durante seus mais de quarenta anos no Brasil, ultrapassou suas fronteiras acadêmicas, chegando às paróquias, casas, colégios, seminários, conventos e até mesmo na TV.

Esta intitulação da RCC como um movimento leigo, dentro da Igreja Católica, se dá pela abertura da Igreja aos leigos a partir do Concílio Vaticano II, ocorrido entre os anos de 1962 e 1965. Neste Concílio, solicitado pelo Papa João XXIII, a Igreja toma novas orientações abrindo-se para a maior participação dos leigos, tanto na liturgia, quanto nas ações de evangelização e pastoral.

A Renovação Carismática Católica vem instigando vários estudiosos, de muitas áreas científicas como a sociologia, história e teologia. A dissertação de mestrado de Brenda Caranza “*Renovação Carismática Católica: Origens, Mudanças e Tendências*” (1998) é um dos exemplos. Temos também o trabalho de Reginaldo Prandi “*Um sopro do Espírito*” (1997) e Cecília Meriz “*A Renovação Carismática Católica: Uma igreja dentro da outra Igreja?*”. Estes trabalhos são usados como principal base acadêmica de nossa pesquisa e comparados com trabalhos mais atuais.

A maior parte destes estudiosos tem voltado a sua atenção para o surgimento do movimento no Mundo e no Brasil. Outros⁴ se voltam ao estudo do movimento carismático como uma estratégia de fortalecimento da Igreja conservadora. Outro viés dos estudos é a relação da RCC com o pentecostalismo protestante desenvolvido nos Estados Unidos. Vale comentar que:

² Segundo o Catecismo da Igreja Católica número 799: “Quer extraordinários, quer simples e humildes, os carismas são graças do Espírito Santo que, direta ou indiretamente, têm uma utilidade eclesial, pois são ordenados à edificação da Igreja, ao bem dos homens e às necessidades do mundo.” (CIC, 799).

³ “A RCC é fruto de um movimento internacional que tem início nos EUA em 1967. Os documentos do movimento afirmam que neste ano um grupo de professores e estudantes católicos passou por uma “renovação espiritual” acompanhada da “manifestação do Espírito”. Trata-se da primeira reunião ocorrida entre 17 e 19 de fevereiro na Universidade de Duquesne, em Pittsburgh (Pensilvânia), que marca o início do movimento carismático internacional.” (SOFIATI, 2009, p. 217).

⁴ A Renovação Carismática Católica (RCC) tem sido apontada, não somente em relação a sua origem, tanto por parte dos seus seguidores quanto por outros analistas, como uma estratégia de fortalecimento da identidade católica frente ao avanço do pentecostalismo, ou seja, uma forma de contraofensiva católica (Mariz e Machado 1994; Oro 1996; Machado 1996; Pierucci e Prandi 1996; Prandi 1997; Carranza 2009; Gabriel 2010).

O pentecostalismo atual, além disso, é um movimento bastante estudado. Possuímos, hoje, recursos bem mais refinados para avaliá-lo dos mais variados pontos de vista. Mas seria inválido supor que a RCC seja um fenômeno já devidamente analisado e socialmente e assimilado no interno do ‘campo religioso católico’. (VALLE, 2004, p. 97).

A pesquisa que aqui apresentaremos tem como objetivo principal apresentar a RCC a partir de um enfoque que fica nas entrelinhas da maioria dos trabalhos, mas que ainda não analisado de uma forma adequada. Propomos neste trabalho identificar e avaliar, os embates e desafios, que a Renovação Carismática Católica encontrou no Brasil, dando ênfase aos confrontos entre a Renovação Carismática Católica e a Teologia da Libertação durante a ditadura militar no Brasil até a metade da década de 90.

As fontes usadas nesta pesquisa foram coletadas em todas as edições das revistas REB, Perspectiva Teológica, SEDOC e Concilium, entre os anos de 1970 até 1989. Buscamos temas de artigos, comunicações, boletins informativos, entre outros gêneros de informação encontrados na época, os quais traziam como ponto central, “Renovação Carismática, Pentecostalismo Católico, Pentecostalismo Protestante, o Espírito Santo na Igreja Católica, Carismáticos, Carismas, Neopentecostalismo” e outros que abordavam algum aspecto referente ao movimento o movimento pentecostal católico no Brasil ou no mundo.

Entre os vinte anos pesquisados, foram encontrados apenas 22 artigos sobre os temas selecionados, uma média de pouco mais de um artigo por ano. Como estamos analisando o início do movimento, percebemos que seu crescimento foi rápido, parecido com o ocorrido nos EUA, que em apenas cinco anos já havia se propagado para todos os estados americanos.

1. A Igreja Católica e as mudanças no Mundo Contemporâneo

No final do século XIX, temos a entronização do Papa Leão XIII (1878-1903). Seu pontificado vai ter grandes influência em todo século XX e nos seus próximos sucessores, principalmente pelo seu posicionamento perante à realidade econômica mundial e pelo fato de iniciar a Doutrina Social⁵ da Igreja. Seu governo ocorreu no mesmo tempo em que houve uma grande aceleração e consolidação da economia industrial capitalista pelo mundo, bem como o surgimento e fortalecimento das ideologias marxistas no Leste Europeu.

Em resposta a este momento, Leão XIII escreve a encíclica *Rerum Novarum*⁶ em 1891, sobre o posicionamento da Igreja Católica Apostólica Romana perante as ideologias econômicas efervescentes da época. “O Papa condenava tanto o liberalismo como o marxismo discorrendo sobre o capitalismo e o socialismo, sobre a propriedade privada, os deveres do Estado e a luta de classes” (SALES, 2006, p. 33). Estas questões colocadas por

5 “A expressão “doutrina social da Igreja” designa o conjunto de orientações da Igreja Católica para os temas sociais. Ela reúne os pronunciamentos do magistério católico sobre tudo que implica a presença do homem na *sociedade e no contexto internacional. Trata-se de uma reflexão feita à luz da fé e da tradição eclesial*”. (RIBEIRO, 2013).

6 Carta Encíclica *Rerum Novarum*, 15 de Maio de 1891. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 26/07/2015.

Igor Sales foram respondidas e esclarecidas pela *Rerum Novarum*, além de fazer uma grande crítica ao pensamento socialista.

Por circunstâncias de grandes acontecimentos mundiais, como as duas Grandes Guerras Mundiais, os regimes totalitaristas na Itália, na Alemanha e na URSS, a crise econômica mundial, devido a Grande Depressão de 1929, o aumento da pobreza e das desigualdades sociais no mundo. A Igreja Católica começou a se preocupar com o contexto social que vivia, fazendo com que todos os pontificados do século XX, expusessem o pensamento do catolicismo diante a realidade mundial.

O pontificado de Pio X (1903 – 1904) foi marcado pela criação do Código de Direito Canônico e pela sua ampla oposição ao movimento modernista⁷. Já o de Bento XV (1914 – 1922) se caracterizou pela promoção da Justiça e da Paz, sobretudo em seus apelos contra a Primeira Grande Guerra Mundial. Pio XI (1922 – 1939), com a carta encíclica *Quadragesimo Anno*⁸, em 1931. Dedicou parte do seu pontificado à luta contra os regimes totalitaristas na Europa, como o Nazismo, o Fascismo e o Socialismo. E Pio XII (1939 – 1955), cujo pontificado atravessou o período da Segunda grande Guerra, buscou promover a paz entre as nações, com seu lema “A paz é obra da justiça”.

Seguindo este contexto sociopolítico das orientações da Igreja Católica, temos o pontificado do Papa João XXIII, o qual em comemoração aos 70 anos da *Rerum Novarum*, publica a carta encíclica *Mater et Magistra*⁹ em 15 de maio de 1961, em meio ao mundo pós-guerra e início da Guerra Fria, com a qual denunciava a grande desigualdade entre os países ricos e pobres. Ao comentar a encíclica, Sales sublinha a solidariedade entre as nações, para com os países já desenvolvidos, ajuda no desenvolvimento econômico das outras nações subdesenvolvidas. Outro ponto importante da encíclica é o alerta a grande desigualdade social existente no interior das nações.

Além da *Mater et Magistra*, temos também a carta encíclica *Pacem in Terris*, publicada em 1963, de cunho muito mais político do que social, uma vez que as tensões entre as nações, naquela época, podiam levar à uma guerra nuclear entre o Ocidente e o Leste Europeu, como destaca Igor Sales:

Havia o tema central da relação entre população e governo além de discutir outras questões como as minorias, os refugiados políticos e o desarmamento. O papa recomendava também que os católicos dessem sua parcela de contribuição à sociedade, atuando também na economia e na política. (SALES, 2006, p. 33).

Todavia, o papa que dará continuidade ao apelo de Leão XIII será João XXIII (1958 – 1963), que percebe o afastamento da Igreja Católica diante às questões do mundo contemporâneo, dando início à renovação solicitada anteriormente por Leão XIII. Desencadeando um novo Concílio, o qual renovará as estruturas da Igreja Católica.

⁷ Carta Encíclica *Pacendi Dominici Gregis*, 8 de setembro de 1907. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pacendi-dominici-gregis.html> Acesso em: 23/07/2015.

⁸ Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, 15 de maio de 1931. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html> Acesso em: 23/07/2015.

Para isto, convocou os bispos de todos os continentes, a fim de, juntos, construírem as orientações da Igreja em direção às transformações sociais que vinham acontecendo ao longo da primeira metade do século XX.

2. Concílio Vaticano II: um concílio renovador

Desde o início do pontificado do Papa João XXIII, as suas intervenções orais e escritas, indicavam que o papa desejava convocar um novo Concílio, para promover um renovamento da comunidade eclesial católica. Isto finalmente ocorreu e então foi realizado o Concílio Vaticano II (1962 – 1965).

Segundo Gonzalez (2006) o Concílio Vaticano II teve ampla repercussão na história da Igreja Católica, se tornando um marco no diálogo da Instituição com o mundo moderno. Para Volcan, o Concílio foi a superação da fase apologética defensiva contra o mundo moderno e protestante. Além disso, o Concílio buscou superar o abismo entre “uma dissecada teologia acadêmica e a vida espiritual do povo cristão, bem como movimentos na primeira metade do século XX, entre eles: Movimento Litúrgico, Movimento Bíblico, Movimento Ecumênico, etc.” (VOLCAN, 2013, p. 61). Segundo Pierrard (1982), o Concílio não foi um “círculo fechado entre teólogos” e sim, uma “assembleia” para tornar a Igreja mais presente no mundo contemporâneo. Já para Luiz Roberto Benedetti, “O Vaticano II é significativo, por se inserir no interior de um processo como ponto de chegada que consagra ideias e práticas que ‘fermentavam’ no interior da Igreja Católica” (BENEDETTI, 1985, p. 40).

O Concílio se desenvolveu em quatro sessões: a primeira e única conduzida por João XXIII aconteceu em 8 de dezembro de 1962; a segunda conduzida já por Paulo XVI foi realizada em 29 de setembro de 1963; a terceira em 14 de setembro de 1964 e a última em 14 de setembro 1965.

Keila Patrícia Gonzalez, em *Renovação Carismática Católica: Continuidade e Rupturas no Catolicismo Brasileiro*, ao efetuar um levantamento dos temas abordados nas quatro sessões do Concílio, conclui que:

O Concílio Vaticano II, teve uma índole eminentemente pastoral, ou seja, visou a vida cristã e a disciplina eclesial, em vez de se voltar para a definição de fé ou moral. Nos documentos conciliares percebe-se a preocupação com a renovação da Liturgia, que deveria ser celebrada em estilo mais comunitário e acessível aos fiéis; a reafirmação da Igreja como sacramento, estruturada por Pedro e a hierarquia; a abertura ecumênica; as declarações sobre a liberdade religiosa e a tomada de posição da Igreja frente a várias questões do mundo moderno como família, política, economia, cultura paz e guerra. (GONZALEZ, 2006, p. 21).

Apesar de João XXIII não conduzir todas as seções, sua contribuição para o Concílio foi muito importante. A sua oração¹⁰ realizada na abertura mostrou que o Concílio seria diferente dos ocorridos anteriormente. Segundo

⁹ Carta Encíclica *Mater et Magistra*, 15 de maio de 1961, Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html> Acesso em: 26/07/2015.

¹⁰ “Ó Divino Espírito Santo que, enviado pelo Pai em nome de Jesus, assistes e guias infalivelmente a Igreja, derrama sobre o Concílio Ecumênico a plenitude de teus dons. Ó suave mestre consolador, ilumina a mente de nossos prelados, que correspondendo solícitos ao convite do Sumo Pontífice Romano, se vão reunir em solene assembleia. Faz com que deste Concílio brotem frutos abundantes: que a luz e a força do Evangelho se difundam cada vez mais na sociedade humana; a religião católica

Alberigo (2005), o Concílio Tridentino teve um aspecto apologético, o Vaticano I lutou para marcar sua resistência e contraposição à sociedade moderna, já o Concílio Vaticano II foi a primeira tentativa da Igreja em busca de um diálogo com o mundo. Alguns autores, como Ilson Oliveira e Eliseu Oliveira, vão dizer que João XXIII é quem abre as portas da Igreja para a Renovação Carismática Católica: “Visitando alguns textos de João XXIII, é possível levantar a possibilidade de que o Concílio Vaticano II possa ter sido uma espécie de profecia na vida da RCC”. (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2009, p.6).

Para Reinaldo Bezerra dos Reis, a base teológica para o surgimento da Renovação Carismática Católica, já foi construída dentro do próprio Concílio Vaticano II, por meio de vários documentos magistrais, como o decreto *Presbyterorum Ordinis*¹¹, *Apostolicam Actuositatem*¹², *Ad Gentes*¹³ e a própria *Lumen Gentium* já citada. Desta forma, o movimento carismático já recebia todo o alicerce necessário para sua formação, mesmo antes de seu próprio surgimento.

O Concílio também atendeu as questões sociais no mundo e mostrou-se preocupado com o analfabetismo, a fome, as calamidades e a grande pobreza. Diante de tudo isso, promoveu a unidade e a caridade entre homens, povos e nações¹⁴.

Baseado nos estudos do historiador francês Pierre Pierrard, o Concílio trouxe aspectos inovadores para o interior da Igreja, tais como:

*o reconhecimento do pluralismo no interior como no exterior da Igreja, a afirmação da liberdade religiosa, a confiança depositada conjuntamente nas pessoas e no homem, o ingresso oficial no grande movimento do ecumenismo, o primado que se deu à destinação comum dos bens sobre a propriedade privada, a ampliação da noção de colegialidade a toda a hierarquia eclesiástica em detrimento do curialismo, a elaboração de uma nova antropologia devolvendo ao universo seu sentido religioso, a depuração do conceito de tradição, que não mais se confunde com o respeito cego do passado, e por fim – e sobretudo – a ampla abertura do caminho para uma participação sempre mais ativa do laicato na vida eclesial*¹⁵

e o seu empenho missionário adquiram novo vigor; que se chegue a um maior e mais profundo conhecimento da doutrina da Igreja e a um salutar incremento dos costumes cristãos.” JOÃO XXIII, Papa. *Diário Íntimo e outros Escritos de Piedade*. Lisboa: Editora Agir, 1964, p.435.

¹¹ Concílio Vaticano II – Decreto *Presbyterorum Ordinis*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_po.html> Acessado em: 30/07/2015.

¹² Concílio Vaticano II – Decreto *Apostolicam Actuositatem*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html> Acessado em: 30/07/2015.

¹³ Concílio Vaticano II – Decreto *Ad Gentes*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html> Acessado em: 30/07/2015.

¹⁴ Concílio Vaticano II – Decreto *Nostra Aetate*, n. 1.

¹⁵ PIERRARD, Op. cit.

Um dos conceitos que abriu caminho para duplicidade de interpretações foi o conceito de *aggiornamento*, causando assim, caminhos distintos em alguns movimentos pós-conciliares, como os exemplos citados da TL e da RCC. Keila Gonzalez ressalta este ponto:

Na década de 60, no seu processo de adaptação aos novos tempos, no aggiornamento, a Igreja se encontrou num caminho de mão dupla: de um lado fermentou a ação da esquerda, que liderou uma importante mudança institucional inspirada no Vaticano II e significou um importante passo na elaboração teológica mais voltada para problemas sociais, a Teologia da Libertação; de outro lado, foi tomando uma trilha mais conservadora que veio a dar na Renovação Carismática Católica. Para esses movimentos encontrar raízes no Concílio representa prestígio e legitimidade (GONZALEZ, 2006, p. 23).

É interessante notar que Paulo VI sempre direcionou a Igreja Católica para um diálogo com o mundo, não de uma maneira apologética, mas de forma que a Igreja deveria ter a missão de fornecer as respostas necessárias para as questões levantadas no mundo, o qual estava em constante transformação. Adaptando a mensagem evangélica às exigências do mundo moderno, acarretaria numa maior eficiência da missão apostólica da Igreja¹⁶.

Neste contexto, temos a carta encíclica *Populorum Progressio*¹⁷ publicada em 1967, salientando a ideia do desenvolvimento integral do homem para um desenvolvimento solidário da humanidade. E a carta apostólica *Octogesima Adveniens*¹⁸, escrita em homenagem aos 80 anos da *Rerum Novarum*, convocando todos os católicos para uma maior participação na política mundial. Destacando os problemas sociais da época como os anseios da juventude, a emigração e as discriminações¹⁹.

Podemos perceber que o momento do surgimento da RCC também é um momento delicado pelo qual a Igreja Católica estava passando, pois, a instituição ainda estava dando os primeiros passos em uma nova forma de compreender-se perante o mundo. Além de todas as mudanças internas ocorridas na Igreja Católica, havia também questões sociais ocorridas no mundo, perante as quais, a Igreja Católica começou a se posicionar e a direcionar seus fiéis, neste novo mundo contemporâneo.

Deste jeito, o que proporcionou a aceitação e o desenvolvimento do movimento carismático dentro da esfera católica foi o Concílio Vaticano II, pois abordou temas extremamente importantes para a estruturação da Renovação Carismática. Contudo, o Concílio também dará a base para o surgimento da Teologia da Libertação, apesar de ser um movimento original da América Latina, a TL encontra suas bases nos documentos sociais do CV II.

¹⁶ “Paulo VI mostrava-se atento à missão de transmitir ao coração dos homens a essência da mensagem evangélica e a adaptar os dados da fé às exigências do mundo moderno”. (PIERRARD, 1982, p. 278).

¹⁷ Carta Encíclica *Populorum Progressio*, 26 de março de 1967. Disponível em: < http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html > Acessado em: 23/07/2015.

¹⁸ Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, 14 de maio de 1971. Disponível em: < http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html > Acessado em 23/07/2015.

3. A Igreja Católica no Brasil, Ditadura Militar e Teologia da Libertação

A ditadura militar no Brasil durou mais de 20 anos. Como marco temporal de início temos 31 de março de 1964, momento em que João Goulart (1961-1964) foi deposto do cargo, posteriormente assumido pelo militar Marechal Castelo Branco (1964-1967) e finaliza em 1985 com o último governo de Figueiredo (1979-1985), retornando ao sistema democrático com a abertura total dos partidos e do voto.

O Golpe, em 1964, se tornou um marco na história do Brasil, um “evento-chave” da história brasileira, como descreve o historiador Carlos Fico. Dificilmente iremos entender o nosso momento atual sem que possamos compreender os efeitos da ditadura em nosso país. O Golpe militar não surgiu apenas do lado das forças armadas, como alguns historiadores defendem; o movimento foi civil e militar, pois recebeu apoio de várias instituições da sociedade, como a imprensa, a Igreja Católica e amplos setores da classe média. Por conseguinte, algumas dessas instituições posteriormente se manifestaram contrários à ditadura, tomando posições dúbias naquele momento, como a Ordem de Advogados do Brasil (OAB), a Associação Brasileira de Imprensa e a própria CNBB²⁰.

Deste modo, para compreendermos melhor todo o processo da ditadura militar e principalmente do Golpe em 1963, não podemos enxergá-lo como apenas um evento inaugural, mas sim o acúmulo de eventos ocorridos nos anos anteriores, como ressalta Fico (2014):

Muitas vezes, quando estudamos a ditadura militar – como eu tenho feito há tantos anos –, tendemos a ver o golpe de 1964 apenas como um evento inaugural, mas ele foi mais do que isso. Representou a expressão mais contemporânea do persistente autoritarismo brasileiro, que já se manifestou em tantas outras ocasiões – como no regime autoritário republicano, Estado Novo (1937-45). (FICO, 2014, p.8).

Como podemos perceber, a ditadura militar foi um momento histórico que deixou muitas interrogações²¹, a qual para ser compreendida de uma forma coerente é preciso realizar um amplo estudo. Nosso objetivo, neste momento, não é discutirmos a ditadura em si, mas como a Igreja Católica do Brasil se portou durante este processo histórico do país.

O regime militar, logo em seu início, começou a reprimir as organizações que simpatizavam, ou seguiam ideias da esquerda. Em 1965, aconteceu uma reforma política no Brasil, com a abolição de todos os partidos políticos e a criação de dois novos partidos, a Aliança Renovadora Nacional (ARENA) do próprio governo e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), que marcava uma oposição moderada aos militares.

Com a tomada do poder pelos militares em 1964, boa parte da esquerda do Brasil começou a se radicalizar, buscando a clandestinidade e até mesmo, a luta armada, em busca da implantação do regime socialista ao modelo de Cuba no Brasil. Esta situação trouxe como rescaldo, uma intensificação da repressão com o decreto em dezembro

¹⁹ Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, 14 de maio de 1971. n. 2.

²⁰FICO, Carlos. O Golpe de 1964: momento decisivos. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

²¹FICO, Carlos. Além do Golpe: versões e controvérsia sobre 1964 e a ditadura militar. Rio de Janeiro: Record, 2004.

de 1968 AI n.5, que abolia o *habeas corpus*, se tornando, de certo modo, uma declaração de guerra a toda a esquerda. “O período mais repressivo, 1968-1974 foi marcado por centenas de assassinatos políticos e militares com casos de tortura. Todavia, o regime desfrutava de considerável apoio na sociedade civil” (MAINWARING, 2004, p. 102).

Um desses movimentos, que apoiou o Golpe de 1964, foi à própria CNBB, como comentado anteriormente. Com o crescimento da esquerda no país, a Igreja Católica, que sempre se mostrou opositora ferrenha do comunismo, se sentiu afetada com seu forte desenvolvimento. Isto resultou na motivação e efetivação da direita católica (1963-1968), ligada diretamente aos movimentos que depuseram Goulart. Contudo, não foi somente a direita católica que apoiou o golpe. Outros vários movimentos moderados da Igreja apoiaram o golpe, seguindo a Doutrina Social da Igreja e o perigo comunista. Dom Jaime de Barros Câmara (1894-1971) expressa toda esta realidade, “o perigo está às portas, dir-se-ia inevitável, iminente talvez²²”.

Entretanto, alguns movimentos católicos começaram a ser perseguidos, por possuírem tendências esquerdistas, como a MEB e a Ação Católica, que se tornaram ilegais. Contudo, a Igreja Católica não aceitou estas acusações de que membros de seu clero e leigos fossem comunistas ou estivessem defendendo de forma indireta o comunismo.

Seguindo os estudos de Scott Mainwaring, percebemos que a Igreja, até a primeira metade da década de 70, continuou conservadora. Permaneceu em apoio ao novo regime, porém pedia respeito à Igreja e principalmente à observância dos direitos humanos básicos e a justiça social. Isto ficava explícito em seus discursos e documentos eclesiais, que destacavam formulações teóricas sem enfatizar o momento em que estava o Brasil da época, porém, indiretamente, realizava algumas críticas ao modelo de governar dos militares.

Em meio a este momento político frágil e de início de uma reestruturação na Igreja do Brasil, surgem as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), inseridas em um contexto de final do Concílio Vaticano II. Elas são inspiradas na aprovação da encíclica *Gaudium et Spes*²³, na publicação da carta encíclica *Populorum Progressio*, na conferência de Medellín em 1968 e de Puebla em 1979, além da Teologia da Libertação.

A Teologia da Libertação, segundo os estudos de Gonzalez (2006) é, em sua essência, uma reflexão crítica a partir de uma “práxis da libertação”, causando uma dialética constante entre o teórico (teologia) e a práxis da fé (político-social). Desta forma, a Teologia da Libertação radicalizou a opção da Igreja Católica pelos pobres, direcionando sua luta por uma mudança muito mais temporal do que espiritual na vida das pessoas. Igor Sales, também chama a atenção que a Teologia da Libertação não se resumiu em um debate sobre qual papel a Igreja Católica deveria tomar perante a exploração capitalista na América Latina. “Chegou a avançar até o ponto de estabelecer as teses marxistas como seu fundamento teórico e de propor a revolução socialista, organizada pelo clero católico como meta política única” (SALES, 2006, p. 57).

²² Manifesto e Denúncias contra a Ação do Comunismo no Brasil, REB, 24 (1964): 207.

²³ Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 7 de dezembro de 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acessado em: 25/07/2015.

Ao analisarmos o principal teórico brasileiro da Teologia da Libertação, Leonardo Boff, percebemos o seu objetivo de reorganizar a Igreja e a fé entorno de toda práxis da libertação, fundamentando uma teologia marxista, como ele mesmo chama de *Marxismo na Religião: A fé precisa de eficácia*:

O enfretamento, segundo o marxismo, se dá entre oprimidos e opressores; A luta é de morte, mas geradora de um salto qualitativo na forma de convivência, mais participada e fraterna. O cristão tem a sua maneira de inserir-se dentro desta luta que está aí; também ele, porque está contido no ideário de seu Evangelho, sonha com uma sociedade onde não há pobres nem ricos, mas relações de justiça, comunhão e participação. (BOFF, 1980, p. 200).

Os marcos iniciais da Teologia da Libertação na América Latina foram: a Criação do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) em 1955, a Conferência de Medellín em 1968 e de Puebla em 1979, em que toda a América Latina toma a “opção preferencial pelos pobres”.

Influenciadas e nascidas da Teologia da Libertação, surgem as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base). Durante os anos de 1964 e 1970, dinamizaram-se as bases fundamentais da Igreja Popular, as CEBs se tornaram o principal meio para atingir os setores populares do Brasil, que vinham se perdendo no início da segunda metade do século. Scott Mainwaring, explica muito bem o que é uma Comunidade Eclesial de Base, “Uma CEB é um grupo pequeno (com média de 15 a 25 participantes) que geralmente se reúne uma vez por semana, usualmente para discutir a Bíblia e sua relevância face às questões contemporâneas. Seus membros são responsáveis pelas cerimônias religiosas do grupo, assim como por muitas decisões” (MAINWARING, 2004, p. 127).

Neste pequeno quadro exposto, conseguimos perceber o contexto em que a RCC vai chegar ao Brasil. Apesar do alto crescimento da Igreja Popular, outros movimentos com viés conservador, ainda vão existir na estrutura da Igreja do Brasil durante o século estudado aqui, dando espaço posteriormente para Renovação Carismática que possui características pentecostais, mas com uma moral conservadora, se identificando como fruto do Concílio Vaticano II, a exemplo da TL e das CEBs.

4. Surgimento da Renovação Carismática Católica

No ano de 1969, em Campinas, São Paulo, quando um pequeno movimento de jovens, deu origem ao primeiro grupo da Renovação Carismática Católica. Este movimento se chamava Treinamento de Lideranças Cristãs – TLC, uma mistura de elementos da espiritualidade jesuíta, da juventude estudantil católica (JEC), da juventude operária católica (JOC) e da Legião de Maria, com o objetivo de formar lideranças cristãs no período da ditadura militar. O movimento foi criado pelo padre jesuíta, Haroldo Joseph Rahn, em 1964, junto de sua chegada ao Brasil. O grupo tinha como objetivo a evangelização dos jovens, direcionando para uma iniciação à vida espiritual.

Pe. Haroldo teve contato com outro padre jesuíta, vindo do Canadá, chamado Eduardo Dougherty. Pe. Dougherty, por sua vez, em março de 1969, em Michigan, teve contato com o movimento pentecostal católico, onde viveu sua primeira experiência com os dons carismáticos vivenciados pelos participantes do movimento.

Em maio do mesmo ano, Pe. Eduardo encontra Pe. Haroldo e conta tudo que havia experimentado nos EUA. Logo após, entrega o livro *Anglow with the Spirit*, que narra a experiência de pessoas com o Espírito Santo. A partir deste encontro, no mesmo ano, Pe. Haroldo, inicia retiros espirituais com os jovens da TLC, conhecidos como “Experiência de oração no Espírito Santo”, em Campinas, onde se desenvolveu o primeiro grupo da Renovação Carismática Católica no Brasil.

Em 1972, Pe. Haroldo vai escrever um livro, o qual irá auxiliar no desenvolvimento do movimento carismático no Brasil e também o seu fortalecimento nas comunidades onde já se encontram grupos carismáticos. O livro, *Sereis batizados no Espírito Santo*²⁴, foi uma das primeiras obras públicas brasileiras sobre o movimento.

Tanto para Dávila, quanto para Gonzalez e Sales, o livro desempenhou um papel importantíssimo no território brasileiro, sendo comparado como o livro *A cruz e o Punhal*, nos EUA. Isto aconteceu, pois o livro, além de narrar as experiências do Pe. Haroldo e do Pe. Eduardo, também passava algumas orientações de como deveriam se desenvolver os retiros de “experiência de oração”, além de explicar o que viria a ser, o Pentecostalismo Católico, fornecendo algumas bases teológicas para o movimento no Brasil.

Deste modo, podemos salientar que as raízes do movimento pentecostal católico no Brasil encontram-se nos dois padres jesuítas vindos da América do Norte. Dávila sublinha, que a presença dos jesuítas na difusão do movimento pentecostal no mundo, foi marcante e essencial para a sua estruturação.

5. Renovação Carismática Católica, entre o tradicionalismo e o progressismo no Brasil

A citação abaixo retirada do artigo *Renovação Carismática: Renovação Profética ou Neoconservadorismo?* de René Laurentin, publicado pela revista *Concilium*, no ano de 1981, expressa a visão do setor mais progressista da Igreja no Brasil, face à RCC.

*É assim que um clã pneumatológico autêntico como o da Renovação Carismática, como o de São Francisco de Assis e de muitos outros há tempos atrás, podem ser rotulado de tradicional ou até mesmo conservador. Assim Tertuliano, montanista e cismático, conservou a etiqueta de homem de tradição*²⁵.

Este olhar do autor é uma representação do que muitos pensam da RCC: um movimento que possui um modelo tradicionalista e/ou conservador no seu modo pastoral. Talvez, o clichê que exemplificasse esta situação era a acusação de que, “o movimento carismático só pensa na vida espiritual ou ainda de que a RCC poderia provocar um cisma na Igreja Católica, tal como fizeram a seu tempo o montanismo.

A estruturação no modo pastoral do movimento carismático trouxe várias inovações. Porém, sua prática está em um *status quo* conservador da Igreja. Destacamos isso, pelo seu aspecto moral, ou seja, uma moral na qual,

²⁴ RAHN, Haroldo J.; LAMEGO, Maria. J. R. *Sereis batizados no Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1972.

²⁵ LAURENTIN, R. A RCC: Renovação Profética ou Neoconservadorismo?, *Concilium*, n° 161, (1981): p. 39-48.

é defendida a família tradicional, um discurso em favor da castidade – a prática sexual só será permitida somente depois do casamento – e contra o uso de métodos anticoncepcionais, além de sua prática sacramental.

Flávio Munhoz Sofiati, em seu artigo *Elementos sócio-históricos da Renovação Carismática Católica*, aponta o movimento da RCC como um movimento que pertence a uma “ala mais conservadora” da Igreja do Brasil. E Raimundo Nonato Nogueira de Oliveira acrescenta que “a Renovação Carismática Católica, era(sic!) um movimento conservador cuja preocupação principal era apenas com a libertação espiritual do homem.” (OLIVEIRA, 2004, p. 26). Leila Maria Massarão, além de apresentar a Renovação Carismática como um movimento conservador, traz a ideia de que o movimento foi usado como arma para reter o avanço da Teologia da Libertação: “O Movimento Carismático é constantemente definido como arma da ala conservadora da Igreja Católica frente aos progressistas da Teologia da Libertação, nos países da América Latina.” (MASSARÃO, 2002, p. 10).

Talvez, o principal fator que desencadeou as divergências e tensões entre a RCC e os demais movimentos populares da Igreja, cuja maior expressão se encontrava nas CEBs, além da desconfiança da hierarquia católica, estivesse na sua posição acrítica aos abusos do regime militar e às suas práticas emotivas nos grupos de oração. Além disto, como se afirmou anteriormente, no seu início a RCC não tinha uma grande penetração nas camadas populares, concentrando os seus adeptos na faixa A e B da população brasileira, naturalmente conservadora. Os movimentos que professavam a Teologia de Libertação marcavam a sua prática pastoral e a sua espiritualidade pela categoria bíblica e sociopolítica dos “pobres de Javé”.

São marcos do avanço da pastoral popular na América Latina as grandes reuniões do episcopado: a criação do Celam (Conselho Episcopal Latinoamericano) em 1955 e as conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), nas quais ficou selado o compromisso da ‘opção preferencial pelos pobres.’ (PRANDI, 1998, p. 98).

A RCC buscava o seu reconhecimento no mundo católico. A nível de hierarquia universal, a RCC conseguira a sua aprovação verbal. Do papa, recebera a incumbência de se institucionalizar, organizando-se com uma clara estrutura interna. Além disto, exigia-se também que aprofundasse a sua fundamentação teológico-pastoral. Na América Latina e no Brasil, a hierarquia católica priorizava os movimentos eclesiais engajados com uma *práxis* popular.

Assim, nas décadas de 1970 e 1980, foi priorizado no Brasil o trabalho com as CEBs enquanto a Renovação Carismática foi rejeitada e marginalizada. Como as CEBs eram contrárias ao caráter espiritualizante da RCC, houve uma forte oposição da maior parte dos bispos ao movimento. (SALES, 2006, p. 101).

Esta oposição por parte dos bispos ao movimento carismático também fica expressa nas revistas eclesiais da época. O artigo de Laurentin, citado acima *Renovação Carismática: Renovação Profética ou Neoconservadorismo?* destaca alguns pontos importantes para os nossos estudos.

No primeiro ponto de seu artigo, Laurentin trabalha o conceito de “renovação” como uma “inovação”, tanto em termos teológicos, como também movimento eclesial. Para o clero americano, foi de tamanha importância discernir se o movimento era mesmo católico ou não. Laurentin em sua visão sobre a RCC destaca as influências que fizeram com que a Renovação Carismática se tornasse um movimento conservador. O primeiro aspecto diz respeito às críticas que os católicos recebiam dos movimentos leigos de uma sociedade secularizada pós 1968. Face às inúmeras formas de dessacralização de setores da sociedade moderna, a RCC afirmava os valores tradicionais da doutrina católica.

Outro elemento dizia respeito à institucionalização da RCC. Laurentin explica que, como o movimento teve uma vertente protestante, ele teve que desencorajar e, até mesmo, excluir algumas práticas e concepções teológicas que não se adequavam ou batiam de frente com a espiritualidade e com a teologia católica. Um dos exemplos é a mudança do nome, de Pentecostalismo Católico para Renovação Carismática. Este último era um nome mais aceito dentro do clero. O autor afirma que o conservadorismo existente na RCC se desenvolveu da obediência que a RCC tinha com hierarquia da Igreja.

Além deste artigo, temos o já citado pelo artigo do Padre Francisco Rolim, intitulado *Gênese do Pentecostalismo no Brasil*, no qual ele faz uma abordagem sociopolítica do pentecostalismo. Os estudos de Rolim dão ênfase de como o pentecostalismo protestante, ao mesmo tempo em que atingiu as classes populares da região norte do país, fortaleceu o autoritarismo existente na política de Vargas. Rolim indica que a visão pastoral do movimento pentecostal protestante prioriza somente os aspectos espirituais, lutando apenas por uma mudança espiritual, marginalizando as mudanças sociais.

Este aspecto levantado por Rolim sobre o pentecostalismo protestante é o mesmo abordado na revista *Perspectiva Teológica*, mas com um olhar específico para a Renovação Carismática. O artigo, *Leigos na Igreja do Brasil: Tipologia dos movimentos leigos*²⁶, do Padre João Batista Libânio, representante da Teologia de libertação no Brasil, publicado no ano de 1987, apresenta um estudo sobre os principais movimentos católicos no país, classificando cada um deles como: tradicionais, libertadores, internacionais, nacionais, entre outros aspectos.

Libânio trabalha a tipologia dos movimentos leigos no Brasil, os movimentos *romantizados*(sic!), que fazem parte dos movimentos antes do concílio Vaticano II. Estes os quais, com o passar do tempo acabaram perdendo suas forças. A segunda tipologia estudada são movimentos leigos internacionais, o autor, inclui nesta tipologia a RCC, ao lado da Opus Dei, ambos como movimentos conservadores.

João Batista Libânio critica fortemente estes movimentos leigos internacionais. O aspecto mais contundente se refere ao fato de que, tendo sua origem na Europa ou os USA, no Brasil, estes movimentos se reduzem apenas às práticas espirituais, alienados das tensões sociopolíticas do país.

Tais movimentos revelam um modelo de sociedade. Atravessando as diversas nações, tanto ricas como pobres, existe, por assim dizer, uma “classe tradicional”, cujos modelos de consumo, valores, interesses básicos,

²⁶ LIBÂNIO, J. B. *Tipologia dos movimentos leigos na Igreja*. *Perspectiva Teológica*, ano XIX n° 47 (1987): p. 69 – 81.

preocupações culturais, comportamento éticos e sociais são comuns e muito semelhantes. (...) Naturalmente tal modelo de sociedade é ditado por países ricos, do hemisfério norte, desenvolvido, super-industrializado, já imerso no universo da alta informática. (LIBÂNIO, 1987, p. 73).

Em seguida, ele traz movimentos internacionais que visam uma mudança sociopolítica, da *práxis libertadora*, como a Ação Católica. Este movimento que tem sua origem internacional, com o tempo acabou tomando cores nacionais. Depois se subdividiu em movimentos populares, como JOC, JUC, entre outros. Para Libânio, após a conferência de Medellín (1968), os movimentos eclesiais ligados à TL eram os movimentos mais importantes. Segundo ele, “O projeto de sociedade desses movimentos, difere se seus pares. Já não se trata de viver numa sociedade transnacional com seus valores, interesses comuns, mas de buscar responder aos problemas e necessidades da sociedade local, periférica”.

Ainda segundo o autor, entre os movimentos leigos de base popular estariam as CEBs. Estas não apresentavam uma institucionalização formal, mas se inseriam diretamente nas comunidades paroquiais, exercendo uma pastoral de conscientização comunitária. Esta ação realizada pelas CEBs é o modo pastoral defendido pela Teologia da Libertação, uma fé que leva a ação, uma ação que propõe uma mudança temporal na condição social dos pobres e marginalizados da sociedade.

O autor conclui seu texto, afirmando que os movimentos internacionais, como a Renovação Carismática, se preocupam com a Igreja e com a sociedade a nível internacional, já os movimentos de base, as CEBs ligados à TL, se preocupam com a Igreja e com a sociedade local.

Podemos perceber que a análise dos movimentos leigos no Brasil, realizada por Libânio, não os divide apenas em distintos objetivos, ou vida pastoral, ou ainda em sua originalidade, mas o autor os divide, até mesmo, em uma perspectiva de classe social. Como conclusão, João Batista Libânio frisa que movimentos leigos originários do hemisfério norte, como a RCC, se propõem a alcançar as pessoas da classe média no Brasil; já as CEBs e os movimentos desenvolvidos no território latino-americano; buscam uma evangelização local, visando mudar a vida social das pessoas oriundas de lugares menos abastados do país.

A crítica realizada aos movimentos internacionais do hemisfério norte pode estar inflamada de um discurso contra o imperialismo Norte Americano e Europeu realizado na América Latina. Reginaldo Prandi, em seu livro *Um sopro do Espírito*²⁷ faz referência a esta mudança no discurso da Igreja Católica do Brasil, durante a ditadura militar.

Durante o regime militar a Igreja, sem dúvida, espaço importante, senão o único possível para as organizações populares, tornando-se grande foco de oposição a ditadura. Militantes de esquerda encontraram nas comunidades eclesiais, terreno fértil para a formação de uma força política bastante significativa. Vários são os indícios que apontam para uma nova relação da Igreja com o mundo da política: ter deixado de lado sua devocional pregação contra o comunismo, a afirmação de sua nova posição segundo a qual a troca de saberes com o povo é essencial, o

²⁷ PRANDI, Reginaldo. Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Fapesp, 1998.

interesse pela defesa dos direitos humanos contra o autoritarismo do regime. (PRANDI, 1998, p.101).

Prandi expõe a mudança do discurso da Igreja, que até antes de 1964, tinha uma posição contra o perigo comunista no país, assumia uma posição anticomunista. No período de maior intensidade do desrespeito dos direitos humanos pelo regime militar no Brasil, os movimentos eclesiais católicos deram maior ênfase e atenção às indicações da hierarquia nacional (através da CNBB) do que àquelas pontifícias. Ao mesmo tempo, a Igreja Católica no Brasil deixou de fazer uma pastoral de cunho acentuadamente, senão exclusivamente, assistencial, para reforçar a preocupação com a *práxis* sociopolítica dos seus fiéis. A Igreja do Brasil não pretende apenas auxiliar os marginalizados e os desfavorecidos da sociedade, mas busca uma mudança social na realidade do indivíduo. Esta mudança está ligada ao contexto da ditadura militar no Brasil, relacionada à *práxis* teológica, da Teologia da Libertação, uma *práxis libertadora*.

O principal ponto causador de tensões e confrontos entre CEBs/TL e RCC não é o conservadorismo embutido na prática pastoral do movimento carismático, mas sim, a distância da RCC das camadas populares e de sua marginalização sociopolítica. As grandes diferenças no discurso da Renovação Carismática com a Teologia da Libertação, são muito bem sintetizadas pelo teólogo da libertação Clodovis Boff²⁸:

Tabela 1. Divergências no discurso da RCC e da TL	
Renovação Carismática	Teologia da Libertação
Vive a fé como experiência	Vive a fé como prática
Enfatiza a Oração	Enfatiza o serviço
Busca a transformação pessoal	Busca a transformação social
Dá importância à emoção	Dá importância a reflexão
Faz a opção pelos "perdidos"	Faz a opção pelos pobres
Está centrada na Igreja	Está centrada no mundo
Liga-se à Igreja universal	Liga-se à Igreja local
Visa a afirmação social da Igreja	Visa a renovação institucional da Igreja

FONTE: (BOFF , 2000)

Estas diferenças marcam um território recesso à RCC, uma vez que a RCC priorizava o espiritual sobre o sociopolítico. Prandi em seus estudos sobre a Renovação Carismática em Sorocaba, SP, destaca que os padres adeptos à Teologia da Libertação davam preferência às CEBs, deixando de lado o movimento carismático. Contudo, a RCC sempre buscou certa autonomia perante a hierarquia da Igreja, mas quanto mais crescia e se expandia, mais interesse despertava no o clero, principalmente por parecer uma “ameaça” às CEBs.

O domínio pastoral das CEBs sob as paróquias nas dioceses do Brasil fez com que os movimentos se chocassem em suas visões diferenciadas perante a forma de ação pastoral. Isto fica ainda mais forte, no momento que a Renovação Carismática começa a incluir no raio de sua ação pastoral as periferias das cidades brasileiras. Sabemos que o movimento carismático, antes chamado de pentecostalismo católico, iniciou no meio universitário estadunidense, se propagando para vários lugares do mundo. Neste contexto, muitos autores, como Dávila (1999), Sales (2006) e Pranti (1998), destacam que a RCC acabou atingindo as pessoas de classe média da Igreja Católica. “Renovação Carismática e Teologia da Libertação, por exemplo, surgiram na mesma época, atingindo grupos específicos dentro da Igreja Católica” (MASSARÃO, 2007, p. 16).

Com o surgimento de programas de rádio e de TV, ou até mesmo a criação de canais de rádio e TV próprios, a RCC alcançou quase todas as regiões do Brasil. Todos estes avanços ocasionaram, no início da década de 90, uma grande explosão do movimento, conhecida pelos autores já citados como a década de maior expansão do movimento.

Neste momento, a Renovação Carismática, com seus Grupos de Oração, vai adentrar as regiões mais pobres do Brasil, lugar antes ocupado apenas pelas CEBs. Esta chegada do movimento carismático nas periferias e nos lugares mais marginalizados do país vai derrubar a grande crítica dos teólogos da libertação, de que o movimento carismático ou pentecostal católico não busca evangelizar ou criar um diálogo com os menos favorecidos.

No início desta entrada, como aponta Prandi (1998), a hierarquia da Igreja não “olhou com bons olhos” esta proliferação do movimento, sendo ponto de discussão na 34^a Reunião Ordinária do Conselho Permanente da CNBB, a parti do qual em 1994, foi publicado o Documento n^o 53, *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. O documento tinha o objetivo de evitar que alguns erros cometidos pelo movimento carismático católico no passado ocorressem novamente.

Porém, na década da expansão da RCC no Brasil aconteceu também, uma grande diminuição nas CEBs no país. O espaço deixado pelas CEBs, posteriormente, foi ocupado pela RCC, que ao mesmo tempo em que prestava assistência às pessoas mais carentes, organizava momentos de oração, onde eram realizadas orações pelos doentes, movidas por cantos alegres e entusiasmados, bastante diferentes de como se organizavam as Comunidades Eclesiais. Estas características dos Grupos de Oração da RCC, preenchiam as necessidades das pessoas pobres e marginalizadas, nas periferias.

Conclusão

Notamos que os problemas que ocasionaram a diminuição das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil não afetaram o movimento carismático. O primeiro deles apontado por Reginaldo Prandi favorece o movimento, se partirmos do ponto que a RCC é um movimento conservador. O segundo, não toca no movimento carismático, pois não se aproximava de questões políticas, além do mais, como descreve Dávila 1999, se um líder do movimento comesse a participar de campanhas sindicais já seria observado pelos outros integrantes da RCC com *indiferença*.

²⁸ BOFF, Clodovis. Carismáticos e libertadores da Igreja. REB: Revista eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, n. 237, v. 54, mar/2000, p. 36-53.

E, por fim, o aumento de religiões evangélicas não afetou o movimento carismático, o qual nos anos de 1990 já chegava perto da metade do número total de pentecostais protestantes no Brasil.

Concluimos, destacando que o movimento carismático, apesar de trazer inovações para o interior da Igreja Católica do Brasil, em seu discurso sempre se mostrou conservador, defendendo a doutrina da Igreja, seguindo uma moral forte e buscando uma grande sintonia com a hierarquia da Igreja Católica. Por conseguinte, as diferenças entre a RCC e os demais movimentos eclesiais ligados direta e indiretamente à TL se concentraram na distância inicial da RCC dos meios populares e das questões sociopolíticas durante o regime militar brasileiro. Os artigos das revistas analisadas neste trabalho mostram que a RCC, ao contrário da TL, no período estudado, encontrava-se distante do clero engajado socialmente.

A grande penetração da TL no clero do Brasil fez com que as CEBs fossem à ação pastoral mais importante brasileira, nos até 1980. Desta forma, foram deixados de lado outros movimentos, como principalmente a Renovação Carismática. Contudo, com a decadência das CEBs e o seu conseqüente enfraquecimento e esvaziamento, abriram-se espaços para a expansão da RCC.

Referências

- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração. A articulação do campo religioso católico*. Tese (Doutorado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1985.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: De João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CHAGAS, Cipriano. *A descoberta do Espírito e suas implicações para uma transformação eclesial – um estudo sobre a Renovação Carismática*. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, RJ, 1976.
- COMISSÃO NACIONAL DE SERVIÇO DA RCC. *A Renovação Espiritual Católica Carismática: documento do Encontro Episcopal Latino-Americano realizado em La Ceja (Colômbia) em setembro de 1987*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1989.
- DÁVILA, Brenda Maribel Carranza. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Campinas. (Mestrado) – UNICAMP. Campinas, 1998.
- FORD, J. P. Catolicismo Pentecostal, *Concilium*, n° 79, 1972, p. 1198 – 1203.
- GELPI, D. *Pentecostalismo americano*, *Concilium*, n° 89, 1973, p. 1122 – 1129.
- GONZALES, Keila Patrícia. *A Renovação Carismática Católica: Continuidades e rupturas no catolicismo brasileiro (1969-2005)*. Assis (Mestrado) - UNESP - Universidade Estadual Paulista. Assis, 2006.
- HOTAL, J. *REB*, São Paulo, p.950 – 964. v. 33 n° 132, 1973.
- LAURENTIN, R. A RCC: Renovação Profética ou Neoconservadorismo?, *Concilium*, n° 161, (1981): p. 39-48.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1885)*. Trad. Heloísa Braz de Oliveira. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MANSFIELD, Patti Gallagher. *Como um novo Pentecostes: relato histórico e testemunhal do dramático início da Renovação Carismática Católica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Louva-a-Deus, 1995.
- MARIZ, Cecília Loreto. *Católicos da libertação, católicos renovados e neopentecostais*. Cadernos do CERIS. São Paulo, n. 2, p. 17-42, out. 2001.

- _____. *Renovação Carismática Católica: Uma Igreja dentro da Igreja?*. CIVITAS. Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 171 – 186, jun. 2003.
- MASSARÃO, Leila M. *Combates no Espírito: Renovação Carismática, teorias e interpretações*. Dossiê Religião. São Paulo, n. 4, p. 1 -22, abril/jul. 2007.
- ORO, Ari Pedro; Alves Daniel. *Renovação Carismática Católica: um movimento da oposição entre catolicismo e pentecostalismo*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 33(1): 122-144, 2013.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982.
- PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Fapesp, 1998.
- RAHM, Pe. Haroldo J. & LAMEGO, Maria J. R. *Sereis Batizados no Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- REB, v. 41 n° 161, *Pentecostalismo no Brasil* p. 119 – 140, 1981.
- REIS, Reinaldo Beserra dos. *Renovação Carismática Católica, um constante desafio*. Pelotas: RCC Brasil, 2013.
- SALES, Igor. *A auto compreensão da Igreja e da Renovação Carismática Católica (1966-200)*. São Paulo (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. São Paulo, 2006.
- SEDOC, v.6 n°67, *A propósito da Renovação Carismática* p. 727-729, 1973.
- _____, v.10 n° 107, *Renovação Carismática Católica no Brasil* p. 465 – 473, 1977.
- SOFIAT, Flávio M. *Elementos socio-históricos da Renovação Carismática Católica*. Estudos da Religião. São Paulo, v. 23, n. 37, jun./dez. 2009.
- VOLCAN, Marcos Dione Ugoski. *Renovação Carismática Católica: Uma leitura teológica e Pastoral*. Porto Alegre. (Mestrado) – PUC Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003.



JANELAS PERIGOSAS: a INTERNET COMO REPRESENTAÇÃO CONTEMPORÂNEA DO DIABO NO DISCURSO DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE EXORCISTAS

Edianne dos Santos Nobre¹

Resumo: Neste trabalho busco investigar como se constrói uma nova representação sobre o Diabo na contemporaneidade, a partir do discurso da *Associazione Internazionale degli Esorcisti*. Reconhecida juridicamente em dois de julho de 2014 pela *Congregação para o Clero*, a Associação foi idealizada e fundada pelo Padre Gabriele Amorth (1925-2016). Seu principal objetivo é o combate à difusão de práticas de ocultismo, consideradas como causadoras dos casos de possessão nos últimos anos. Avento que o investimento da *crença* no poder das práticas de ocultismo como um vetor de entrada para o Diabo, implica a organização de *práticas* e *enunciados* que marcam um retorno da possessão e do exorcismo como forma de controle dos corpos cristãos na contemporaneidade. A partir de uma primeira análise das *Cartas Circulares* e publicações feitas pela Associação, aponto como hipótese inicial que, no discurso desta, o Diabo ganha um novo meio de atuação: a *internet*. A *web* seria o grande vetor de corrupção da alma humana, uma janela perigosa que abre espaço para as tentações, vexações e para a possessão demoníaca, justificando assim, a prática das orações de libertação e do exorcismo.

Palavras-chave: Diabo. Exorcismo. Possessão.

Dangerous windows: the internet as a contemporary representation of the Devil in the International Association of Exorcists's discourse

Abstract: The goal the presente study is to investigate how the discourse of the *Associazione Internazionale degli Esorcisti* created a new representation about the Devil in the contemporary world. Legally recognized on July 2, 2014 by the Congregation for the Clergy, the Association was founded by Father Gabriele Amorth (1925-2016). Its main objective is the fight against the diffusion of occult practices, considered as cause of the possession cases. I indicate that the investment of *belief* in the power of occult practices as an input vector for the Devil, implies the organization of practices and statements that mark a return of possession and exorcism as a form of control of Christian bodies in the contemporary world. From an initial analysis of the Letters and publications made by the Association, my initial hypothesis is that in its discourse, the Devil gains a new medium of action: the internet. The web would be the great vector of corruption of the human soul, a dangerous window that opens space for temptations, vexations and demonic possession. This would justify the practice of prayers of liberation and exorcism.

Keywords: Devil. Exorcism. Possession.

¹ Doutora em História (UFRJ/La Sapienza Università di Roma). Professora Adjunta do Colegiado de História da Universidade de Pernambuco. Contato: e.snobre@gmail.com

Il diavolo c'è anche nel ventesimo secolo.

Papa Francisco²

Em dois de julho de 2014, a *Congregação para o Clero*³ publicou o reconhecimento jurídico da Associação Internacional de Exorcistas (*Associazione Internazionale degli Esorcisti*)⁴. Segundo o padre Francesco Bamonte (1960), da ordem Servos do Coração Imaculado de Maria e presidente da Associação desde 2012: “Na longa história da Igreja ainda não se havia constituído uma associação deste calibre: também isso é um sinal dos tempos!”⁵ A notícia se espalhou rapidamente provocando questionamentos na mídia e na comunidade católica em geral, sobre a validade de uma prática, considerada por alguns, antiquada, como o exorcismo.

Existente de forma extraoficial desde setembro de 1991, a Associação foi idealizada pelo Padre Gabriele Amorth (1925-2016) que, desde os anos 1980, promovia cursos de capacitação e formação de novos exorcistas, bem como, organizava encontros, a nível nacional (Itália) e internacional, a fim de que estes compartilhassem suas experiências e construíssem estratégias de inserção nas igrejas locais e dioceses. Além disso, a Associação tomou como objetivo promover uma contínua renovação dos estudos sobre o exorcismo, em seus vários aspectos: dogmáticos, bíblicos, litúrgicos, pastorais e espirituais.⁶ Um dos resultados, por exemplo, foi a publicação de um novo *Ritual de Exorcismos*⁷ em 1999, pela Igreja Católica e a reafirmação através da voz de João Paulo II da existência e da necessidade de combater o Diabo.

Composta por doze membros, a *Associazione Internazionale degli Esorcisti* possui em seu conselho, uma hierarquia bastante clara: um presidente, um vice-presidente, uma secretária e nove padres que desenvolvem atividades diversas, sendo um deles, psiquiatra. A eleição dos membros é quadrienal e os cargos devem ser ocupados por bispos de vários países.

² Tradução minha: “O diabo existe, mesmo no século XXI”. L'Osservatore Romano, ed. quotidiana, Anno CLIV, n.084, Sab. 12/04/2014.

³ A Congregação para o Clero é a denominação dada por Paulo VI à antiga “Santa Congregação do Concílio” que cuidava da observância e interpretação das normas do Concílio de Trento pelo Clero. Ver: <http://www.clerus.va/content/clerus/it/congregazione.html> Acesso em 19.02.2017.

⁴ A oficialização tem como base o Decreto de 13 de junho de 2014 da Congregação para o Clero, Canone 322, parágrafo 1 del Codex iuris Canonici: “Cân. 322 — § 1. A associação privada de fiéis pode adquirir personalidade jurídica por decreto formal da autoridade eclesiástica competente, referida no cân. 312.”. *Código de Direito Canônico*. Versão portuguesa: Copyright by Conferência Episcopal Portuguesa, Lisboa, 1983. Cf. *Approvati gli statuti dell'Associazione internazionale esorcisti*. <http://www.news.va/it/news/approvati-gli-statuti-dellassociazione-internazion> News.va. Official Vatican Network. Acesso em 21.11.2014.

⁵ Tradução minha: “Nella lunga storia della Chiesa non si era ancora costituita un'Associazione Internazionale Esorcisti: anche questo è un segno dei tempi!” Cf. *Riconoscimento Associazione Internazionale Esorcisti: intervista con p. Bamonte*. News.va. Official Vatican Network. http://it.radiovaticana.va/news/2014/07/04/bamonte_riconoscimento_associazione_esorcisti/1102528. Acesso em 17.02.2017.

⁶ *Idem*.

⁷ O primeiro livro publicado que contém instruções e ritos do exorcismo é o *Rituale Romanum* ou *Ritual Romano* e foi escrito durante o Pontificado de Paulo V em 1614. Em suma, é um Tratado que sistematiza os ritos católicos e o uso dos diversos sacramentos, desde o batizado até a extrema unção, passando também pelos sacramentos da penitência, casamento, comunhão, bênçãos e exorcismo. Cf. *Rituale Romanum, Editio Novissima, Lutetiae Parisiorum, Apud Societatem Typographicam Librorum Officis Ecclesiast. ex Decreto Concil. Tridentini. M.DC.XXXIII*. Disponível em: Boston Library Consortium Member Libraries: <http://www.archive.org/details/ritualromanumpa00cath> Acesso em 16.02.2017. Em 1999 foi publicado, no Pontificado de João Paulo II, o texto *Celebração dos Exorcismos* que contém os Ritos do Ritual Romano original reformado por Decreto do Concílio Vaticano II. Consultamos a edição portuguesa do texto.

É válido ressaltar que somente um bispo ou um padre autorizado por este, tem o poder de executar exorcismos ou de reivindicar uma investigação sobre um caso de possessão. Os bispos são considerados dentro da Igreja, como representantes dos apóstolos, portanto “atuam com uma ordem recebida de Cristo de expulsar os demônios em Seu nome”⁸. Essa norma está prevista no Código de Direito Canônico, Can. 1172:

§1. Ninguém pode legitimamente exorcizar os possessos, a não ser com licença especial e expressa do Ordinário do lugar.

§2. Esta licença somente seja concedida pelo Ordinário do lugar a um presbítero dotado de piedade, ciência, prudência e integridade de vida.⁹

O papel do bispo é fundamental no contexto do exorcismo. A AIE apresenta-os como os bons samaritanos, responsáveis pela continuidade do trabalho de Cristo: a caça e a expulsão dos demônios. O ministério do exorcismo conforma, entre tantas funções, a responsabilidade de distinguir as possessões demoníacas das enfermidades psíquicas, assim. Esta é, inclusive, uma grande preocupação da Associação, diante do crescimento do diagnóstico de doenças como depressão, bipolaridade e distúrbios de personalidade.

O *Exorcistato* prescinde de uma intensa formação eclesial, na qual o objetivo principal é dotar o sacerdote de perceber e lutar contra a presença diabólica no homem. Neste sentido, o estatuto da Associação aprovado pela *Congregação para o Clero* prevê em seu artigo 3, as seguintes funções:

§1 Promover a primeira formação de base, e a sucessiva formação permanente dos exorcistas; §2 Favorecer os encontros entre os exorcistas, sobretudo a nível nacional e internacional [...]; §3 Favorecer a inserção do ministério do exorcista na dimensão comunitária e na pastoral ordinária da Igreja local; §4 Promover a correta consciência sobre o ministério ao povo de Deus; §5 Promover estudos sobre o exorcismo em seus aspectos dogmáticos, bíblicos, litúrgicos, pastorais e espirituais; §6 Promover a colaboração com estudiosos da medicina e da psiquiatria que sejam competentes também em questões espirituais.¹⁰

⁸ Tradução livre: “[...] ci investono con un mandato ricevuto da Cristo di scacciare in nome suo i demoni”. Carta Circular n°46 da AIE de agosto de 2008, p. 03. In <https://aiypressoffice.wordpress.com/>. Acesso em 11.03.2017.

⁹ *Código de Direito Canônico*. Promulgado por S.S. o Papa João Paulo II. Versão Portuguesa de António Leite, S.J., revista por D. Serafim Ferreira e Silva, Samuel S. Rodrigues, V. Melícias Lopes, O.F.M., e Manuel Luís Marques, O.F.M. Conferência Episcopal Portuguesa, Lisboa, 1983, p. 204. A mesma prerrogativa está prevista pela Congregação para a Doutrina da Fé: *Lettera Inde ab abliquot annis. Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur*, 28 septembri 1985, prot. N. 291/70 in AAS77 (1985), pp. 1169-1170. Sancionada pelo então Prefeito da Congregação, o Cardeal Joseph Ratzinger. Também encontramos a mesma ordem no Ritual Romano Reformado por João Paulo II: *Celebração dos Exorcismos*. Conferência Episcopal Portuguesa, 1999.

¹⁰ Tradução livre: “1§ promuovere la prima formazione di base e la successiva formazione permanente degli esorcisti; 2§ favorire gli incontri tra gli esorcisti soprattutto a livello nazionale e internazionale, perché condividano le proprie esperienze e riflettano insieme sul ministero loro conferito; 3§ favorire l’inserimento del ministero dell’esorcista nella dimensione comunitaria e nella pastorale ordinaria della chiesa locale; 4§ promuovere la retta conoscenza di questo ministero nel popolo di Dio; 5§ promuovere studi sull’esorcismo nei suoi aspetti dogmatici, biblici, liturgici, storici, pastorali e spirituali; 6§ promuovere una collaborazione con persone esperte in medicina e psichiatria che siano competenti anche nelle realtà spirituali”. Disponível em: <https://aiypressoffice.wordpress.com/>. Acesso em 11.03.2017

É importante notar que a Associação é composta também por pedagogos, psicólogos, neurologistas e psiquiatras que atuam no sentido de descartar problemas patológicos que, porventura, possam ser confundidos com possessão ou influência demoníaca. Assim, a articulação entre o saber médico e o saber religioso é fundamental no sentido de dar legitimidade ao trabalho do exorcista. Para o padre Bamonte: “A primeira preocupação de cada exorcista de bom senso é a de evitar de criar ou manter ilusões de uma possessão quando esta não existe.”¹¹

Outro objetivo importante da Associação que vem ganhando destaque, é o combate à difusão de práticas ocultas, consideradas como causadoras principais dos casos de possessão na contemporaneidade, entre estas podemos citar: a busca por cartomantes, astrologia, centros espíritas e até práticas como o Reiki e a Yoga:

Estas práticas abrem caminho à atividade demoníaca extraordinária. Certamente, o número de pessoas que se voltam a essas práticas com graves danos sociais, psicológicos, espirituais e morais, está em constante aumento e isso nos preocupa porque, prontamente, tivemos também um aumento da atividade demoníaca extraordinária, em modo particular vexações, obsessões e sobretudo possessões diabólicas. [...] por outro lado, assistimos a contínua proliferação de mensagens midiáticas, livros, programas televisivos, programas cinematográficos, que, de algum modo, na esteira do sensacionalismo e do espetáculo, incentivam, sobretudo, as novas gerações, a ocuparem-se do ocultismo, do satanismo e, às vezes, a praticá-lo.¹²

Esse discurso ganha força no Pontificado do Papa Francisco que desde 2013, chama atenção em suas homilias para a existência de Satanás e para a necessidade de combatê-lo. Neste sentido, busco analisar também as relações travadas entre os líderes da Associação e o Papa, uma vez que a própria aprovação jurídica da função dos exorcistas pode ser pensada como uma das primeiras ações efetivas de Francisco na luta contra o demônio, bandeira principal do seu Papado.

A partir de uma primeira análise das *Cartas Circulares* e das publicações feitas na última década pela Associação, nos jornais oficiais do Vaticano (*Osservatore Romano e Radio Vaticana*), avento como hipótese inicial, que no discurso desta, o Diabo ganha um novo meio de atuação: a *internet*, ou melhor dito, esta mídia é ameaçadora porque difunde práticas ocultas que, por sua vez, permitem a entrada do “*Príncipe deste mundo*” na vida das pessoas.

¹¹ Tradução minha: “La prima preoccupazione di ogni esorcista di buon senso è quella di evitare di creare o di mantenere l’illusione di una possessione, quando questa non c’è.” Cf. *Riconoscimento Associazione Internazionale Esorcisti: intervista con p. Bamonte*. News.va. Official Vatican Network.

http://it.radiovaticana.va/news/2014/07/04/bamonte_riconoscimento_associazione_esorcisti/1102528. Acesso em 17.02.2017.

¹² Tradução minha: “Queste pratiche aprono un po’ la strada all’attività demoniacca straordinaria. Certamente, il numero delle persone che si rivolgono a queste pratiche con gravi danni social, psicologici, spiritual e morali, è in costante aumento e questo ci preoccupa perché, di rimando, abbiamo anche un aumento dell’attività demoniacca straordinaria, in modo particolare vessazioni, ossessioni e soprattutto possessioniaboliche. [...] Per altri versi, assistiamo al continuo proliferare di messaggi mediatici, libri, programmi televisivi, programmi cinematografici, che in qualche modo sulla scia del sensazionalismo e dello spettacolare incentivano, soprattutto le nuove generazioni, ad occuparsi dell’occultismo, del satanismo, e talvolta a praticarlo.” Entrevista ao psiquiatra Valter Cascioli, porta voz oficial da Associação Internacional de Exorcistas em 27.10.2014. Radio Vaticana. News.va. Cf.

http://it.radiovaticana.va/news/2014/10/27/messaggio_del_papa_allassociazione_internazionale_esorcisti/1109518. Acesso em 11.03.2017.

Embora, paradoxalmente, seja hoje um dos principais veículos de divulgação do trabalho dos exorcistas, bem como, do próprio Papa Francisco, é possível perceber que, de forma geral, a *internet* é constantemente apresentada como o grande vetor de corrupção da alma humana, uma janela perigosa, pela qual, as vexações e tentações entram, podendo inclusive abrir espaço para a possessão demoníaca, justificando assim, a prática das orações de libertação e do exorcismo.

Segundo o padre Francesco Bamonte, o ministério do exorcismo e da liberação tem como objetivo “acompanhar com unidade, fé e caridade” estas pessoas ‘necessitadas de uma atenção espiritual e pastoral específica” e, em 2014 a Associação já contava com cerca de 250 exorcistas credenciados em 30 países. Hoje, em 2017, são mais de 400.¹³

O aumento do número de exorcistas é, no entanto, pequeno em relação ao aumento exponencial de casos de possessão na atualidade, o que, segundo o padre Bamonte, configura o trabalho dos exorcistas como uma “urgência pastoral”. Esta visão sobre os novos apóstolos de Cristo, no entanto, é relativamente recente.¹⁴ A década de 1970 marca uma reação de parte do Clero intelectual que negava a existência real do Diabo, considerando-o mais como um “símbolo funcional no interior da mensagem evangélica”, como assinala do padre Manuel Fraijó (*Op. Cit.* SARTIN, 2016, p. 459). Na verdade, há o fortalecimento da associação entre as possessões e as enfermidades de cunho psicológico.

O caso da possessa Anneliese Michel¹⁵, morta em 1976, popularizou este debate, reproduzido obsessivamente na filmografia da segunda metade do século XX em filmes como: *O bebê de Rosemary* (1968), *Exorcista* (1973), *L'Anticristo* (1974), *Damien* (1978), *Stigmata* (1999), *Domínio: prequela do Exorcista* (2005), *Constantine* (2005), *O último exorcismo* (2010), para citar alguns.¹⁶

Nesse mesmo contexto, entretanto, o Concílio Vaticano II reafirmava que o demônio não pode ser considerado somente um símbolo, mas uma “realidade” do mal. Se por um lado, há um embate teórico sobre a “real” existência do Diabo e sobre seu poder de interferir na vida e nos corpos humanos, por outro, é um dado considerável o aumento de casos de possessão diabólica nos últimos anos, principalmente entre os jovens, como assinalam os padres da Associação.

¹³ Tradução minha: “ ‘*accompagnare con umiltà, fede e carità*’” queste persone ‘*bisognose di una specifica attenzione spirituale e pastorale*’ per sostenerle e incoraggiarle nel «*cammino della liberazione e per ravvivare in loro la speranza*”. *Approvati gli statuti dell’Associazione internazionale esorcisti*. News.va. Official Vatican Network. Cf. <http://www.news.va/it/news/approvati-gli-statuti-dellassociazione-internazion> . Acesso em 21.11.2014

¹⁴ A missão apostólica da Associação se baseia no Novo Evangelho, Mateus 10, 8: “Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios”. Cf. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 2012.

¹⁵ Anneliese Michel era uma jovem alemã que vivia em Klingenberg e desde cedo manifestava perturbações e ataques psíquicos. Diagnosticada epiléptica aos 14 anos, sua condição de saúde piorou paulatinamente, durante a adolescência. Pertencendo a uma família extremamente religiosa, Anneliese começou a desenvolver uma aversão ao sagrado e vivia atormentada com a ideia de estar possuída. Aos 23 anos, em 1975, passou pela primeira sessão de exorcismo, sem resultado aparente. As crises continuaram, bem como, as sessões contínuas e no ano seguinte ela faleceu. Sua história inspirou o filme *O Exorcismo de Emily Rose* do diretor Scott Derrickson em 2005 (Cf. SARTIN, 2016).

¹⁶ A lista, no entanto, é bem maior. Ver para mais informações: MUCHEMBLED, 2001.

Neste sentido, nos propomos a pensar qual é a representação do Diabo para estes padres exorcistas. Ele sempre foi mesmo? Que transformações sua imagem sofreu ao longo do tempo? Que maneiras de dizer e fazer fundamentam a atuação da Associação no mundo contemporâneo?

As diversas máscaras do Diabo

A volta do debate em torno do Diabo na contemporaneidade, ou ao menos, a sensação da presença de um mal iminente também é notada pelos exorcistas da AIE: o mal assume continuamente uma série infinita de máscaras”, diz Vittorino Andreoli¹⁷, um dos membros notáveis da Associação.

Do grego, *diábolos*, caluniador, maldizente; do latim, *diabolus*, aquele que divide¹⁸. Até o século XII, não existia uma representação única sobre o Diabo no sistema teológico da Igreja Católica que fosse capaz de se opor às cosmologias pagãs: “As figuras do Mal não deixavam de existir, com características bastante diversas, correspondentes ao politeísmo fundamental das populações” (MUCHEMBLED, 2001, p. 19).

Neste sistema teológico, predominava a visão de um “combate cósmico” entre Deus e seu opositor, o Mal, representado depois na união entre diversas figuras do Antigo e do Novo Testamento: a serpente que tenta Eva (Gn 3: 1-13); Lúcifer, o anjo rebelde (Is 14: 12-15); o Dragão de sete cabeças (Ap 13:1). Santo Agostinho constrói sua teoria a partir da premissa de que o Mal só existe porque Deus permitiu, a fim de mostrar o caminho do Bem aos seres humanos. A noção de pecado é naturalizada na ideia do “pecado original” e o Diabo atua como agente regulador do comportamento humano.

A representação que ganha força ao longo do século XII, e, vai fundamentar a demonologia católica no século XIII, é a do anjo caído. Lúcifer, um *Serafim* na hierarquia angelical¹⁹, orgulhoso e insurreto, recusou-se a reverenciar a criação perfeita de Deus, o homem, e obstinado a criar seu próprio reino, caiu dos céus:

Como você caiu dos céus, ó estrela da manhã, filho da alvorada! Como foi atirado à terra, você, que derrubava as nações! Você, que dizia no seu coração: “Subirei aos céus; erguerei o meu trono acima das estrelas de Deus; eu me assentarei no monte da assembleia, no ponto mais elevado do monte santo. Subirei mais alto que as mais altas nuvens; serei como o Altíssimo”. Mas às profundezas do Sheol você será levado, irá ao fundo do abismo! (Is 14: 12-15)

À imagem do Serafim caído, outras se somaram, principalmente, àquelas relacionadas aos cultos de deuses pagãos, como o deus Pan. A imagem do bode sabático se popularizou na Idade Média ao lado de outras

¹⁷ Tradução livre a partir da frase: “la serie infinita di maschere che il male continuamente assume”. Carta Circular n°46 da AIE de agosto de 2008. In <https://aiepressooffice.wordpress.com/> Acesso em 11.03.2017.

¹⁸ Verbete “Diabo” In NASCENTE, Antenor. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955, p. 156.

¹⁹ “Les anges sont distribués en trois hiérarchies, et chaque hiérarchie en trois ordres ou chœurs. La première est celle des séraphins, des chérubins et des trôner; la seconde comprend les dominations, les vertus, les puissances, la troisième, les principautés, les archanges et les anges. Ce dernier nom est devenu commun à tous en general”. Verbete “Angeles”, L’Abbé Migne, *Encyclopedie Theologique. Dictionnaire de Theologie Dogmatique*, Tome 1°, Vol. 33. 1815-1875, Paris, France, p. 220

representações animais: serpente, dragão, cão, lobo, raposa, moscas, gatos, porco, salamandra, sapo, asno, centauros. Presente no reino da noite, dos lugares ermos e frios, o diabo medieval traz como traço principal, a figura do desafiante, o proponente de pactos, o sedutor, mas também, a vítima de zombarias, burlas e ludibrios (Cf. RUSSEL, 1984).

Na modernidade, a Reforma da Igreja romana empreendida no Oitocentos, denota o choque sofrido com a separação do Estado e com o movimento anticlericalista estimulado pela Revolução Francesa no final do século XVIII, mas acaba por fortalecer a ideia da existência no Mal e na sua personificação na figura de Satã.

O interesse pelo mundo sobrenatural retorna, mas agora sob a face de um cientificismo que busca estudar os mistérios do oculto. O sucesso de duas obras do abade Alphonse-Louis Contant (1810-1875), conhecido como Éliphas Lévi: *História da magia* e *A chave dos grandes mistérios* mostra o fortalecimento da figura do Diabo, materializado na imagem de *Baphomet* e reverenciado nas sociedades esotéricas. Além disso, cresce a influência das filosofias de inspiração oriental, como o hinduísmo, o demonismo, a teosofia.

Para lutar contra a influência do ocultismo, a Igreja reedita na Europa, diversos *Catecismos*, agora em versão ilustrada que trazem a imagem de um “Satã negro, de asas abertas, com um tridente nas mãos” (MUCHEMBLED, 2001, p. 262). Em 1884 foi publicada a encíclica *Humanum Genus* do Papa Leão XIII, de cunho antimacônico, na qual o Sumo Pontífice afirma:

O gênero humano, após sua miserável queda de Deus, [...] “pela inveja do demônio”, separou-se em duas partes diferentes e opostas [...]. Uma é o reino de Deus na terra, especificamente, a verdadeira Igreja de Jesus Cristo; [...] A outra é o reino de Satanás, em cuja possessão e controle estão todos e quaisquer que sigam o exemplo fatal de seu líder e de nossos primeiros pais, aqueles que se recusam a obedecer à lei divina e eterna, e que têm muitos objetivos próprios em desprezo a Deus, e também muitos objetivos contra Deus.²⁰

O século XIX traz, assim, a figura de um Diabo interiorizado, não mais externo, que agora se confunde com o próprio homem e suas paixões: “o demônio oculto no coração”. A psicanálise de Freud traz os elementos psicológicos para se pensar os demônios pessoais, distintos agora, dos “familiares” das bruxas e feiticeiras de dois séculos atrás. Para Franca Romano, há uma “naturalização do demoníaco sob a forma da doença” (2004, 78).

O início do século XX, por sua vez, desponta com a criação de seitas satanistas como doutrina esotérica e que demonstravam uma recusa à Igreja e à Deus e uma atração pelo oculto. O *Catecismo da Igreja Católica*, reeditado em 1992 reafirma a existência do Diabo. João Paulo II afirma em 1998 que o diabo “não se manifesta para deixar que o próprio homem seja acusado, ou ao insistir na necessidade de crer na realidade do diabo” (MUCHEMBLED, 2001, p. 242-243).

²⁰ Do original: Il genere umano, dopo che “per l’invidia di Lucifero” [...], si divide come in due campi diversi e nemici tra loro; [...] Il primo è il regno di Dio sulla terra, cioè la vera Chiesa di Gesù Cristo; [...] Il secondo è il regno di Satana, e sudditi ne sono quanti, seguendo i funesti esempi del loro capo e dei comuni progenitori, ricusano di obbedire all’eterna e divina legge, e molte

Na contemporaneidade, o Diabo veste Prada e outras máscaras e “encarna o espírito de ruptura em confronto com todas as forças – religiosas, políticas e sociais – que tentaram incessantemente produzir a unidade no Velho Continente” (MUCHEMBLED, 2001, p. 08). Em seu papel de divisor, a *internet* aparece como veículo perfeito de atuação, assim creem os exorcistas da AIE, no entanto, mais que um instrumento, a *internet* encarna a própria representação do Diabo.

“Eu te exorcizo, velho inimigo do homem”: o diabo hoje

“Satanás tem interesse em fazer crer que não existe”, diz o Padre Paolo Carlin, da Diocese de Ravenna e atual porta-voz da AIE.²¹ Hoje, segundo Brian Levack, cerca de 500 mil pessoas procuram por exorcismo anualmente (2013, p. 249), destas a grande maioria é do sexo feminino. Franca Romano, estudiosa do tema desde a década de 1970, identifica que em pleno século XXI, as mulheres ainda são as principais personagens no campo da possessão diabólica.

Romano chama a atenção para a permanência de modelos interpretativos antigos, especificamente do século XVI, sobre o corpo feminino, nos quais há uma representação consolidada que ressalta a relação inerente entre o Diabo e as mulheres (2004, 79). Além disso, a autora, ao entrevistar mulheres que procuraram a Igreja em busca de uma “libertação”, notou que estas são, em sua maioria, jovens, universitárias ou autônomas, que possuem acesso ao conhecimento, em suma, mulheres independentes em consonância com o contexto de quebra dos papéis tradicionais femininos, mas que na insegurança do mundo contemporâneo procuram a Igreja para curar-se de seus males íntimos.

Que contexto é esse que promove não somente a volta do Mal, mas também o aprofunda? A questão incomodava o padre Gabrielle Amorth, falecido em 2015, desde a década de 1980 quando sua militância em prol do Exorcistato se tornou mais evidente. Em diversas obras sobre a possessão e sobre sua experiência como exorcista, ele apontou causas para essa “presença real” do demônio na sociedade.

Em primeiro lugar, o Diabo só pode agir com permissão divina, uma interpretação de cunho agostiniano, presente também na demonologia tomista; além disso, o pecado e a má conduta cristã agiriam como porta de entrada de malefícios que poderiam, igualmente, serem provocados por outros, e, o mais preocupante, a busca dos conhecimentos ocultos:

[...] a difusão, especialmente entre os jovens, da prática do espiritismo, da magia e do ocultismo. E ainda, o yoga, o zen e a meditação transcendental: tudo práticas fundamentadas na reencarnação, na dissolução da pessoa humana na divindade, ou pelo menos em doutrinas inaceitáveis para um cristão [...] Estes métodos aparentemente inofensivos conduzem muitas vezes a estados de alucinação ou esquizofrenia. Juntemos a

cose imprendono senza curarsi di Dio, molte contro Dio. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html Acesso: 20.05.2017.

²¹ Tradução livre: “Satana ha interesse a far credere che non esiste”. P. Carlin, exorcista: *Vangelo, preghiera e Sacramenti vincono il diavolo*. Radio Vaticana. Entrevista com Pe. Paolo Carlin, em 12.10.2016. Disponível em: http://it.radiovaticana.va/news/2016/10/12/intervista_con_padre_paolo_carlin_esorcista/1264631 Acesso: 12.03.2017

isso a proliferação das seitas, algumas das quais declaram abertamente a sua obediência a Satanás. (AMORTH, 2006, 60)

A sociedade globalizada, consumista e hedonista permite, segundo Gabrielle Amorth, a proliferação de práticas, antes exclusivas de culturas não-cristãs. Segundo Valter Cascioli, psiquiatra da Associação, a atuação do Diabo é cada vez mais “visível”:

[...] vivemos em um momento histórico particularmente crítico, onde a pressa, a superficialidade, o individualismo exasperado, a secularização, parecem quase dominar nossa sociedade. A luta contra o mal e o maligno está se tornando cada vez mais uma emergência.²²

Para o psiquiatra, os livros, programas de televisão, filmes e mensagens midiáticas, incentivam, sobretudo, as novas gerações a procurarem práticas ocultas e a praticá-las. Há uma insistência por parte dos padres, no perigo, das terapias alternativas, tidas como práticas esotéricas e “janelas perigosas” que permitem a entrada do Diabo no cotidiano dos indivíduos.

Para o padre René Laurentin: “A expansão do ateísmo, do materialismo e de tantas ilusões enganosas na nossa cultura e publicidade, levar-nos-ia, em meados do século XX, a dizer: o demônio modernizou-se” (in AMORTH, 2006, 13). O hedonismo, a vaidade, a pressa, o individualismo, a secularização, elementos que, segundo Zygmunt Bauman (1998), são indício de uma “modernidade líquida”, para o padre Gabriele Amorth seriam as causas da influência do Diabo na contemporaneidade.

Várias seriam as formas de intervenção de Satanás na vida moderna: a *vexação*, “designa distúrbios e doenças”, nas quais, as pessoas, “são feridas pelo demônio na saúde, nos bens, no trabalho, na vida afetiva”; a *obsessão*, são “pensamentos obsessivos [...] de prostração, de desespero, de tentação de suicídio; um outro tipo, seria a *infestação*, quando a influência do demônio atinge as “casas, objetos, animais”, similar ao fenômeno *poltergeist*; por fim, a *possessão* “é o tormento mais grave e surge quando o demônio toma posse de um corpo (não de uma alma), fazendo-o agir ou falar como ele quer”; (AMORTH, 2006, 39-40)

Durante o Congresso bianual da Associação, realizado em 2014, ano da judicialização da mesma, o tema do ocultismo e da sua relação com a internet foi amplamente debatido. O tema do editorial, escrito pelo padre Bamonte, atual presidente da AIE versou sobre as verdades e as mentiras no campo da parapsicologia que, segundo ele, não merece credibilidade por promover o estudo de “fenômenos fora do normal, por exemplo, a dita telepatia, a clarividência, percepções extra-sensoriais, telecinese, fantasmas, levitações, as experiências extracorpóreas, o

²² Tradução livre: “[...] viviamo in un momento storico particolarmente critico, dove la fretta, la superficialità, l’individualismo esasperato, la secolarizzazione, sembrano quasi dominare nostra società. La lotta contro il male e il maligno sta diventando sempre di più un’emergenza”. *Messaggio del Papa all’Associazione Internazionale Esorcisti. Radio Vaticana. Entrevista com Valter Cascioli (psiquiatra da Associação) em 24.10.2014. Disponível em: http://it.radiovaticana.va/news/2014/10/27/messaggio_del_papa_allassociazione_internazionale_esorcisti/1109518 . Acesso em 11.03.2017.*

espiritismo, etc.”²³ Ainda para Bamonte, a parapsicologia abria espaço de dúvida entre os dois campos de estudos do sobrenatural, consagrados pela Igreja Católica, a angelologia e a demonologia, dando uma interpretação racionalista aos fenômenos preternaturais – causados por anjos e demônios –, e sobrenaturais, de ação divina.

O problema seria que pessoas acometidas de alguma intervenção demoníaca não seriam aptas a identificar esta influência, confundindo fenômenos preternaturais com fatos “naturais” explicados pela parapsicologia, excluindo assim a atuação de Deus, do Diabo e dos anjos e demônios da vida humana. Padre Bamonte, cita como exemplo, o caso de “um padre que condicionou fortemente uma parte do clero brasileiro, enganando-o completamente no que diz respeito ao discernimento de alguns fenômenos”. Creio que ele se refere ao padre Oscar Gonzalez Quevedo que durante algum tempo gozou de certa popularidade, ao aparecer em um quadro do Fantástico, chamado “O caçador de enigmas”.

Para Bamonte, as pessoas preferem buscar as ilusões do que uma solução “verdadeira”, a da Igreja. A busca por soluções imediatas para os problemas afetivos ou de trabalho fazem com que as pessoas procurem por falsas resoluções de caráter temporário, ou mesmo, uma simples indicação de que tudo irá se resolver. O medo do futuro incerto é revelado na atração por cartomantes, quiromantes, horóscopos, adivinhos. A internet traz hoje uma gama variada de sites que prometem respostas rápidas parceladas no cartão de crédito. O desejo, e ao mesmo tempo, o medo, de saber o futuro gera uma série de problemas psíquicos, depressão, ansiedade, distúrbios de personalidade e comportamento, compulsões, síndrome do pânico.

Em setembro de 2016, o jornal *La Stampa*, de Torino, publicou uma matéria sobre o “boom de pedidos de libertação do diabo” e sobre a falta de exorcistas em relação à quantidade de pedidos: cerca de quinhentos mil por ano, somente no território italiano. Na matéria, o jornal destaca que deste número, cerca de 65% são de mulheres e 20 a cada 100 são de jovens menores de idade. A causa, novamente, é a influência das práticas cultas como magia, cartomancia, astrologia, que possuem acesso facilitado através da internet.

O padre Ildebrando de Fulvio, da Diocese de Frosinone, entrevistado pelo jornal, admite que, embora, parte destes casos sejam atribuídos às perturbações psicológicas (depressão, ansiedade, etc.), é relevante o número de casos reais de possessão ou de influência maligna que se manifesta através de sugestões, infestações, vexações e obsessões. Com a regulamentação da Associação se coloca em questão a função do exorcista e a própria redefinição de conceitos como possessão, exorcismo e, em um contexto maior, a resignificação das representações sobre o Diabo.

Não obstante, a presença de psiquiatras no conselho da AIE, denota que a Igreja se esforça por legitimar a figura do Diabo e a possibilidade de sua influência direta na vida das pessoas. A partir de uma análise inicial, avento que o Diabo deixou de encarnar uma figura única e homogênea e estereotipada para assumir uma representação mais ampla e fluida, alargando seu espaço de atuação.

²³ Tradução livre: “[...] propone di studiare fenomeni fuori dal normale, quali ad esempio la cosiddetta telepatia, la chiaroveggenza, percezioni extrasensoriali, telecinesi, fantasmi, levitazione, le esperienze extracorporee, lo spiritismo, ecc.” Carta Circular da AIE de 2008. Disponível em: <https://aiepressooffice.wordpress.com/> Acesso em 01.11.2016.



O Diabo que já foi Lúcifer, Mefistófeles e o bode negro dos *sabbats*, “modernizou-se”. Suas garras se apresentam agora, em forma de bits e bytes e, finalmente, ele conseguiu possuir, não somente o corpo, mas o espírito humano. No século XXI encontramos um diabo interiorizado que reluz nas telas dos smartphones, tablets e computadores, um espaço líquido, fluido, que seduz jovens de todas as idades com um mundo novo cheio de desejos, promessas e anonimato.

Referências Bibliográficas

AMORTH, Gabrielle. *Um exorcista conta-nos*. São Paulo: Paulinas, 1998.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo: século XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

RIBEIRO, Márcia. *Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismo no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

ROMANO, Franca. Corpi in disordine: possessione e identità femminili. *La Ricerca Folklorica*, n. 50, Antropologia della salute: temi, problemi, ricerche (oct.2004). pp. 75-83. <http://www.jstor.org/stable/41411529> Acesso: 13.12.2015.

RUSSEL, Jeffrey. *Lucifer. O diabo em la Edad Media*. Barcelona: Editorial Laertes, 1984.

SARTIN, Philippe D. A Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafios. *Temporalidades. Revista de História*. Ed. 21, v. 8, n.2 (maio/agosto 2016).



O BLOG *NUESTROS RECUERDOS* E A SOCIALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA NA TFP (2006–2014)

Gizele Zanotto¹

Resumo: O uso de diários virtuais como ferramenta de comunicação informativa, ensaística, artística, literária, crítica e mesmo de escrita íntima tem tido amplo espaço na internet. A iniciativa de criar blogs também foi mobilizada pelo casal Alfonso María Beccar Varela (h) e Maria de los Dolores Castaños Zemborian, criadores do diário virtual *Nuestros Recuerdos*, em 2006. Nosso interesse nesse trabalho é analisar as postagens de Varela acerca de sua participação como membro da Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP), tema este que inspirou inúmeras postagens realizadas no blog do casal. Considerando que se trata também de uma produção de si, uma forma de autobiografia, avaliaremos as implicações da exposição pública dos textos, sua relação com a formação de identidade, as especificidades dos diários virtuais, as relações entre as recordações apresentadas e outros relatos de egressos e as articulações entre a narrativa publicada e seus vínculos com a história da entidade (matriz brasileira e coirmãs envolvidas no relato). Nosso intento é problematizar as produções derivadas do blog *Nuestros Recuerdos* – virtual e formato livro (Ebook) – pautando-nos na análise dos dados publicados em cada suporte, avaliando suas singularidades e potencialidades. Após um mapeamento básico dos dados analisaremos o conteúdo das postagens a partir das categorias de memória, autobiografia, diários virtuais, movimento católico, integrista católico, sociabilidade e pertencimento.

Palavras-chave: diário virtual; identidade; movimento católico; TFP; Argentina

The blog *Nuestros Recuerdos* and the socialization of experience at TFP (2006 - 2014)

Abstract: Using virtual journals as a tool for informative, artistic, literary, critical communication, for essays, or even for more intimate writing has lately acquired great space on the internet. The path of creating blogs has also been taken by the couple Alfonso María Beccar Varela (h) and Maria de los Dolores Castaños Zemborian, developers of the virtual journal *Nuestros Recuerdos*, in 2006. For this paper, we are interested in analysing Varela's posts regarding his participation as a member of Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP - Argentinian Society for Defending Tradition, Family and Property), which has been a theme that has inspired several posts on the couple's blog. Considering that this blog is also an autobiographical way of production, we will evaluate the implications of public exposition of the texts, its relationship with the identity formation, specificities of virtual journals, relationships between the memories presented on the blog and other reports from former members, as well as articulations between the published narratives and the history of the entity (Brazilian head office and subsidiaries involved in the report). The goal of this study is to problematize productions derived from *Nuestros Recuerdos* - on the blog or the Ebook - based on the analysis of data published in each platform, evaluating its singularities and potentialities. After a basic mapping of the data, we will analyze the

¹ Doutora em História Cultural pela UFSC (2007) e pós-doutora pela Universidad de Buenos Aires (2014). É professora na Universidade de Passo Fundo – UPF, onde coordena o Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC), o Laboratório de Estudos das Crenças (LEC-PPGH), o Arquivo Histórico Regional (AHR). Também coordena o Grupo de Trabalho “Direitas, História e Memória” da ANPUH no Rio Grande do Sul (2016-2018). Líder da Rede de Pesquisa “História e Catolicismos no Mundo Contemporâneo” (<http://redehistoriaecaticismo.com.br/>) e investigadora associada da Rede de Pesquisa “Direitas, História e Memória” (<http://direitashistoria.net/>). Email: gizezanotto@yahoo.com.br

content of the posts considering the categories of memory, autobiography, virtual journals, catholic movement, catholic integralism, sociability and belonging.

Keywords: virtual journal; identity; catholic movement; TFP, Argentina

Considerações iniciais

O uso de blogs como ferramenta de comunicação informativa, ensaística, artística, literária, crítica e mesmo de escrita íntima tem tido amplo espaço na internet. Os anos 2000 vivenciaram esta nova “revolução” na forma de produção de informações que agradou ao público em geral pela facilidade de manuseio e infinitas possibilidades de seu uso. A iniciativa de criar blogs também foi mobilizada pelo casal Alfonso María Beccar Varela (h) e Maria de los Dolores Castaños Zemborian, criadores de *Nuestros Recuerdos*², em 2006.

Nosso interesse específico é analisar as postagens de Beccar Varela acerca de sua participação como membro da *Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP-AR)*, tema este que inspirou inúmeras postagens realizadas no blog do casal. Considerando que se trata também de uma produção de si, avaliaremos as implicações da exposição pública dos textos, sua relação com a formação de identidade, as relações entre as recordações apresentadas e outros relatos de egressos e, claro, as articulações entre a narrativa publicada e seus vínculos com a história da entidade (matriz brasileira e coirmãs envolvidas no relato). Vamos problematizar as produções derivadas do blog *Nuestros Recuerdos* – especificamente das matérias republicadas na publicação da versão impressa – avaliando suas singularidades e potencialidades para a compreensão da participação do autor na TFP.

A inserção em uma instituição total: a TFP em foco

La Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP), entidad cívica fundada en 3 de abril de 1967, tiene por finalidad la preservación de los principios básicos de la Civilización Cristiana; principios que, a su vez, sirven de fundamento a las instituciones de nuestra Patria, y son especialmente atacados en nuestro días por el “progresismo”, el socialismo y el comunismo³.

Esta é a imagem que os tefepistas argentinos destacam ao apresentar os dados básicos da fundação ocorrida em 1967, iniciadora do processo de expansão sul-americana da matriz brasileira, criada sete anos antes em São Paulo/SP. A TFP/AR derivou de um trabalho prévio realizado sob direção de Cosme Beccar Varela (h) e articulados em torno da revista *Cruzada* (1956). Sua proposta tradicional de catolicismo e as interlocuções com grupos afins os puseram em contato com os redatores brasileiros da revista *Catolicismo* (1951) que reunia católicos defensores do

² VARELA, Alfonso María Beccar. ZEMBORAIN, María de los Dolores Castaños. *Nuestros Recuerdos*. Disponível em: <<http://recuerdosnuestros.blogspot.com.br/>> Acesso em 15 de maio de 2015.

³ SOCIEDAD ARGENTINA DE DEFESA DE LA TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD. Reseña de actividades de la TFP desde su fundación. *Sociedad Argentina de Defesa de la Tradición, Familia Y Propiedad*. 07 de octubre de 1978. Disponible en la Biblioteca Nacional de la República Argentina. P. I.

integrismo sob liderança do leigo Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995). Em narrativa de Oliveira sobre o processo de expansão dos ideais da TFP na América Espanhola temos mais detalhes tal processo de aproximação:

Conhecemos na Argentina uma direita, em cuja sombra viviam pessoas com uma vocação idêntica à nossa. Foi uma dessas viagens à Argentina que encontramos um grupo que imprimia a revista *Cruzada*, extraordinariamente afim conosco, composto todo ele de jovens, filhos de pais pertencentes a essa direita.

Indo à Argentina, tomei contato com esses rapazes, e fiquei uma longa temporada lá. Esses contatos frutificaram e em certa ocasião, no ano de 1965, fiz um simpósio com esse grupo de jovens de Buenos Aires. Eles vieram a São Paulo para resolver algumas “de las mil y mil cuestiones” entre os dois grupos. Este simpósio correspondeu a esclarecer o seguinte problema: o que somos nós?

Nossa Senhora favoreceu esse simpósio, e no final de contas eles resolveram aderir integralmente aos nossos ideais e formar naquele país uma TFP autônoma mas irmã da nossa. Nasceu assim a TFP Argentina⁴.

As relações entre os grupos editoriais e a proximidade de ideais e bandeiras teria levado a organização do núcleo argentino da TFP, adotando de fato a proposta integrista de catolicismo preconizada na obra *Revolução e Contrarrevolução* - RCR (1959) de Oliveira. Baseando-se em RCR os tefepistas filiaram-se às diretrizes do movimento contrarrevolucionário europeu dos séculos XVIII e XIX que consagrou a interpretação de que o mundo católico vem sendo progressivamente destruído pela Revolução por excelência, instigada por Lúcifer para destruir a Igreja de Cristo e impedir sua missão sobrenatural de salvar as almas. Compreendendo a Revolução como um processo - do qual as grandes e pequenas convulsões sociais, religiosas, culturais e políticas seriam vetores -, interpretou-se a Reforma Protestante, o Renascimento, o Iluminismo, a Revolução Francesa, o Comunismo e a Revolução Cultural de 1968 como seus eventos mais significativos e destrutivos para a civilização cristã. Visando barrar este processo estimula-se, com a obra de Plínio, a dedicação integral à Contrarrevolução, movimento que visa destruir a Revolução e restaurar os valores positivos da ordem católica que foram paulatinamente sendo destruídos pelos homens por meio dos impulsos deletérios das paixões desordenadas – em especial o orgulho e a sensualidade. Esta compreensão foi socializada com grupos católicos de outras nacionalidades e tornou-se “a obra” para os membros das mais de 20 TFPs criadas mundo afora.

Para Scirica a alteração de grupo *Cruzada* para TFP/AR não implicou em significativas mudanças de ideais e práticas. Fora muito mais a adoção de um novo produto de afinidade de convicções e da aproximação dos argentinos com o idealizador da TFP/BRA, assim como a adoção de fato de RCR⁵. Para os tefepistas argentinos a criação da entidade

⁴ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Minha vida pública*: compilação de relatos autobiográficos de Plínio Corrêa de Oliveira. São Paulo: Artpress, 2015. P. 450.

⁵ SCIRICA, Elena. El grupo «Cruzada» - «Tradición Familia y Propiedad» (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta. *Memoria social*. Bugotá, 18(36), p. 66-81, ene.-jun. 2014. P. 70.

institucionalizó un movimiento de ideas y opiniones...con el fin de defender los principios básicos de la Civilización Cristiana, y oponer una barrera ideológica al comunismo y al avance siempre creciente de las ideas izquierdistas, socialistas y las llamadas progresistas cristianas⁶.

Consideramos como traços salientes do integrismo da TFP as seguintes características/marcas: *movimento católico* – proselitismo católico desempenhado por uma elite de leigos que tentam influir nos rumos da sociedade; *elitismo* – defesa da hierarquização social articulada a defesa da teoria das elites; *integral* – modelo de Igreja idealizado, tido como único verdade e o qual se visaria restaurar; *restaurado* – visa recristianizar a sociedade pelo modelo idealizado do medievo ocidental do século XIII; *antimoderno* – modernidade tida como raiz de todos os males, em especial os que prejudicaram a cristandade; *tradicional* – defensor de uma leitura específica de tradição católica, tida como base da identidade de um povo e base para o progresso; *totalizador/soteriológico* – detém “a verdade” e este é o caminho único para a salvação, fim de todos os homens; *combativo* – luta ininterrupta contra a revolução⁷. Tal proposta, pode ser assim compreendida, em linhas gerais:

En su trayectoria multiseccular, la Revolución gnóstica e igualitaria viene destruyendo la Civilización Cristiana. La Revolución responde a dos pasiones, el orgullo y la sensualidad y es el instrumento del demonio para destruir la obra redentora de Dios en la tierra. El demonio actua a traves de “las fuerzas secretas” (masoneria y afines) y también cuenta con unos individuos posesos por él que se denominaban internamente “presitos”. Las “fuerzas secretas” son de una astucia y poder ilimitados, ya que practicamente no hay evento en el mundo que no se les pueda atribuir a su maléfico conspirar. Los buenos (o Contra-Revolucionarios) tienen que luchar contra estas fuerzas que en la tierra al menos parecen todo-poderosas. Este proceso destructivo de la Revolución en todos los frentes (religioso, cultural, político y hasta humano) esta degradando la humanidad al punto que ya no quedará nada que destruir. Pero para alegría de los buenos, Dios va a intervenir, y Nuestra Señora prometió en Fátima un castigo tremendo y que, al fin su “Inmaculado Corazón triunfará”. Este triunfo es un triunfo temporal y se entiende como el inicio de una nueva era (el “Reino de María”) donde finalmente los buenos controlan la sociedad. Esta era duraría hasta el fin del mundo, el anticristo y todo eso⁸.

Com esta perspectiva iniciam na Argentina atividades afins com a matriz brasileira da TFP, mas também campanhas, manifestos, publicações e debates contextuais a realidade do país. Para além da atuação pública e cultural, marca maior da ação tefepista, há que se destacar que os seus membros passam, assim que iniciam seu aliciamento, a receber informações, instruções, adestramentos e devoções que devem passar a ser o norte de sua vida pública e privada. Esse processo, geralmente ocultado do público externo, criou nas TFPs uma rede de práticas e crenças singular que conhecemos graças aos depoimentos de egressos que publicizaram o cotidiano tefepista a

⁶ DALMAZZO, Gustavo. El tradicionalismo ante la apertura política en la Revolución Argentina. *IV Encuentro de Profesores de Historia del Nordeste y IV Jornadas Nacionales de Historia Moderna y Contemporánea*. 2004. P. 01-02.

⁷ Ver: ZANOTTO, Gizele. A atuação do movimento católico Tradição, Família e Propriedade (TFP) no cenário político-cultural argentino (1967-1983). *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 20, p. 233-260, 2014.

⁸ VARELA, Alfonso María Beccar. ZEMBORAIN, María de los Dolores Castaños. *Nuestros Recuerdos*. S.l., s.n., 2008.p. 362.

partir dos anos 1980, com ampliação nas décadas posteriores e, com maior intensidade com a difusão da internet e a possibilidade de criação de páginas, blogs, perfil em redes sociais, grupos de discussão, divulgação de vídeos e outros recursos virtuais.

A TFP Argentina funcionou até o fim da década de 1980, quando em função de tensões e conflitos internos, o então presidente Cosme Beccar Varela (h) foi destituído da presidência. Muitos dos membros remanescentes filiaram-se a *Fundação Argentina del Mañana*, criada em novembro de 1989 visando a defesa da família e pelo combate ao que consideram imoralidade televisiva. No Brasil a cisão deu-se depois da morte de Oliveira, em 1995, quando o grupo tefepista dissidiu-se em duas vertentes que atualmente estão reunidas no *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira* (que mantém a perspectiva tefepista de atuação político-cultural) e na *Associação Internacional de Direito Pontifício Arautos do Evangelho* (que submeteu-se a Igreja Católica e atua como grupo religioso)⁹.

A intimidade publicizada

Nos anos 1990 a internet começa a ser difusa internacionalmente com a ampliação de vendas de computadores pessoais (PCs) com acesso à rede mundial de computadores. Dessa profusão foi sendo iniciada, também, a criação de sites pessoais dedicadas ao perfil profissional, interesses, produções e também as memórias. Um dos mecanismos dessas produções serão os chamados blogs que, segundo Chagas, teve como pioneiros Justin Hall e J. C. Silvério, ambos com blogs destinados a servir como “uma espécie de confessionário”, um mecanismo para socialização de experiências¹⁰. Desde então, multiplicaram-se em milhões os blogs dedicados aos mais diversos interesses de seus autores. Ante tamanha diversidade de usos, Primos defende que os blogs deixem de ser categorizados como diários virtuais. Para o autor esta definição é restritiva e simplista. Visando dar conta da multiplicidade da blogosfera e, num cenário mais próximo à realidade, Primos produziu uma tipologia específica para a análise dessa forma de comunicação. Para o autor, pode-se falar em quatro grandes grupos de blogs, sendo eles: o pessoal e profissional (blogs individuais), os grupais ou organizacionais (coletivos)¹¹. Seguindo esta proposta nossa análise centrar-se-á em um blog grupal/coletivo, produzido pelo casal Alfonso Beccar Varela e Maria de los Dolores Castaños Zemborian.

Refletindo sobre o porquê da produção e divulgação em rede de experiências, memórias, opiniões e mesmo situações prosaicas do cotidiano, Chagas afirma que “a razão para a explosão de escritas pessoais e íntimas na Internet pode residir no desejo do sujeito de ser lembrado, de ver a singularidade de sua trajetória inscrita na história”¹². Além disso, consideramos o desejo de compartilhamento de experiências vivenciadas também por outros indivíduos, salientando a vivência de eventos que podem ser especialmente marcantes na trajetória individual, mas que representam momentos, recordações, vivências análogas ou coletivas. Junto a isso, destacamos

⁹ Ver: ZANOTTO, Gizele. Os Arautos do Evangelho no espectro católico contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. X, p. 279-298, 2011.

¹⁰ CHAGAS, Jurema. Blogs e a Nova Narrativa Biográfica. *Anais - Fazendo Gênero 7*. Florianópolis, Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/J/Jurema_Chagas_41_B.pdf> p. 01.

¹¹ PRIMOS, Alex. Os blogs não são diários pessoais online: matriz para a tipificação da blogosfera. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n° 36, p. 122-128, agosto de 2008. P. 122ss.

¹² CHAGAS, s/d, p. 04.

que a produção de identidades é constante, lábil, e que a escrita biográfica/autobiográfica – mesmo em um suporte virtual – é efeito de práticas discursivas com função, de certo modo, estabelecidora de si (Idem) - como destaca Barcellos, “Sabemos já que autobiografias e memórias são trabalhos da memória em que pesa mais o aspecto da reconstrução do percurso de uma vida - a partir do ponto de vista do sujeito que reflete sobre seu passado e o transforma em narrativa coerente e unificada”¹³. Ao escrever o blogueiro se cria e recria incessantemente, a cada nova postagem. Considerando a possível dialogicidade desse mecanismo (quando a postagem de comentários é permitida pelo autor), outras questões podem aflorar nesta exposição da intimidade em rede, sobretudo quando se tratam de experiências comuns a certo grupo específico.

No caso específico desta análise, a proposta de criação do blog *Nuestros Recuerdos* teria derivado da provocação de um conhecido, o amigo Isidro. Alfonso Beccar Varela explica que ficou instigado: “¿Qué tal usar este formato para empezar a volcar en algún lugar nuestros recuerdos? La verdad que mirando para atrás hay muchas cosas que me divertiría contar, y con una familia y algunos amigos tan desparramados por el mundo, nada mejor que esto para compartir estos recuerdos con ellos.”¹⁴. Com a esposa, iniciaram o blog em 2006 publicando recordações de suas vidas, sem preocupações com ordenações, mas sim deixando fluir as memórias. “Y pese a que los compartimos con todos, siguen siendo nuestros recuerdos y los escribimos para nosotros”¹⁵.

Não bastasse tais singularidades nessa produção de si difundida sem fronteiras, pela rede virtual, as postagens de 2006 a 2008, em sua maioria, foram reunidas e editadas pelos autores na obra *Nuestros Recuerdos* (2008), dedicado “a nuestros hijos. Para que sepan quienes fueron sus padres y que les tocó vivir. También a nuestros padres, que siempre quisieron lo mejor para nosotros”¹⁶. No blog, a postagem mais recente foi de outubro de 2014. Apesar dessa inoperância no blog *Nuestros Recuerdos*, que progressivamente teve diminuição de movimentação após 2009¹⁷, não houve recuo na produção de memórias acerca da vivência na TFP. Alfredo Beccar Varela criou outro veículo de socialização para este tema em 2013, via blog *TFP-Heraldos y sectas eclesiales afines*¹⁸, pautado no debate, na troca com outros membros e egressos da entidade e de sua derivada, a *Associação Internacional de Fiéis de Direito Pontifício Arautos do Evangelho*, que merece ainda estudos minuciosos. A partir daqui elencaremos alguns temas para a análise, considerando sua ênfase nos testemunhos publicados no blog e posteriormente publicados em livro.

¹³ BARCELLOS, Sergio. Escrita pessoal, memória e novas tecnologias. *Recorte - revista eletrônica*. Mestrado em Letras: Linguagem, Cultura e Discurso / UNINCOR. V. 10 - N.º 1, 10 p., (janeiro-junho - 2013). P. 09.

¹⁴ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 07. Embora façamos referência aos autores da obra, as citações elencadas neste artigo são produções de Alfonso María Beccar Varela – egresso da TFP argentina.

¹⁵ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 08.

¹⁶ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 05.

¹⁷ As postagens realizadas no blog totalizaram, respectivamente 64 publicações em 2006; 16 em 2007; 09 em 2008; 02 em 2009, 2010 e 2013; 01 em 2014. Estes dados foram contabilizados em maio de 2015. Retornando ao blog em maio de 2017, verificamos que uma das postagens anteriores foi suprimida, indicando que há possibilidade de outras alterações ao longo dos anos. De todo modo, estes números confirmam o progressivo abandono desta plataforma online. (VARELA, Alfonso María Beccar. ZEMBORIAN, María de los Dolores Castaños. *Nuestros Recuerdos*. Disponível em: <<http://recuerdosnuestros.blogspot.com.br/>> Acesso em 15 de maio de 2015.)

¹⁸ VARELA, Alfonso María Beccar. *TFP-Heraldos y sectas eclesiales afines*. Disponível em: <<https://tfpheraldos.blogspot.com.br/p/historia.html>> Acesso em 15 de setembro de 2016.

a) O ingresso nas fileiras dos cruzados dos últimos tempos

A inserção de Alfonso Beccar Varela na TFP derivou de escolhas de seus pais. A decisão teve ampla repercussão na família, tendo sido fator de cisão entre os Iburguren. Tal cisão durou cerca de 16 anos de separação e falta de contato – fora violenta e muito conhecida¹⁹: *“Por un lado mi madre y tres de sus hermanos varones que militaban en las filas de la TFP y por el otro lado mi abuelo (“tata”) Carlos Iburguren, su mujer (“abuela”) Estela Schindler, otra hija y tres hermanos más”*²⁰.

Embora a TFP pretenda ser um bastião na defesa da Tradição (católica conservadora, de matriz integrista), Família (monogâmica, de casamento indissolúvel) e Propriedade (privada), ao atentar-se ao seu *modus operandi* observamos que algumas bandeiras são mais retóricas, para atuação pública, do que prática para a vida dos membros. Um exemplo dessa argumentação dá-se justamente em relação a família dos membros, tida pejorativamente em âmbito interno. Beccar Varela recorda que da tríade que nomeava a entidade, o tema mais caro era a tradição, pois se sentiam cómodos com o passado²¹. Como contraponto negativo estavam os parentes: *“La Familia, así con mayúscula, era un valor abstracto que defendíamos aunque hubiera que dividir y arruinar esas familias con minúscula de las que formábamos parte”*²². Ao ingressar nas fileiras da TFP era progressivo o afastamento das famílias, amigos, colegas e de quaisquer outras redes de relacionamento externas à entidade. Considerava-se que o chamado para o qual atenderam com a inserção na TFP era muito mais importante que as famílias: *“bajo nuestra lógica interna, cuanto más buenas, peor, ya que la tentación de la mediocridad era mucho más poderosa que el llamado descarado de la perdición. Una familia católica, propiamente constituida era la peor amenaza a la perseverancia de un cruzado del Siglo XX”*²³.

Termos do vocabulário hermético tefepistas eram destinados a esses contatos extra-TFP. Em geral, os familiares eram tidos como FMR (fonte da minha Revolução). De modo diverso, Alfonso Becar Varela contra argumentava que, em seu caso, sua família fora FMCR, ou seja, fonte da sua contrarrevolução, visto que foram seus pais que o inseriram no mundo tefepista. Ainda:

El demonio se servía hábilmente de aquellos en que uno confiaba más. Antes que nada la propia familia, a la que nos referíamos como la “FMR” o “fuente de mi revolución” era fuente constante de llamados a la mediocridad y a elegir un camino bueno pero no de grandeza o heroísmo. Después de la familia, cualquier mujer era fuente obvia de tentación y debía ser evitada²⁴.

Como vimos, o olhar negativo aos “outros” era mantido em especial quanto as mulheres – marca de um pensamento misógino defendido internamente. Embora fossem responsáveis pela confecção de estandartes e outros símbolos da TFP, as esposas, filhas e irmãs de membros *“eran tratadas con aparente amabilidad pero indiferencia*

¹⁹ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 162.

²⁰ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 10.

²¹ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 196.

²² VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 197.

²³ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 198.

o *desprecio internamente*²⁵. Mulheres eram conhecidas como *fassur*, termo que definiria alguém de vida imoral, de modo apriorístico.

O autor recorda que tinha cerca de 5 anos quando a família abraçou a causa tefepista, grupo que frequentou até quase os 30 anos, vivendo em sedes na Argentina, Estados Unidos da América e África do Sul. Nesse tempo, foram muitas as viagens a outros países, as reuniões em São Paulo, as campanhas públicas empreendidas e a dedicação ao fundador Plínio Corrêa de Oliveira.

Como parte oficiosa da iniciação à TFP, Alfonso Beccar Varela rememora o primeiro encontro com Oliveira, tido como *“fundador de la TFP, pero más importante aún, fundador de “la familia de almas” que tenía en la TFP su manifestación más evidente*²⁶. Este encontro teria se dado em março de 1972, inaugurando um ritual comum a maioria dos tefepistas, pois *“cualquier miembro de la TFP que se preciaba (...) no podía dejar de ir a San Pablo, Brasil, al menos una vez al año”* (Idem). Nesse sentido, Beccar Varela enfatiza a importância de Oliveira em sua formação e também devoção. É corrente entre egressos a informação de cultos ao fundador e a sua mãe, Dona Lucília Ribeiro dos Santos, questão essa que motivou inúmeras críticas e evasões das TFPs mundo afora. A defesa da singularidade de Oliveira enquanto líder, sábio, profeta, inerrante, santo, levou a extremos de devoção pessoal, como a consagração de membros como “escravos” do líder, numa ressignificação da proposta de escravidão à Virgem Maria proposta por São Luiz Maria Grignon de Montfort. Como relata Beccar Varela,

El Dr. Plinio vivía a diario manifestaciones, sobretodo pero no exclusivamente por parte de los más jóvenes, de lo que un observador podría llamar “culto a la personalidad”. Nos parecía natural estar pendiente de cada detalle de la vida y gustos de una persona con una misión y un papel tan trascendente. Cualquier miembro de la TFP que se precie tenía una colección e fotos de Plinio en distintas etapas de su vida, desde la pequeña infancia, y la madre del Dr. Plinio, Doña Lucilia, era venerada como una santa. “Reliquias” con pelo del Dr. Plinio circulaban entre nosotros (todavía me quedan dos, una de cada uno), y Joao Cla tenía en su poder un pedazo del traje ensangrentado – de un accidente casi fatal que Plinio sufrió en febrero de 1975 – que repartía frugalmente entre los más privilegiados²⁷.

Essa devoção foi mote de críticas também de seu tio Cosme Beccar Varela (h) e um dos motivadores do afastamento desse da TFP argentina²⁸. Impulsionado sobretudo por João Clá Dias – criador dos *Arautos do Evangelho* – a devoção pliniana mobilizou corações e mentes a consideração até mesmo da imortalidade do fundador, o que se revelou incorreto em 1995, quando do falecimento de Oliveira e princípio efetivo das cisões que abalaram as TFPs no Brasil e mundo.

²⁴VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 67.

²⁵ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 201.

²⁶ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 15.

²⁷ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 129.

²⁸ Ver: VARELA, Cosme Beccar. <<Se un cieco guida un altro cieco...>> *Analisi della Famiglia de Almas e dell'associazione brasiliana TFP condotta sotto il profilo del diritto canonico*. Milano: Società Editrice Barbarossa, 2000.

b) Ser um Cruzado no século XX

Uma importante introjeção de valores era realizada com os neófitos desde os primeiros encontros com membros da TFP. Nesse trabalho de iniciação, parte importante era dedicada a “interpretação” da realidade pelas premissas de Revolução e Contrarrevolução e na incorporação da crença de que no mundo atual, tido como marcado pelas forças do mal, poucos se destacavam na defesa do bem. Essa era identificada basicamente na TFP, seu líder e seus membros. A introjeção da autoavaliação tinha como contraponto o elencar das forças do mal, vislumbradas em tudo que não representasse a TFP. Nesse sentido, os tefepistas passavam a considerar-se como única e verdadeira direita, única e verdadeira Igreja, como únicos defensores das benesses da civilização cristã ante um mundo malsão, corrompido e ímpio. Sentiam-se como os últimos cruzados e, ante tal empreitada, deveriam estar aptos a luta que era simultaneamente espiritual e material: *“Conscientes de una vocación importante y convencidos que luchaban la “Cruzada del Siglo XX”, los miembros de la TFP (...) mantenían un estilo de vida que combinaba ciertas prácticas de piedad (se cantaba el oficio, se guardaba silencio, etc.) con un estilo paramilitar en materia de disciplina y vestimenta*²⁹.

A luta era difícil: *“Tamaño misión no era fácil, y nuestros enemigos eran múltiples y poderosos. Antes que nada el demonio acechaba en todo momento. Nos tentaba a abandonar la misión, a ser mediocres y escépticos, a dudar o cuestionar lo que no debía ser puesto en duda”*³⁰. Assim, esses católicos dispunham-se a fazer campanhas, orações, estudos, interpretações, e outras atividades que, lidas com a chave de leitura tefepista, revestiam-se de uma importância ímpar e de uma premência instigadora de ações de modo totalizante. Tefepistas deveriam ser os paladinos dessa luta contrarrevolucionária e para tanto deveriam estar aptos a desempenhá-la cotidianamente. Tal postura levava a autoconfiança extremada, como atestou Alfonso Beccar Varela ao lembrar: *“Como siempre, nosotros teníamos mucho que decir, siempre tan seguros de nuestra misión de Cruzados del Siglo XX”*³¹.

A postura tefepista, que era simultaneamente pugnadora mas também escatológica e soteriológica, teve seus momentos singulares, muitos deles evidenciando a crítica e a desconfiança em relação ao catolicismo defendido pela Sé Romana, especialmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965), quando uma nova proposta de ser e fazer Igreja foram defendidas. Retomando as memórias de Varela, evidenciamos uma dessas situações que exemplificam a assertiva da heterodoxia e idiosincrasia do auto propalado catolicismo defendido na/pela TFP. Trata-se de um rito de exorcismo realizado em uma campanha em direção ao extremo sul argentino, realizada por uma caravana em março de 1978. Ante um cenário nacional ditatorial, as campanhas públicas demandavam autorizações específicas para cada área de atuação. Especificamente em Bariloche, os tefepistas, aguardando a liberação, foram informados de que o governador, por demanda do então Bispo de Viedma, Monsenhor Miguel Esteban Hasayne – tido na TFP como bispo de esquerda, terceiromundista, progressista, etc. -, retirara a permissão para a continuidade da campanha. A reação do grupo de caravanistas foi de tomar uma providência realizando uma cerimônia no hotel em que se hospedavam, cerimônia esta dedicada ao amaldiçoamento do Bispo. Segundo a narrativa,

²⁹ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p.31.

³⁰ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 67.

³¹ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p.43.

El acto empezó con la reunión de todos los participantes en una de las habitaciones del hotel. Formados en dos filas con las camas de por medio, y prendiendo sólo suficientes luces para darle al cuarto un ambiente mas recogido y solemne, rezamos algunas oraciones. (...) Y todos parecían igualmente compenetrados de la importancia histórica del momento.

Terminada esta primera fase de la ceremonia, José Antonio dió la orden para lanzar el cortejo, y de dos en dos fuimos saliendo del cuarto al pasillo del hotel. Los dos que abrían la solemne procesión llevaban velas encendidas, seguidos por uno portando una pequeña foto de la madre del Dr. Plinio, y atrás de éste otro llevaba un pequeño estandarte con nuestro león rampante. El resto de nosotros seguía a estos cuatro (en total éramos como diez.) (...) Nos dirigíamos a otra habitación donde se llevaría a cabo la maldición al Obispo³².

Um depoimento como este evidencia o sentido singular de ser católico nos ambientes interno da TFP. A obediência à hierarquia; a aceitação das deliberações do Vaticano; a convivência entre diferentes posturas, grupos, movimentos e ordens católicas; o respeito ao catecismo oficial; entre outras questões, foram tomadas como entraves a luta contrarrevolucionária defendida pela TFP. Um catolicismo autodeclarado, um cristianismo próprio, uma doutrina, ritos, devoções, valores próprios evidenciam os limites dessa identidade compósita, seletiva e idiossincrática. Tais laços, que por si só quando adotados são solidificadores do grupo, torna-se ainda mais significativo quando alçado ao sobrenatural. Conforme ressalta Berger, a religião é o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação social pois relacionada as construções precárias da realidade com a “realidade suprema”³³, dando-lhe uma estabilidade, certeza e segurança em nada desprezíveis, em especial quando se considera que Oliveira era tido como inerrante, profeta e mesmo santo. Como recordou Varela:

Éramos, después de todo, los Cruzados del Siglo XX, y más importante aún el “residium revertetum” o el “resto que volverá” de una Iglesia que el humo de Satanás había convertido en una “estructura” vacía, progresista y al servicio del comunismo y la Teología de la Liberación. Teníamos una sensibilidad finamente sintonizada con la “transesfera”, ese lugar donde ángeles y demonios luchaban sin cesar e influenciaban, para bien o para mal, nuestras acciones y las acciones de los demás. Nos lideraba desde Brasil, nada mas y nada menos que un Profeta Inerrante, dotado del “discernimiento de los espíritus” y que nos guiaría durante la inminente “bagarre” que destruiría el poder de la Revolución y sus secuaces en el mundo y daría comienzo al tan esperado Reino de María, donde el poder de la Iglesia y de los buenos sería restaurado³⁴.

³² VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p.56.

³³ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985. P. 42.

³⁴ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p.66-67.

c) *A Bagarre e a apostasia*

Outro tema muito caro aos tefepistas relacionava-se ao que consideravam ser um “dogma de fé”³⁵, qual seja, o castigo divino (denominada *bagarre*, termo francês que designa caos, conturbação). O castigo puniria definitivamente os maus e propiciaria a instalação de uma nova era de fé, denominada de Reino de Maria. Esta tese escatológica mobilizava o cotidiano de todos que, considerando-se como cruzados, aspiravam pela sua chegada pois pensavam que estariam entre os poucos católicos que não seriam afetados pelo evento. Representantes da “verdadeira Igreja”, fiéis ao “profeta dos últimos tempos”, os tefepistas saíam incólumes deste castigo final.

Na TFP, seu líder seria o responsável pela implantação do Reino de Maria, uma era sacral e cristã por excelência, semelhante à Idade Média, marcada por um profundo respeito aos “direitos” da Igreja, pela sacralização da vida, pelo espírito de hierarquia e pela diligência em detectar e combater o mal³⁶. No interior da entidade, este reino idealizado foi convertido num futuro a ser alcançado – a utopia tefepista –, no qual tanto Plínio como a TFP teriam um papel destacado: “*Implantado o ‘Reino de Maria’, Plínio seria levado num carro de fogo, escoltado por legiões de anjos, à Montanha dos Profetas, onde permaneceria até a luta final entre Deus e o anti-Cristo*”³⁷.

Tais crenças são bastante próximas das convicções de movimentos milenaristas, movimentos religiosos e/ou políticos que esperam uma salvação coletiva, iminente, total, última e terrena³⁸, narrativas nas quais são destaques: a esperança num futuro promissor e santificador, a preparação para os anos de paz e felicidade vindouros e os “*temores milenaristas*”, ou seja, as inquietações que antecedem datas consideradas especiais ou proféticas, sinalizadoras da chegada do Reino, da ocorrência de cataclismos, de eventos extraordinários, etc. Numa interpretação analítica de quando se daria enfim a esperada *bagarre*, criou-se a seguinte fórmula:

$$SP + SE + HT + CN + GI + GI + ID + MA = BAGARRE$$



SP = Souffrances Punitives (sofrimentos punitivos) / SE = Souffrances Expiatoires (sofrimentos expiatórios) / HT = Hécatombe Thermonucléaire (hecatombe termonuclear) / CN = Cataclysmes Naturels (cataclismas naturais) / GI = Guerres Internationales (guerras internacionais) / GI = Guerres Intestines (guerras intestinas) / ID = Infestations Diaboliques (infestações diabólicas) / MA = Manifestations Angéliques (manifestações angélicas)³⁹

Assim, diariamente os tefepistas analisavam os acontecimentos e interpretavam muitos deles como evidências de que a humanidade chegara ao ponto extremo de afastamento do espectro divino, ao ponto mais decadente de sua civilização, não sendo possível então que as coisas se mantivessem assim.

Considerando o que já fora exposto, e muitas outras crenças mais difusas no cotidiano tefepista, compreende-se o quanto era duro aos membros deixar a entidade. Outra forma de compreensão da vida e do

³⁵ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 154.

³⁶ MATTEI, Roberto de. *O Cruzado do Século XX: Plínio Corrêa de Oliveira*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1997. p. 344.

³⁷ PEDRIALI, José Antônio. O Estado de São Paulo – 30/06/1985. Apud: OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Guerreiros da Virgem – A réplica da autenticidade: A TFP sem segredos*. São Paulo: Vera Cruz, 1985. p. 237.

³⁸ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Cia das Letras, 1997. p. 18.

³⁹ MATTA, Raúl. Tradition, Famille et Propriété. Une enquête sur les "croisés" du XXI^e siècle. *L'Ordinaire latino-américain*, n^o. 210, p. 121-138, 2008. P. 126.

mundo lhes fora progressivamente inculcada (nem sempre assimilada, é verdade, mas bastante difusa entre todos como a verdade). Uma nova agremiação substituíra seus vínculos externos e familiares. Em geral, seus estudos foram cessados quando da obtenção do título do ensino médio. Sua vida girava intensamente conforme as demandas, ritos, práticas e horários da TFP. Sair da TFP era lançar-se a um mundo “desconhecido”, onde a manutenção diária passaria a ser a primeira luta a travar. A busca por emprego, um lugar para viver, alimentação e estabelecimento de outras relações sociais teria de ser progressivamente instituída. Assim, compreendemos o desabafo de Alfonso Becar Varela quando de sua pretensão de deixar a entidade:

La decisión de dejar la TFP no fue ni rápida ni fácil. Toda una vida (o al menos toda mi vida hasta aquel momento) había sido invertida en este “proyecto”, por llamarlo de alguna manera, un proyecto que demandaba dedicación absoluta de cuerpo y alma. Para peor, nunca habíamos visto con buenos ojos a aquellos “apóstatas” (así les decíamos a los que se iban del grupo) que por una razón u otra nos dejaban por una vida “en el mundo”. Era algo muy claro entre nosotros que quienes volvieran su espalda a lo que veíamos como una vocación privilegiada para elegir un camino más fácil (ni que hablar del camino de la perdición...) tendrían pocas chances de obtener la salvación eterna⁴⁰.

Ao considerar a possibilidade de deixar a TFP, Varela rememorou a progressiva análise crítica sobre o que vivenciara *intra* muros e sobre como, com o passar dos anos, sua interpretação sobre a entidade se alterou: “*Era como si me estuviese quedando en un grupo que yo solo imaginaba, mientras que a mi alrededor la TFP era otra cosa*”⁴¹. Outro motivador fora mais pessoal,

Un factor muy influyente también en mi camino de salida fue la renuncia / expulsión de Tío Cosmín de la TFP Argentina y posterior publicación por su parte de un ensayo titulado “En Defensa Propia” donde atacaba la evolución que la TFP había hecho de grupo anticomunista de laicos católicos a “familia de almas” sin aprobación canónica⁴².

Entrar na TFP é redefinir seu mundo, sair dela é encarar um mundo novo – desprezado internamente como impuro – a partir da construção ou reconstrução de relações sociais e familiares já há muito rompidas, é redefinir a própria noção do Outro. Nesta sociedade o afastamento era visto como *apostasia*, ou seja, abandono da verdadeira fé católica. O apóstata era ridicularizado, execrado, odiado, repellido com repulsa: “*Era algo muy claro entre nosotros que quienes volvieran su espalda a lo que veíamos como una vocación privilegiada para elegir un camino más fácil (ni que hablar del camino de la perdición...) tendrían pocas chances de obtener la salvación eterna*”⁴³. Eram correntes as histórias de egressos/apóstatas que, longe da TFP, sofreram acidentes, tiveram mortes inesperadas, enfim, sofreram “castigos” pelo abandono da sua missão. Portanto, apostatar era considerado não só

⁴⁰ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 176.

⁴¹ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 177.

⁴² VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 177.

⁴³ VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 176.

um problema de afiliação, era sobretudo uma questão soteriológica, pois acreditava-se que fora da TFP não haveria salvação (*extra TFP nulla salus*)

* * *

Após pontuar algumas questões sobre as lembranças dos tempos de TFP de Alfonso Beccar Varela publicadas online e editadas em livro, podemos articular considerações iniciais – pois ainda há muito mais a se explorar e analisar. Primeiramente há que se destacar a ousada tentativa de estabilização de memória que a escrita de si propicia aos autores. Junto a isso, há a exposição pública de recordações que, até poucas décadas atrás, eram usualmente produzidas para não serem compartilhadas. Essa mudança não deriva somente das potencialidades e facilidades da internet, mas também do desejo – consciente ou não – de ser lido, de ser apreciado, de ser compreendido e de marcar presença, mesmo entre desconhecidos leitores.

As memórias de Varela aproximam-se muito de outras produções de outros egressos, evidenciando que as vivências, por mais subjetivas que sejam, tem pontos em comum com situações análogas experienciadas por tefepistas de outros países⁴⁴. Nesse sentido, vemos com muito interesse a abrangência dessas formas de iniciação e culto, derivadas de uma instituição que, *a priori*, constituiu-se com base da proposta de luta político-cultural de matriz católica. Meandros sem fim foram configurando seu sistema de crenças e práticas públicas e privadas e, ainda mais instigante, exportando *seu modus operandi* e *modus vivendi* por vários países. Muito ainda há para se pesquisar sobre as TFPs. Este artigo insere-se no rol ainda limitado dos trabalhos que lançam o olhar a este grupo que tanto marcou o cenário político e cultural de muitos países, especialmente entre os anos 1960 e 1980. Fica o ensejo para que mais interpretações nos possibilitem o conhecimento da entidade, de seus fundadores, de suas doutrinas, crenças e vivência.

Fontes

VARELA, Alfonso María Beccar. ZEMBORAIN, María de los Dolores Castaños. *Nuestros Recuerdos*. Disponível em: <<http://recuerdosnuestros.blogspot.com.br/>> Acesso em 15 de maio de 2015.

VARELA, Alfonso María Beccar. ZEMBORAIN, María de los Dolores Castaños. *Nuestros Recuerdos*. S.l., s.n., 2008.

Referências

AA. VV. *Tradizione, Famiglia e Proprietá. Associazione Cattolica o setta millenarista?* Rimini, St. Benoit, 1996. Disponível em: <<http://kelebek.mond.at/cesnur/txt/tfp01.htm/>> Acesso em 04/outubro/2004.

AGNOLI, Carlo Alberto. TAUFER, Paolo. *TFP: La Maschera e il volto*. Roma: Editrice Adveniat, s. d.

AZEVEDO, Luciene. Blogs: a escrita de si na rede dos textos. *Matraga*, rio de janeiro, v.14, n.21, p. 44-55, jul./dez. 2007.

⁴⁴ Ver, por exemplo: AGNOLI, Carlo Alberto. TAUFER, Paolo. *TFP: La Maschera e il volto*. Roma: Editrice Adveniat, s. d. / FEDELI, Orlando. *Descrição de um delírio*. O culto que a TFP presta a seu líder. [Mimeo]./ FOLENA, Giulio. *Escravos do Profeta*. São Paulo: EMW Editores, 1987. / PEDRIALI, José Antonio. *Guerreiros da Virgem: A vida secreta na TFP*. São Paulo: EMW Editora, 1985. / AA. VV. *Tradizione, Famiglia e Proprietá. Associazione Cattolica o setta millenarista?* Rimini, St. Benoit, 1996. Disponível em: <<http://kelebek.mond.at/cesnur/txt/tfp01.htm/>> Acesso em 04/outubro/2004. / MATTA, Raúl. Tradition, Famille et Propriété. Une enquête sur les "croisés" du XXI^e siècle. *L'Ordinaire latino-américain*, no. 210, p. 121-138, 2008.



- BARCELLOS, Sergio. Escrita pessoal, memória e novas tecnologias. *Recorte - revista eletrônica*. Mestrado em Letras: Linguagem, Cultura e Discurso / UNINCOR. V. 10 - N.º 1, 10 p., (janeiro-junho - 2013).
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CARVALHO, Luciana Moreira. CARVALHO, Monica Marques. O registro da memória através dos diários virtuais: o caso dos blogs. *Em Questão*, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 53-66, jan./jun. 2005.
- CHAGAS, Jurema. Blogs e a Nova Narrativa Biográfica. *Anais - Fazendo Gênero 7*. Florianópolis, Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/J/Jurema_Chagas_41_B.pdf>
- DALMAZZO, Gustavo. El tradicionalismo ante la apertura política en la Revolución Argentina. *IV Encuentro de Profesores de Historia del Nordeste y IV Jornadas Nacionales de Historia Moderna y Contemporánea*. 2004. P
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- FEDELI, Orlando. *Descrição de um delírio. O culto que a TFP presta a seu líder*. [Mimeo].
- FOLENA, Giulio. *Escravos do Profeta*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- HERCULANO, Isolda Santos. OLIVEIRA, Verônica. A Reviravolta Comunicacional do “Querido Diário”: Paralelos e Paradoxos Entre Escritos Íntimos Tradicionais e Virtuais. *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação*. IX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Nordeste – Salvador – BA 14 P.
- LUCCIO, Flávia. COSTA, Ana Maria Nicolaci da. Blogs: De Diários Pessoais a Comunidades Virtuais de Escritores/leitores. *Ciência e Profissão*, 30 (1), 132-145, 2010.
- MATTA, Raúl. Tradition, Famille et Propriété. Une enquête sur les "croisés" du XXI^e siècle. *L'Ordinaire latino-américain*, no. 210, p. 121-138, 2008
- MATTEI, Roberto de. *O Cruzado do Século XX: Plínio Corrêa de Oliveira*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1997.
- MONNERAT, Catarine da Graça. *Blogs e Flogs. Uma nova relação interpessoal*. Monografia (Especialização). Universidade Cândido Mendes. Niterói, 2006
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Minha vida pública: compilação de relatos autobiográficos de Plínio Corrêa de Oliveira*. São Paulo: Artpress, 2015.
- PEDRIALI, José Antonio. *Guerreiros da Virgem: A vida secreta na TFP*. São Paulo: EMW Editora, 1985.
- PEDRIALI, José Antônio. O Estado de São Paulo – 30/06/1985. Apud: OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Guerreiros da Virgem – A réplica da autenticidade: A TFP sem segredos*. São Paulo: Vera Cruz, 1985.
- PEREIRA, Patrícia. Do diário ao blog confessional: continuidade ou o surgimento de uma nova prática? *Batista Contemporânea*. Edição Especial - VOL.6, Nº03, p. 105-118.
- PRIMOS, Alex. Os blogs não são diários pessoais online: matriz para a tipificação da blogosfera. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, nº 36, p. 122-128, agosto de 2008.
- RAMOS, Tânia Regina Oliveira. Narrativas de si: lugares da memória. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo - v. 4 - n. 2 - 155-165 - jul./dez. 2008*
- RUDERER, Stephan. Cruzada contra El comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina. *Sociedad y Religion*, no 38, Vol. XXII, p. 79-108, 2012.
- SCHITTINE, Denise. *Blog: comunicação e escrita íntima na internet*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- SCIRICA, Elena. Grupos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión. In: FOGELMAN, Patrícia. DE LUCA, Candela (Comps.). *Actas electrónicas del Cuarto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder. (IV SIRCP) de GERE*. Buenos Aires: GERE, Ed. de la FFyL UBA, 2012.

- SCIRICA, Elena. El grupo «Cruzada» - «Tradición Familia y Propiedad» (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta. *Memoria social*. Bogotá, 18(36), p. 66-81, ene.-jun. 2014.
- SILVA, Cristiane Moreira da. *Intimidade on line: outras faces do diário íntimo na contemporaneidade*. Dissertação (Psicologia). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- SILVA, Fernando Moreno da. Blog: uma leitura do voyeurismo às avessas. *Estudos lingüísticos*, São Paulo, 37 (3): 235-242, set.-dez. 2008.
- SOCIEDAD ARGENTINA DE DEFESA DE LA TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD. *Reseña de actividades de la TFP desde su fundación. Sociedad Argentina de Defesa de la Tradición, Familia Y Propiedad*. 07 de octubre de 1978. Disponible en la Biblioteca Nacional de la República Argentina.
- TEDESCO, João Carlos. Ruminantes de memórias: sentimentos, experiências e silêncios deliberados. *História: Debates e Tendências* – v. 13, n. 2, p. 343-353, jul./dez. 2013.
- TFP - TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD. “Manifiesto “Ver, Juzgar y Actuar” - 1ª. Parte: Panorama de la situación actual”. *Tradición, Familia, Propiedad* 10 (octubre de 1971a).
- TFP - TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD”Manifiesto “Ver, Juzgar y Actuar” – 2ª. Parte: Coincidencias para el derrumbe”. *Tradición, Familia, Propiedad* 11 (octubre 1971b).
- TFP - TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD”Manifiesto “Ver, Juzgar y Actuar” – 3ª. Parte: Llamado a la conciencia de los argentinos”. *Tradición, Familia, Propiedad* 12 (noviembre 1971c).
- UYENO, Elzira Yoko. “Blog”: o efeito terapêutico como economia do dispositivo confessional. *Revista Caminhos em Linguística Aplicada*, Volume 7, Número 2, p. 116-139, 2012.
- VARELA, Alfonso María Beccar. *TFP-Heraldos y sectas eclesiales afines*. Disponível em:
<<https://tfpheraldos.blogspot.com.br/p/historia.html>> Acesso em 15 de setembro de 2016.
- VARELA, Cosme Beccar. <<Se un cieco guida un altro cieco...>> *Analisi della Familia de Almas e dell'associazione brasiliana TFP condotta sotto il profilo del diritto canonico*. Milano: Società Editrice Barbarossa, 2000.
- VIEIRA, Ana Carolina Vechi Et al. Gêneros digitais: o que há de novo e diferente do impresso? Considerações sobre o blog pessoal e o diário impresso. *Pontos e Tramas* n°01, P. 22-33, Ano 2011.
- ZANOTTO, Gizele. A atuação do movimento católico Tradição, Família e Propriedade (TFP) no cenário político-cultural argentino (1967-1983). *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 20, p. 233-260, 2014.
- ZANOTTO, Gizele. Os Arautos do Evangelho no espectro católico contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. X, p. 279-298, 2011.



O METAL OURO DO ARMORIAL *TOISON D'OR* COMO REPRESENTAÇÃO DO VALOR MILITAR DA FÉ CRISTÃ MEDIEVAL

Diego Apellaniz Borba¹

Resumo: As Ordens de Cavalaria encontravam-se consolidadas durante a baixa Idade Média e seus valores, entre eles os religiosos, apresentam-se sob muitas formas: escrita, oral ou por meio de imagens. As virtudes religiosas influenciaram a criação destes corpos militares e, assim, busca-se compreender: O Metal ouro heráldico das iluminuras do *Armorial Equestre Toison d'Or* (século XV) é uma representação simbólica da virtude militar da fé cristã nas Ordens de Cavalaria da Baixa Idade Média europeia? A metodologia quantitativa é utilizada na análise estatística da presença do metal ouro nas iluminuras. A verificação indiciária qualitativa é, então, realizada a partir do cruzamento de fontes primárias - obras literárias, filosóficas e religiosas. Portanto, o objetivo principal é identificar se a fé cristã, como virtude militar das Ordens de Cavalaria europeias da Baixa Idade Média, está representada nas cores heráldicas das iluminuras do livro *Armorial Equestre Toison d'Or*.

Palavras-chave: Heráldica – Cavalaria – Fé Cristã – Idade Média – Representação.

The Gold Metal of the *Toison d'Or* Armorial as Representation of the Military Value of Medieval Christian Faith

Abstract: The Orders of Cavalry were consolidated during the late Middle Ages and their values, among them the religious ones, appear in many forms: written form, oral form or by means of images. The religious virtues influenced the creation of these military bodies and, thus, it is sought to understand: The heraldic gold metal of the illuminations of the *Equestrian Toison d'Or Armorial* (15th century) is a symbolic representation of the military virtue of the Christian faith in the late European Middle Ages? The quantitative methodology is used in the statistical analysis of the presence of gold metal in the illuminations. The evidential qualitative verification is, thus, accomplished out from the crossing of primary sources - literary, philosophical and religious works. Therefore, the main objective is to identify whether the Christian faith, as a military virtue of the European Cavalry Orders of the Late Middle Ages, is represented in the heraldic colors of the illuminations of the book *Equestrian Toison d'Or Armorial*.

Key-words: Heraldry – Cavalry – Christian Faith – Middle Ages – Representation.

Introdução

As imagens por muito tempo foram relegadas ao domínio dos estudos da arte. No entanto, hoje elas são consideradas como verdadeiros documentos que se revelam, tanto quanto testemunhos escritos, em verdadeiras fontes primárias da ciência histórica (SCHMITT, 2007, p. 11). A mudança do paradigma documental escrito como

¹ Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais – PUCRS; Bacharelado do curso de História – UNILASALLE; Pós-Graduando do curso de Especialização em História Militar – UNISUL. Email: apellaniz.dg@gmail.com.

única fonte passível de análise pelo historiador ocorreu ainda durante o século XX, por contribuição da Escola dos *Annales*.

O historiador medievalista LE GOFF (1990, p.07) ensinou sobre o impacto das imagens, defendendo uma história:

[...] das produções do espírito ligadas não ao texto, à palavra, ao gesto, mas à imagem, ou história do *imaginário*, que permite tratar o documento literário e o artístico como documentos históricos de pleno direito, sob a condição de respeitar sua especificidade [...].

Há, portanto, a compreensão de que as imagens exprimem e comunicam sentidos. Elas estão carregadas de valores simbólicos, cumprem funções religiosas, políticas ou ideológicas (SCHMITT, 2007, p.11).

Nesse aspecto, os brasões também são veículos que expressam determinados sentidos e desempenham funções. No período medieval os escudos familiares costumavam ser registrados por meio de iluminuras em Armoriais. O *Armorial Equestre Toison d'Or*, elaborado na França do século XV, apresenta um conjunto de iluminuras de cavaleiros portando seus próprios brasões. Antes da análise desta obra e suas representações, faz-se necessário apresentar alguns conceitos da ciência Heráldica.

O primeiro conceito a ser analisado é o da própria palavra 'heráldica'. O estudo etimológico indica que esta palavra deriva do termo 'arauto' (POLIANO, 1986, p.5). O termo 'arauto', por sua vez, possui sua origem na palavra grega 'Κηρυξ' (WOODWARD, 1896, p.1), cujo significado é 'orador'. Conforme ensina ISIDRO (1998, p. 320), as palavras gregas que possuem o radical 'Κηρυ-' indicam 'proclamação', como no caso de 'Κηρυκευμ', que designa o próprio "ato de proclamação" advindo do arauto. Os arautos, conforme POLIANO (1986, p.5), eram encarregados de anunciar em viva voz os brasões, os nomes e as virtudes dos combatentes nos torneios medievais, sendo responsáveis também pela publicação dos resultados destas Justas.

Embora não haja consenso entre os autores, CARRAFA (1920, p.1) menciona que o termo 'brasão' possivelmente seja derivado da palavra inglesa 'blase'², que também significa 'publicar'. O mesmo autor defende que a palavra 'blase' daria origem então ao vocábulo 'blasonar', que designava o ato do arauto proclamar as armas³ de um cavaleiro no momento em que este se apresentava para o combate nos torneios; mas a descrição em si das armas feita pelo arauto ficou conhecida na língua espanhola como 'blasón', ou 'brasão' em português. Desta forma, o ato de proclamar as virtudes era conhecido como 'blasonar' e ao conjunto daquilo que era descrito pelo arauto deu-se o nome de 'blasón'.

² Registra-se que embora o autor apresente a grafia 'blase', o Yáziqi Dictionary indica a escrita 'blaze'. O mesmo dicionário indica para este vocábulo, entre outras traduções, o sentido de divulgar, tornar conhecido. Também, trata o termo 'blaze' como sinônimo da palavra inglesa 'bazon', no seguintes termos: "bla.zon/'bleizn/ v.t. e v.i. = blaze". (Yáziqi Dictionary. 2ed. London: Oxford University Press, 1973, p.50).

³ O termo "Armas" aqui é aplicado como sinônimo de 'brasão'.

A heráldica, portanto, é definida por POLIANO (1986, p.5) como a “ciência ou arte dos brasões – é o conjunto de regras ou preceitos a que se subordinam os escudos de armas em todos os seus aspectos”. A construção dos brasões apresenta então um determinado número de regras consideravelmente rígidas e um desses elementos normativos são os esmaltes.

Os esmaltes são os metais e cores que preenchem o escudo⁴ (POLIANO, 1986, p. 14) e as figuras heráldicas⁵ (CARRAFFA, 1920, p.59), entre outros elementos. Os esmaltes tecnicamente são divididos em: metais, cores e forros. Os forros das iluminuras do *Armorial Toison d’Or* apresentam-se como adornos que foram inseridos a critério do artista criador das imagens e, portanto, não constituem elementos próprios dos escudos analisados. Assim, estabeleceu-se como recorte do presente estudo apenas a análise de representação iconográfica dos metais e cores.

Os metais utilizados na elaboração de um brasão são dois: ouro e prata. As cores heráldicas são cinco: azul, vermelho, verde, negro e púrpura. Atualmente, tanto metais quanto cores são representados graficamente por cores. O ouro é apresentado pela cor amarela, a prata pela cor branca, e as demais cores seguem suas próprias nomenclaturas. Outras cores como o *tenné* ou *tenny* e o *sanguine* são registradas, mas são extremamente raras e estão relacionadas a regiões específicas (WOODWARD, 1896, p. 66).

O objeto desta pesquisa são os valores relacionados ao metal ouro. Como visto, as imagens - e logo também os brasões medievais - constituem verdadeiros documentos históricos que registram determinados valores e virtudes de sua época. O estudo etimológico demonstrou que tanto o termo heráldica quanto a palavra 'brasão' estão relacionadas a proclamação de virtudes. O metal ouro está entre esses elementos que representam simbolicamente valores e ocupam funções.

Do Metal Ouro e da Fé Cristã no Armorial *Toison d’Or*

O *Armorial Equestre Toison d’Or* é um Manuscrito elaborado na França, entre os anos de 1429 d.C. e 1461 d.C.. Ele contém 80 iluminuras relativas aos membros da Ordem de Cavalaria também chamada *Toison d’Or*, que incluía nobres, príncipes e reis das mais diversas regiões europeias. Este Armorial apresenta dois tipos de iluminuras: cavaleiros cujas vestes apresentam os brasões; e imagens de escudos isoladamente, sem os cavaleiros. A presente pesquisa levou em consideração apenas as 80 iluminuras dos cavaleiros trajados, uma vez que muitos dos escudos apresentavam-se incompletos, deteriorados ou sem identificação dos nobres a quem pertenciam.

A amostragem final efetivamente utilizada na pesquisa foi de 77 iluminuras, tendo em vista que três das 80 iluminuras pertenciam ao mesmo nobre e eram semelhantes. Desta forma, adotando-se o critério da precedência, foram excluídas iluminuras⁶ 57v, 64r e 70v, pois semelhantes às iluminuras 51r, 52r e 52v, respectivamente.

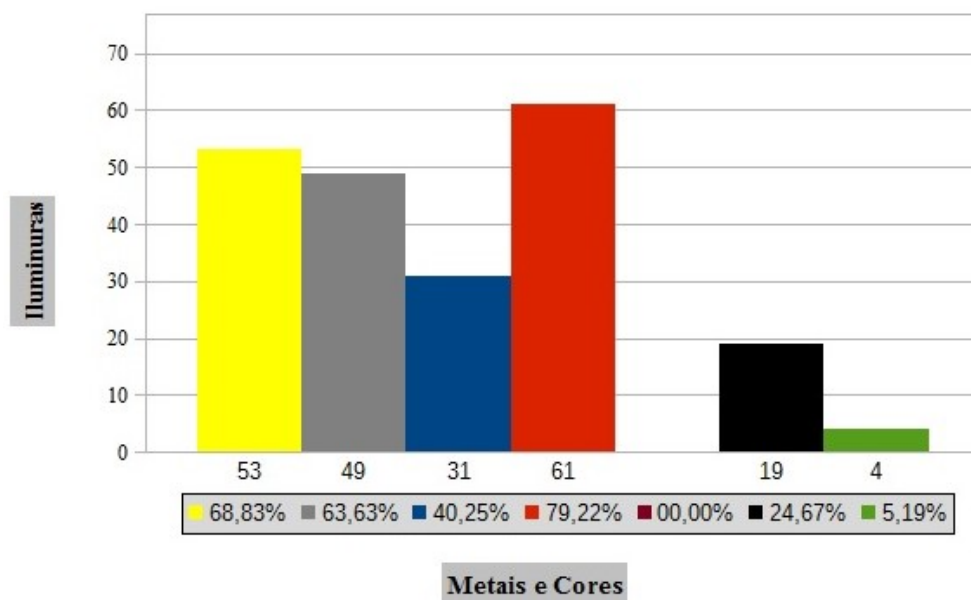
A análise das 77 iluminuras produziu os seguintes números:

4 O Escudo é definido como sendo “o campo onde estão apresentadas as armas” (POLIANO, 1986, p.14).

5 As figuras heráldicas são as peças que adornam interiormente o escudo, ou seja, que estão contidas em seu campo.

6 A numeração refere-se à página da obra *Toison d’Or*, já o (v) diz respeito ao verso da página e a letra (r), à frente.

Gráfico Percentual de Metais e Esmaltes Presentes nas 77 Iluminuras:



O gráfico 1 demonstra que o metal ouro, apresentado pela cor amarela, está presente em 53 das 77 iluminuras. Isso significa que 68,83% das iluminuras do *Armorial Toison d'Or* contêm o metal ouro em seu campo ou em suas figuras heráldicas. O metal ouro aparece em quantidade menor apenas do que a cor vermelha, que representa um importante elemento da cultura medieval: o *caritas*⁷. Não obstante, destaca-se que a cor amarela do metal ouro supera todas as demais.

O destaque conferido ao metal ouro deve ser conferido à luz das fontes medievais disponíveis e que indiquem quais os valores e virtudes tidas como indispensáveis ao cavaleiro medieval. Nesse sentido, fica evidente a correspondência entre os metais e cores heráldicos e as virtudes defendidas por LLULL (1283/2010, p.89):

Todo cavaleiro deve conhecer as sete virtudes que são raiz e princípio de todos os bons costumes e são as vias e carreiras da celestial glória perdurável. Das quais sete virtudes são as três teologais e as quatro cardeais. As teologais são fé [...]

Portanto, verifica-se que sete são os esmaltes heráldicos – dois metais e cinco cores –, bem como sete são as virtudes atribuídas ao cavaleiro ideal. Assim, para cada metal há uma virtude que lhe corresponde.

⁷ O conceito de *caritas* no sentido medieval engloba diversos sentimentos, como amor, amizade, caridade, entre outros, e constitui a ligação social entre os próprios homens e entre estes e Deus. (LE GOFF, 2015, p. 247).

Assim, os manuais heráldicos em cotejo com as fontes medievais e historiográficas permitem afirmar que o metal ouro corresponde à virtude teologal da fé cristã. Todas essas virtudes, inclusive a da própria fé, pertencem ao cavaleiro quanto à alma. Isto porque a nobreza da cavalaria, segundo a visão medieval, repousa no valor da alma e não do corpo. Ou seja, como informa LLULL (2010, p. 35): “Se a Cavalaria estivesse na força corporal mais que na força de coragem, seguir-se-ia que a Ordem de Cavalaria concordaria mais fortemente com o corpo que com a alma, e se assim fosse, o corpo teria mais nobreza que a alma”. Trata-se da contraposição entre tangível e intangível, entre material e imaterial.

A concepção medieval relativa à valorização do imaterial é fruto da releitura da filosofia grega clássica, especialmente das obras aristotélicas. A concepção utilizada pelo filósofo medieval, que diferencia os bens da alma e do corpo, é um dos pilares da ética de ARISTÓTELES e, assim, é fundamental para compreensão da representação das virtudes na própria heráldica medieval. Segundo a divisão de ARISTÓTELES (2013, p. 52), existem três classes de elementos que se caracterizam como primeiros princípios:

[...] as coisas boas foram divididas em três classes, a saber, os bens externos de um lado, e bens da alma e do corpo de outro lado; dessas três classes de bens, consideramos ordinariamente como bons no sentido mais pleno e no mais elevado grau aqueles da alma.

A ética aristotélica não somente estabelece a divisão entre os bens da alma, os bens externos e os bens do corpo, como também cria uma escala valorativa entre esses bens. Isto porque os bens exteriores, conforme a lógica aristotélica, são instrumentos dos bens da alma e não constituem fins em si mesmo.

Os bens exteriores, segundo a visão clássica resgatada pela filosofia medieval têm seus limites, como tudo que é instrumento ou meio (ARISTÓTELES, 2009, 230). Não obstante, argumenta ARISTÓTELES (2009, p. 230) que por meio dos bens exteriores não se pode adquirir ou conservar a virtude; mas através dos bens da alma, ao contrário, pode-se adquirir os bens exteriores, e o homem virtuoso o faria de forma moderada. Não se encontra a virtude nos que adquirem em superabundância esses bens, desprezando os valores da alma. Neste sentido apenas a abundância da virtude é permitida e celebrada.

Esses são fundamentos teóricos que levaram LLULL, séculos após ARISTÓTELES, a afirmar que o ofício da cavalaria está alicerçado mais em virtudes da alma do que nas virtudes exteriores ou mesmo do corpo. O fundamento aristotélico, traduzido por LLULL, é o elemento que autoriza uma análise de representação das cores heráldicas não sob a perspectiva dos bens materiais, mas sim observando as virtudes dos bens da alma.

A representação dos brasões opera então no campo aristotélico e medieval e coaduna-se com um conceito teórico de representação que busca efetivamente fazer presente o ausente. Na definição de MARIN (1994, p.342) a representação constitui: “[...]uma operação mimética entre presença e ausência permite o funcionamento e autoriza a função do presente no lugar do ausente”. Assim é o brasão no período do medieval: busca trazer ao presente uma

determinada virtude religiosa e militar, especialmente no seio da cavalaria. No caso, o metal ouro resgata do ausente e faz presente a fé cristã, com todos os atributos que ela carrega consigo.

Não obstante, também é preciso observar as duas dimensões da própria representação: uma reflexiva e, a outra, transitiva (MARIN, 1994, p. 343). Desta forma, o metal ouro em heráldica apresenta ao espectador determinada virtude religiosa e militar ao mesmo tempo em que estabelece uma identidade entre esta virtude e aquele que porta o brasão.

A iluminura 1r, que representa o brasão do Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, é uma das que apresenta este aspecto:



Fonte: ARMORIAL Equestre Toison d'Or, 1430-1461, p. 01. Bibliothèque Nationale de France. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55009806h/f1.image>>.

O brasão do Imperador do Sacro Império Romano-Germânico retratada na iluminura 1r do *Armorial Equestre Toison d'Or* apresenta um campo em metal ouro onde repousa uma *aigle sable*⁸ (RIETSTAP, 1884, p. 13) em posição *reguardant* ou *recursant*⁹ (PARKER, 1894, p.215). Deste modo, o brasão acima apresenta três esmaltes: o metal ouro do campo, a cor negra que preenche o corpo do leão e a cor vermelha que compõe a língua e as unhas do animal. O metal ouro, representado pela cor amarela, não incida a riqueza material do Conde de Flanders propriamente dita, mas traduz um efeito reflexivo – traz ao presente a virtude da fé cristã como valor militar da Ordem de Cavalaria por meio da cor amarelo do metal ouro –, e também apresenta um efeito transitivo – estabelecendo uma identificação entre essa fé e o Conde de Flandres, com todo o poder e autoridade que lhe é concedido pela própria Igreja. Da mesma forma, não obstante a figura ameaçadora do leão, as cores vermelha e negra tampouco representam o sangue material ou a morte, mas sim a caridade e a prudência (ABBOTT, 1897, p. 21) trazidas à presença do observador e, agora, reconhecidas como virtudes da linhagem de Flanders.

A escrita de LLULL ocupava uma função dentro do período medieval. O referido autor nasceu entre os anos de 1232 e 1235 na cidade de Maiorca, filho de pai nobre que participou da conquista daquela ilha combatendo os muçulmanos pelo rei Jaime I de Aragão. Assim, LLULL passou sua infância e juventude em meio à corte e à nobreza, sendo sua educação direcionada às armas. Mesmo casado, desfez-se de seus bens e passou a peregrinar em diversos lugares sagrados buscando a conversão dos demais ao catolicismo, tornando-se um missionário laico (COSTA, 2002, pp. 303-305).

Em um contexto com baixos índices de letramento e onde a alfabetização era frequentemente limitada ao clero e à nobreza, a obra de LLULL possuía destinatários certos e atuava dentro do papel de instrução religiosa, especialmente no que diz respeito à cavalaria. Ele havia sido instruído como um homem de armas, conviveu boa parte de sua juventude junto à nobreza, herdada de seu pai e dedicou-se à religião. E como tal, escrevia a seus pares, homens de armas nobres e religiosos.

Na verdade, para LE GOFF (2011, p. 95), o cristianismo medieval foi responsável por estruturar o espaço europeu, criando redes próprias e permeando as estruturas sociais. Neste sentido, sendo a cavalaria a expressão mais característica do feudalismo (LE GOFF, 2011, p.93), também ela foi elemento permeado pela questão religiosa, incluindo aí a estruturação de suas virtudes religiosas e militares e suas respectivas representações – como no caso dos Armoriais e seus brasões.

A Ordem de Cavalaria *Toison d'Or* foi um de tantos corpos militares do período medieval. Durante os séculos X e XI a cavalaria era ainda considerada uma honorífica profissão de armas, não configurando-se um segmento específico da cultura do período, como afirma FLORI (2012, p.73):

8 Em heráldica, o termo utilizado para designar uma águia de cor negra (WOODWARD, 1896, p.66).

9 Termo próprio da ciência heráldica utilizado para designar que: “[...] a cabeça é posicionada em direção ao lado sinistro [...]”. Traduzido por Diego Apellaniz Borba a partir do texto original: “[...] the head is turned back towards the sinister [...]”. A posição mais comum da cabeça da águia em heráldica é em direção ao lado destro do escudo – esquerdo de quem observa. Os termos *reguardant* e *recursant* designam que a cabeça da águia é direcionada ao lado sinistro – direito de quem observa –, como no caso do brasão analisado.

Há uma grande diversidade de origens e de novas sociedades no meio da cavalaria do Ocidente. São elas, portanto, uma classe? Eu tenho a tendência, por minha parte, a duvidar. Ela é, antes, uma profissão honrada e invejada, que a aristocracia tende a transformar em nobre corporação.

Portanto, os termos “nobreza” e “cavalaria” nem sempre foram conceitos assemelhados. Na verdade, conforme a cavalaria se desenvolvia e aumentava o seu brilho, mais a nobreza a ela era atraída (FLORI, 2012, p. 73). Antes do fim do século XII, nem todo cavaleiro era um nobre, mas todo nobre era um cavaleiro; já ao final do século XIV, nem todo nobre era um cavaleiro, mas todo cavaleiro era um nobre.

Conforme a cavalaria e a nobreza aproximavam-se, muitas novas Ordens eram criadas. Tal como o pensamento medieval é, em regra, permeado pela fé, os valores religiosos passam a influenciar esse grupo mais restrito presente na corte e na nobreza, e a cavalaria acaba por incorporar ao seu espírito militar as noções relativas à cristandade (HUIZINGA, 2013, p. 97).

A adaptação entre os valores militares e religiosos medievais não enfrentaram, no geral, resistências. Segundo COSTA e SANTOS (2010, p. 151):

Uma pessoa habituada a praticar, por amor a sua pátria, as virtudes naturais próprias da vida militar, tais como a fortaleza, o senso do dever, a disciplina, o amor à hierarquia, a capacidade de dedicação e, se preciso, o sacrifício heróico, em prol das grandes causas, poderá passar a praticar análogas virtudes na ordem sobrenatural, por amor de Deus, mais facilmente (do ponto de vista psicológico) do que outra pessoa que não tenha o hábito natural delas.

A cristianização destes cavaleiros foi então referendada pela constante referência a santos que ocupavam posição de destaque na hagiografia medieval e que, usualmente, eram designados como padroeiros das Ordens de Cavalaria (LE GOFF, 2011, p.96). A integração entre as virtudes militares e religiosas também foram consolidadas por meio do papel desempenhado pelas Instituições católicas na transmissão do conhecimento durante o período medieval.

A Igreja Católica apresentava-se como a principal detentora do conhecimento e mentora dos nobres cavaleiros. Explica LEMOS (2008, pp. 205-206) que os cavaleiros:

[...]dispunham de uma educação complementar cujo objetivo era ensinar-lhes os valores peculiares à vida do guerreiro: a instrução cavaleiresca, com aprendizado prático, já que não haviam escolas especializadas nem livros específicos sobre o tema [...] A Igreja buscou [...] influenciar a vida dos medievos além do âmbito religioso. Uma das esferas almeçadas era uma Ordem reconhecidamente laica, a cavalaria.

Nesse sentido, diversas obras filosóficas e literárias tratavam da questão da fé cristã como virtude militar religiosa. No campo filosófico destacamos LLULL e AQUINO. O campo literário, por sua vez, apresenta uma profusão de contos e poesias que expõem a cristandade como tema principal, ou ao menos como elemento recorrente.

Um dos mais célebres autores medievais é TROYES. Da mesma forma que LLULL, sua escrita ocupou o papel educador destinado a nobres cavaleiros letrados, clero, etc. Embora não existam informações mais precisas sobre sua origem, informa LE GOFF (2013, p.192) que TROYES possivelmente tenha escolhido seu pseudônimo pela sua ligação com a corte de Champagne, que residia na cidade de Troyes. Sabe-se ao menos que o autor TROYES, que viveu durante o século XII, foi um clérigo que desde cedo dedicou-se à literatura. O seu prenome – *Chrétien* ou Cristão – indica o pertencimento a uma realidade medieval que é a religião. Ele teria sido então um clérigo que viveu muito próximo da nobreza e também seus textos ocupam uma função religiosa e militar que difundia-se pela cultura medieval.

O poeta inicia duas de suas obras exaltando a importância da fé cristã para a cavalaria medieval. Em *Guilherme da Inglaterra*, TROYES (1997, p. 97)¹⁰ contempla a história de aventuras do rei Guilherme, e escreve nos versos 19 - 23: “Que na Inglaterra havia um rei/ Que muito amava a Deus e suas leis/ E muito honrava a Santa Igreja:/Todos os dias ouvia a seus serviços,/Cumprindo o voto e promessa feitos”. Já em *Yvain o Cavaleiro do Leão* o autor apresenta a trajetória de *Yvain*, um dos cavaleiros da Távola Redonda e seu leão. Nos versos 9 e 10, TROYES (1177, p. 1)¹¹ escreve: “Uma pentecostes ocorreu/E foi uma festa muito grande”, referindo-se a uma festa oferecida por Rei Artur no dia de Pentecostes, em seu Castelo na Cornuália.

Nota-se que a apresentação do cavaleiro, em ambas os poemas, inicia pela virtude da fé. Na primeira poesia há a indicação de que Guilherme, o rei da Inglaterra era cristão e comparecia aos serviços – missas - com muita frequência. Em *Yvain*, exalta-se o rei Artur pela grande festa oferecida no dia de Pentecostes, que é uma das celebrações mais importantes do calendário cristão, e comemora a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus Cristo.

A conduta dos reis serve de exemplo a seus súditos ao mesmo tempo em que vincula a autoridade do rei à própria Igreja. A religião permeava boa parte das estruturas da vida medieval e sua relação com a cavalaria está incluída nas mais diversas representações do período, inclusive nos brasões e armoriais.

A questão religiosa aparece de forma expressa em outro conto de TROYES. Em *Perceval e o Conto do Graal* (TROYES, 1181/2003, p.95)¹², o jovem Perceval deixa a casa de sua mãe para tornar-se cavaleiro. Neste momento ela o aconselha: “Mas acima de tudo, eu peço-lhe angustiadamente que vá até as igrejas e abadias e reze a Nosso

10 Traduzido por Diego Apellaniz Borba do francês: “K’ en Engleterre ot já un roi/Qui molt ama Dieu et as loi,/Et molt honora sainte Eglise:/Cascon jor ooit son servise,/Qu’ il em ot fait veu et promesse;”.

11 Traduzido por Diego Apellaniz Borba do original: “Une pentecouste tuit/I fois une feste mout grant”.

12 Traduzido por Diego Apellaniz Borba do francês: “Mais pardessus tout je vous prie instamment d’ aller dans les églises et les abbayes pour y prier Notre Seigneur qu’ il vous donne honneur em ce siècle et vous permette de vous y conduire si bien que vous fassiez une sainte fin”.

Senhor que lhe conceda honra secular e que lhe conduza sempre que você buscar um santo propósito”. Novamente aparece a necessidade do comparecimento às missas cristãs, além da obtenção da honra e do bom caminho por concessão de Deus.

O livro *Contos da Cantuária*, de CHAUCER, também apresenta o ideário cavaleiresco. Conforme LE GOFF (2013, p.331), CHAUCER era filho e netos de comerciantes de vinho, que viveu entre 1340/1343 à 1400. Embora nascido em família burguesa do período, CHAUCER percorre uma carreira junto à nobreza. Ele participa da Guerra dos Cem anos onde é feito prisioneiro e resgatado mediante pagamento feito pelo Rei Eduardo III. Sua proximidade com a nobreza certamente influenciaria sua escrita, em um período inicial de aproximação entre burguesia e nobreza, CHAUCER enaltecia as virtudes dos cavaleiros nobres, a quem eram direcionadas partes de sua obra. Logo no prólogo da obra, CHAUCER (1386/1934, p. 2)¹³ escreve:

Um cavaleiro lá havia, e ele era um homem digno,
Quem, desde o momento em que começou
A cavalgar pelo mundo, amava cavalheirismo,
Verdade, honra, liberdade e toda cortesia.
Valoroso era ele na guerra de seu senhor,
E havia ele cavalgado (nenhum mais longe)
Tanto na Cristandade como na charneca
E era honrado em todos os lugares por sua dignidade.

Outra fonte medieval, o Manuscrito de Heidelberg traz de forma recorrente a necessidade dos cavaleiros estarem em constante contato com a Igreja por meio dos serviços religiosos. Este Manuscrito Medieval apresenta um conto em que os Cavaleiros da Távola Redonda buscam o Santo Graal. Em sua aventura, os cavaleiro chegam até o Castelo de Nages, onde pernoitam. Na manhã seguinte à chegada, o primeiro ato dos cavaleiros é assistir aos serviços religiosos (MANUSCRITO, 2015, p. 11).

Em outro momento da busca, o cavaleiro Perceval acaba perdido e deixado em uma ilha isolada. Quando já perdia acredita não mais ser resgatado, Perceval vê um navio aproximando-se (MANUSCRITO, 2015, p.40): “[...] E quando viu, então recebeu de novo um coração e consolou-se sobre Nosso Senhor Deus e Lhe pediu que o protegesse [...]”. E, assim, ele acaba sendo salvo pela fé cristã.

A proximidade entre a cavalaria e a Igreja por meio desta fé cristã implicaria no envolvimento destes corpos militares em diversos conflitos, o que também corrobora para a indicação do metal ouro como representação desta

13 Traduzido por Diego Apellaniz Borba do inglês: “A knight there was, and he a worthy man,/Who, from the moment that he first began/To ride about the world, loved chivalry,/Truth, honour, freedom and all courtesy./Full worthy was he in his liege-lord’s war,/And therein had he ridden (none more far)/As well in christendom as heathnesse,/And honoured everywhere for worthiness”.

mesma fé. O cavaleiro é um guerreiro por excelência e isso explica parte do prestígio de que gozavam, especialmente em uma sociedade em que a guerra era onipresente (LE GOFF, 2011, p. 89).

A própria fé cristã, como veremos, será fundamental para o conceito de Guerra Justa durante o medieval. Esta é outra das razões da dimensão da representação do metal ouro na heráldica do *Armorial Toison d'Or*, a fé como elemento catalizador da Guerra.

Os autores COSTA e SANTOS (2010, p. 152) comentam a questão 40 da Suma Teológica de Tomás de Aquino: “A questão [...] é dedicada à guerra. Esta, segundo Santo Tomás, não é um mal em si; ela pode ser boa – até santa – e também pode ser má. Tudo depende da finalidade a que se ordena e depende, igualmente, do modo como é conduzida”. Aqui constata-se mais uma vez a perfeita simbiose entre as virtudes militares e religiosas, o que certamente auxilia na explicação da grande presença do metal ouro no Armorial objeto de estudo. A guerra é travada pela cavalaria em nome da fé. Em sentido contrário revela a influência da Igreja na estrutura nestas ordens militares e, por consequência, em boa parte da nobreza da época.

Isto porque a definição de Guerra Justa cristã é construída a partir da noção da fé. Ensina LEGOFF (2013, pp. 250-253) que AQUINO já era oblato beneditino em Monte Cassino desde os cinco anos de idade quando, ao dezoito anos, abraçou o hábito dominicano. Nascido por volta de 1225 d.C. e falecido em 1274 d.C. ele dedicou-se como religioso ao serviço do ensino em uma boa parte do espaço europeu. A sua formação demonstra, *de per se*¹⁴, o público a quem AQUINO dirigia-se a escrever sua Suma Teológica. Entre os destinatários de sua obra estavam, principalmente, o clero e os nobres cavaleiros. A Suma Teológica de AQUINO é um corpo dogmático do catolicismo medieval, escrito entre os anos de 1265 d.C e 1273 d.C.

O conceito de Guerra Justa depende de três condições sem as quais ela é inviável (AQUINO, 1273/s.d., p. 1999). A primeira condição, como explica AQUINO (1273/s.d., p. 1999):

Aquele porém que, sendo pessoa privada, toma da espada, por autoridade do príncipe ou do juiz, ou, sendo pessoa pública, o faz por zelo de justiça e como por autoridade de Deus, esse não toma da espada por sua própria resolução, mas porque lhe foi cometida por outrem. Por isso, nenhuma pena lhe é devida.

Assim, a guerra deve ser praticada sempre sob o comando de autoridade, nunca deve ser tomada por motivos privados. As consequências desses preceitos são importantes: Primeiro, todos deveriam combater sob o comando de um nobre. Em segundo lugar, este nobre seria, provavelmente, um cavaleiro – pela aproximação entre cavalaria e nobreza. E, como um nobre cavaleiro, este indivíduo havia sido educado pelos sacerdotes cristãos, pois estes eram os responsáveis pelo ensino naquele período. Os próprios nobres cavaleiros, então, estavam imbuídos da fé cristã e, buscando a legitimação para seu poder, agiam pela aprovação da Igreja que detinha a autoridade divina.

Esse sistema impunha que nem nobres e nem seus comandados poderiam combater sem que Deus, por intermédio da Igreja, autorizassem a guerra.

Aqui, faz sentido a descrição da consagração do jovem Perceval como cavaleiro, honra conferida a ele por *sir* Gornemant (TROYES, 1181/2003, p.115)¹⁵: “O nobre homem empunhou a espada, ele a cingiu e lhe deu um beijo. Ele disse que o havia conferido com a espada a ordem mais elevada criada e comandada por Deus”. Fica evidente que a fonte literária indica que a cavalaria foi criada por Deus e para Deus. Ele a comanda. Logo, é a autoridade divina – ou de seus representantes terrenos – que deve determinar e comandar seus atos em guerras. Compreende-se o alto índice de 68,83% de presença do metal ouro no *Armorial Toison d’Or*, que contém o ouro até mesmo no nome – *d’Or*.

O segundo quesito que autoriza a guerra é a sua causa justa. A causa justa envolve a noção de uma reação, como no caso de uma vingança por uma injúria grave ou mesmo pela defesa de uma cidade que é atacada. No entanto, existe na causa justa também uma teoria de ação, como informa AQUINO (1273/s.d., p. 1999) isto é: “[...] às vezes devemos agir de outro modo, por causa do bem comum ou mesmo para bem daqueles com quem lutamos”. Aqui percebe-se a ideia de impor o bem àquele que se combate, sendo que este bem, ao menos durante a Idade Média, abrange a questão religiosa: “[...] porque nada é mais infeliz que a felicidade dos pecadores, que os fortalece na impunidade e robustece a má vontade, como um inimigo interior” (AQUINO 1273/s.d., p. 1999). Desta forma, compreende-se que quando um nobre cavaleiro combate um infiel em nome de Deus, ele impõe um bem ao seu inimigo. Há, portanto, a presença do elemento 'fé' neste quesito.

A terceira condição que legitima a Guerra Justa é a sua continuidade pelos meios e fins virtuosos. Isto que dizer que (AQUINO, 1273/s.d., p. 1999): “Pode contudo acontecer que, mesmo sendo legítima a autoridade de quem declara a guerra e justa a causa, ela venha a tornar-se ilícita por causa da intenção depravada”. Novamente a questão religiosa presente na terceira condição. A Guerra Justa deve seguir os preceitos da fé e da virtude cristã, afastando-se dos vícios do pecado. As virtudes, além de condição de admissibilidade da guerra, também são condições de sua continuidade .

Nota-se, portanto, que os três pré-requisitos mencionados por AQUINO estão permeados, de uma forma ou de outra, pela questão da virtude e da fé cristã. A Igreja, em última análise, é a grande balizadora da própria guerra justa, pois estabelece quais são as causas justas que a autorizam, as regras de sua continuidade e sob quais autoridades elas devem ser procedidas. A ordem clerical exerce aqui uma de suas atribuições principais na sociedade medieval, que segundo BARROS (2012, p.128), é função de invocar e avocar o auxílio divino.

O Manuscrito de Heidelberg expõe por meio da literatura os elementos principais de AQUINO. Em determinado momento do conto, três cavaleiros da Távola Redonda – ao buscar o Santo Graal – chegam a um castelo na Escócia, onde são atacados. Os cavaleiros arturianos Gallat, Perceval e Bohort ingressam no castelo, onde matam os três inimigos restantes. Após o confronto encontram um “bom homem”, que estava escondido em uma

14 Em si mesmo; por si mesmo.

15 Traduzido por Diego Apellaniz Borba do francês: “Le gentilhomme s’est alors saisi de l’épée, il la lui a ceinte et lui a donné le baiser. Il lui dit qu’il lui a conferé avec l’épée l’ordre le plus élevé que Dieu a créé et commandé”.

câmara e “vestido com trajes brancos e trazia o corpo de Nosso Senhor em um cálice” (MANUSCRITO, 2015, p. 298). O religioso então diz aos cavaleiros (MANUSCRITO, 2015, p.299):

Vós, Senhores, sabeis que fizeram a melhor obra que jamais fizeram os cavaleiros! E deveis viver tanto quanto dure o mundo, assim não creio que vós pudésseis fazer maior esmola que essa. Por causa disso sei bem que Deus para cá vos enviou para fazer essas obras. Quando lá não havia nenhuma gente em todo o mundo que odiasse tanto Nosso Senhor como estes três irmãos fizeram, que tiveram dentro deste castelo. E por causa de sua grande infidelidade então tinham invertido tanto esses desse castelo, que eram mais maus pagãos e não fizeram nada senão o que era contra Nosso Senhor e contra a Santa Igreja.

Então, Galaat sente-se arrependido pelo fato de ter matado os três inimigos (MANUSCRITO, 2015, p. 299): “arrepende-me muito que eu tenha estado junto quando foram assassinados, quando eram cristãos”. Mas o religioso defende a ação dos cavaleiros arturianos (MANUSCRITO, 2015, p. 300): “Nunca deixai que vos arrependa, seguramente, que assassinastes, disto vos diz Deus grande agradecimento. Quando não eram cristãos, senão que eram as pessoas mais desleais que jamais vi [...]”. Fica evidente que o religioso, aqui representando a doutrina católica e a própria Igreja, referenda a morte dos cavaleiros inimigos por parte de Gallat, Perceval e Bohort, uma vez que os mortos eram pagãos. A guerra torna-se ‘justa’ após a chancela da autoridade religiosa e Manifesta o da virtude cristã representada pelos cavaleiros arturianos e o vício pelos cavaleiros escoceses pagãos mortos. A própria guerra e morte não é, em si mesma, censurada, desde que respeitado o sentido religioso de quem a prática e de quem sofre a ação da batalha. Assim, estão preenchidos os três elementos da ‘guerra justa’ defendidos por AQUINO.

O reflexo destas doutrinas está contido nos 68,83% do metal ouro que representa a fé cristã no seio da Ordem de Cavalaria *Toison d’Or*. A representação, em seu sentido reflexivo, traz ao presente a fé cristã; em seu sentido transitivo, indica ao clero que aquele nobre é devoto e está apto a travar as guerras justas da Igreja. Em uma simbiose, o mesmo metal ouro apresenta aos vassallos e servos todo o poder e autoridade que a Igreja confere ao seu senhor, que é um nobre cavaleiro. Já o metal ouro dos brasões da nobreza cavaleiresca menor – ou vassallos – fornecia uma importante coluna de apoio ao seu senhor junto à Igreja. Isto é, fazia o senhor ainda mais influente junto à Igreja na medida em que o suserano contava com vassallos dispostos a lutar não somente em função dos laços terrenos que os uniam, mas também pela própria fé cristã.

A relação entre cavalaria e Guerra Justa ainda aparece em diversas obras literárias do medievo. O escritor CHAUCER (1386/1934, p.3)¹⁶ descreve a virtude do cavaleiro que lutou em Tlancen, uma cidade da Argélia que encontrava-se sob o domínio dos muçulmanos: “[...] Mortais batalhas ele lutou quinze,/E combateu por nosso destino em Tlemcen/Por Três vezes, e em cada uma delas derrotou o inimigo [...]”. Aqui é possível notar a questão religiosa da Guerra Justa, quando o cavaleiro virtuoso luta em nome da fé cristã.

16 Traduzido por Diego Apellaniz Borba do inglês: “[...] Of mortal battles he had fought fifteen,/And he’d fought for our faith at Tramissene/Three times in lists, and each time slain his foe.[...]”.

Conclusão

O presente estudo demonstrou por meio da análise de suas fontes a relação entre o metal ouro presente nas iluminuras do Armorial *Toison d'Or* e as virtudes militares religiosas das Ordens de Cavalaria da baixa Idade Média. Constatou-se, por meio dos conceitos da Heráldica, a relação entre os esmaltes e a representação em seu sentido reflexivo e transitivo. Desta forma foi possível identificar como o metal ouro não só resgata do ausente a virtude militar religiosa da fé cristã, mas também vincula a família ou o cavaleiro àquela virtude.

A análise quantitativa e qualitativa do Armorial *Toison d'Or* revelou a alta incidência da presença do metal ouro nas iluminuras de amostragem. Em um total de 77 iluminuras, 53 apresentam o metal que representa a fé cristã. Isto representa 68,83% do total das iluminuras verificadas. Tal circunstância é explicada pelas diversas fontes utilizadas e cruzadas, desde as virtudes cavaleirescas de LLULL até os as obras literárias de TROYES, CHAUCER, etc.

A representação, que se opera no campo aristotélico dos bens da alma, ainda é verificada a partir da Suma Teológica de AQUINO e dos ensinamentos de LLULL. Identificou-se como a filosofia grega clássica influenciou o pensamento medieval resultando na dualidade entre materialidade e imaterialidade que dominou a representação das iluminuras durante o medievo.

Ainda, com o auxílio das fontes literárias e historiográficas, foi possível demonstrar a relação entre fé cristã e a noção de guerra justa aplicada especialmente no âmbito das Ordens de Cavalaria do período. A contextualização realizada permitiu concluir que a influência cultural da Igreja do período chegou até o seio da Cavalaria e esta lutaria a guerra justa em nome da fé cristã. Todos os elementos analisados indicam não somente a superação da dualidade entre o conceito de fé e guerra justa, mas também comprovam que a primeira tornou-se fundamento que justificador da segunda

Desta forma, a presente pesquisa verificou que o esmalte metal ouro presente no Armorial *Toison d'Or* constitui-se em representação da virtude religiosa e militar da fé cristã medieval. Em um sentido reflexivo, tal representação ocupava a função de trazer ao presente a fé cristã. Esta era resgatada da sua ausência pelos observadores dos brasões contidos no Armorial, que reconheciam o metal ouro como virtude religiosa e militar. Por outro lado, de modo transitivo, indicava que o clero era a autoridade religiosa máxima e, como tal, a ele cabia a função de estabelecer aos nobres os limites da Guerra Justa. Assim, o metal ouro apresenta aos vassalos e servos a fé cristã, revelando que tal virtude é conferida ao seu senhor pela autoridade e poder da própria Igreja.

Referências Bibliográficas

ABBOTT, W.H. *Heraldry Illustrated*. New York: Bureau of Heraldry, 1897.

AQUINO, Tomas. *Suma Teológica*. s.n.t. Disponível em <<https://sumateologica.wordpress.com/download/>>. Acessado em 23/04/2017.



- ARMORIAL Equestre Toison d'Or. [s.l: s.m], 1401-1500. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55009806h#>>. Acessado em 03/04/2016.
- ARISTÓTELES. Ética a Nocômaco. 3 ed. Bauru: Edipro, 2013.
- ARISTÓTELES. A Política. 2 ed. Bauru: Edipro, 2009.
- BARROS, José D' Assunção. Papas, Imperadores e Hereges. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CARRAFA, Alberto y Arturo Garcia. Enciclopedia Heráldica y Genealógica Hispano-Americana. Tomo I. Madrid: Antônio Marzo, 1920.
- CHAUCER, Geoffrey. Canterbury Tales (1386). Nova York: Garden City, 1934.
- COSTA, Ricardo da; SANTOS, Armando Alexandre dos. O Pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) sobre a Vida Militar, a Guerra Justa e as Ordens Militares de Cavalaria. In: Revista Mirabilia, ISSN 1676-5818, v. 10, jan-jun, 2010.
- COSTA, Ricardo da (org), et at. Testemunhos da História. Vitória: EDUFES, 2002.
- FLORI, Jean. Chevaliers et Chevalerie au Moyen Age. Fayard:Paris, 2012.
- HUIZINGA, Johan. O Outono da Idade Média. São Paulo: CosacNaify, 2013.
- ISIDRO, S.J. Pereira. Dicionário Grego-Português e Português-Grego. 8ed. Braga: Livraria A.I., 1998.
- LE GOFF, Jacques. Dinheiro na Idade Média. 3ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- LE GOFF, Jacques. Heróis e Maravilhas da Idade Média. 2ed. Vozes: Petrópolis, 2011.
- LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas: Unicamp, 1990.
- LE GOFF, Jacques. Homens e Mulheres da Idade Média. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.
- LE MOS, Tatyana Nunes. O Nobre e o "Pobre" Cavaleiro: Duas Perspectivas Lulianas. In: Revista Mirabilia, ISSN 1676-5818, v. 8, Dec. 2008.
- LLULL, Ramón. O Livro da Ordem de Cavalaria (1279-1283). Tradução Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciênica 'Raimundo Lúlio', 2010.
- MANUSCRITO de Heidelberg. Org. e trad. Marcus Baccega. São Paulo: Hedra, 2015.
- MARIN, Louis. De la Représentation. Paris: Seuil Gallimard, 1994.
- PARKER, James. A Glossary of Terms Used in Heraldry. Oxford: University of Oxford, 1894.
- POLIANO, Luiz Marques. Heráldica. Rio de Janeiro: Rio Arte, 1986.
- RIETSTAP, J.B.. Armorial Général. 2.ed. Tomo I. Gouda: Goor Zonen, 1884.
- SCHMITT, Jean-Claude. O Corpo das Imagens. Bauru: Edusc, 2007.
- TROYES, Chrétien. Guilherme de Inglaterra (século XII). Tradução Maria Angela Villela. Rio Da Janeiro: Lacerda, 1997.
- TROYES, Chrétien De. Perceval ou le Conte du Graal (siècle XII). Paris: Le Livre De Poche, 2003.
- TROYES, Chrétien. Yvain Le Chevalier au Lion (1170). [s.l: s.m], 1301-1350. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105096493/f1.image>>. Acessado em 21/05/2017.
- TROYES, Chrétien. Yvain (1170). Paris: Librairie Larousse, 1985.
- WOODWARD, John. A Trestise on Heraldry British an Foreign. Edinburgh: W.A.K Johnston, 1896.



FANATISMO, PRECONCEITO E RESISTÊNCIA: OS COMBATENTES DA GUERRA DA TRÍPLICE ALIANÇA CONTRA O PARAGUAI (1864-70)

Fabiano Barcellos Teixeira*
Silvânia de Queiróz**

Resumo: Os combatentes da chamada guerra do Paraguai representavam uma realidade diversa, onde religiosidade e preconceito estiveram fortemente presentes. Boa parte da historiografia nacional patriótica brasileira sobre a guerra assinala que o soldado paraguaio era um fanático – subserviente ao seu ditador, o tirano Solano López –, de raízes católicas, mas um bárbaro guarani. Já os combatentes brasileiros eram em sua maioria ex-cativos que não viam sentido em lutar o conflito. Na Argentina, havia mais oposição à guerra do que apoio. Parte das tropas não via com bons olhos lutar contra o Paraguai e ao lado do exército de negros brasileiros. Os uruguaios deram um apoio pouco significativo à aliança com Argentina e Brasil. Baseado em fontes primárias, como as cartas de Benjamin Constant, e na historiografia especializada sobre o tema, encontramos aspectos de fanatismo, preconceito e resistência que marcaram com profundidade a história dos povos platinos.

Palavras-chave: Fanatismo; Guerra do Paraguai; Preconceito; Religião.

Fanaticism, prejudice and resistance: the combatants of the War of the Triple Alliance against Paraguay (1864-70)

Abstract: The War Fighters of the call of Paraguay represented a diverse reality, where religiosity and prejudice were strongly present. Much of Brazil's patriotic national historiography in a war marks or soldier Paraguay was a fan - to his subservient dictator, or tyrant Solano Lopez - catholic roots, a more barbaric Guarani. They were already brazilians in his major fighters can't expose that not to fight or conflict senses. In Argentina, there was opposition more to do war support. Of the pieces troops via not with good eyes fight or Paraguay and next to the army of the black brazilians. I Uruguayans gave support A little with the significant alliance Argentina and Brazil. Based on primary sources such as Benjamin Constant as letters, and in the specialized or topic historiography find aspects of fanaticism, prejudice and resistance marked with depth of two platinum Peoples of history.

Keywords: fanaticism; War of Paraguay; Preconception; Religion

A religião do colonizador europeu na América Platina

A cruz e a espada sempre estiveram juntas na história da ocupação/colonização dos europeus sobre a América. A religião teve e ainda tem um papel importante na organização das sociedades. Tratando-se da América espanhola e portuguesa foi a Companhia de Jesus, criada em 1534, por Inácio de Loyola (1491-1556), que teve o

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo-Rio Grande do Sul. Professor da rede pública de Passo Fundo. E-mail: fabianobt83@gmail.com

** Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo-Rio Grande do Sul. Técnica em Educação na Secretaria de Estado da Educação de Santa Catarina. E-mail: silhistoria04@hotmail.com

papel de “evangelizar” o novo mundo para compensar a perda de espaço dos católicos em território europeu resultante do movimento protestante do século 16.

Os jesuítas utilizaram-se da música, da língua guarani, da religião cristã/católica e, sobretudo, de formas de organização que aumentavam a produção e a segurança social das comunidades nativas para reduzi-las em missões. O índio que pouco fora respeitado ou valorizado no processo de colonização, por sua vez, encontrou nas reduções um local mais seguro contra os bandeirantes escravizadores e os espanhóis *encomederos*, além de apoio para importante salto civilizatório, no relativo à agricultura, ao desconhecido pastoreio, à tecelagem, à siderurgia, etc.¹

Em 1759, com a expulsão dos jesuítas da América pela coroa espanhola o governo do vice-reinado nomeou funcionários civis e padres franciscanos e dominicanos para cuidar da administração das missões, com resultados enormemente deficientes. Porém, as missões garantiram por um longo período o direito mínimo ao domínio e exploração da terra às populações nativas. Essas comunidades, assim como as de *encomendados* – forma de exploração de mão-de-obra – viviam acossadas pela pressão dos colonos espanhóis, crioulos e mestiços, que arrendavam, expropriavam, invadiam as terras comunitárias e se apropriavam dos gados, como apenas assinalado.²

Conforme o historiador Mário Maestri

A Igreja fora instituição basilar do regime colonial, estreitamente ligada à aristocracia crioula. Ela foi mantida, submetida, nacionalizada e restrita em seu status e atuação pelo francismo, em movimento de cunho claramente jacobino. Foram decretadas a supremacia do Estado na administração da religião e as procissões, reduzidas às festas oficiais e costumeiras. Em 1820, meses após a Grande Conspiração, proibiram-se as fraternidades religiosas; obrigou-se o clero a jurar lealdade à nação; aboliu-se o foro privilegiado dos religiosos. Em 1823, Francia mandou fechar o Colégio Seminário de San Carlos, em Asunción, destinado a preparar futuros sacerdotes.³

Ao tratarmos do Paraguai percebemos que o país passou por grande processo de transformação quando o governo de José Gaspar Rodrigues de Francia com o rompimento das relações com Roma e a criação da Igreja Nacional do Paraguai, os sacerdotes passaram a ser assalariados do Estado.⁴ Porém, mesmo nacionalizando a Igreja paraguaia Francia não interviu nas questões doutrinárias ou teológicas. Durante seu governo Carlos Antonio López (1840–1862) reestabeleceu o dízimo, retomou as relações com a Igreja Católica Apostólica Romana, mas manteve a supremacia civil sobre a instituição. Durante o governo de Francisco Solano López (1862-1870), filho de Carlos Antonio, podemos destacar o envolvimento de vários presbíteros como Fidel Maíz, José del Carmen Moreno e José Maria Varela nas conspirações que tentavam derrubá-lo da presidência do Paraguai.

No Império, desde a primeira constituição do nascente país, de 1824, o catolicismo foi estabelecido como religião oficial do Estado. Sob o padroado a Monarquia controlava *assuntos* religiosos no país, especialmente nos aspectos administrativos e financeiros.⁵ Diversas categorias de religiosos eram funcionários da Coroa estabelecendo a união entre as duas esferas, o que ajuda a melhor compreender porque hoje, no século 21, o Brasil é uma das nações com maior número de católicos no mundo.

¹ CANCOGNI, Manlio e BORIS, Ivan. *Solano López: O Napoleão do Prata*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. p. 12.

² Idem. p. 15.

³ MAESTRI, Mário. *Paraguai: a república camponesa (1810-1865)*. Porto Alegre: FCM, 2014. p. 128-9.

⁴ WHITE, Richard A. *La primera revolución popular en América: Paraguay [1810-1840]*. 2 ed. Asunción: Carlos Schauman, 1989. p. 109; FRANCIA, Decreto por el cual se suprimen las conventualidades o casas regulares existentes en el territorio de la Republica , cuyas propiedades pasan al poder del Estado. Archivo Nacional de Asunción, 20 de septiembre de 1824. v. 2, 1308, Sección historia, Vol. 237, Número 7, Original, p. 864.

⁵ Cf. TOLEDO, César de T. A. de “Padroado” (Verbetes). Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_padroado2.htm

Assim, como no Brasil e no Paraguai, na Argentina e no Uruguai, no século 19, a religião católica também encontrou espaço para seguir sua expansão pelo Novo Mundo; e em momentos de extrema dificuldade como em grandes conflitos bélicos, a religiosidade popular costuma aflorar, como veremos no caso da maior guerra da América Latina.

Soldado imperial

Dos anos 1990 aos dias atuais, não sem tropeços, a historiografia acadêmica avançou nas leituras sobre a Grande Guerra do Prata. Não obstante a dificuldade em definir um perfil dos trabalhos mais recentes, destacamos que as disputas locais entre os países do Cone Sul; uma tendencial restauração à valorização da história política; o perfil dos soldados combatentes; os significados da guerra para o exército, para a monarquia e para a república brasileira, além da análise de aspectos pontuais da guerra, como determinadas batalhas, a medicina da época, a movimentação comercial no deslocamento das tropas, estão entre os temas mais aprofundados nas últimas décadas.⁶

Grande parte das iconografias sobre a Grande Guerra do Prata feitas no Brasil são nacionalistas-ufanistas, pois exaltam as *vitórias triunfais* do exército imperial (ou aliado) nas terras paraguaias, pois trata-se do grande conflito que o “país” foi protagonista e venceu. No entanto, a realidade militar parece ter sido bem mais árdua, pois foram necessários seis anos de guerra para o Império do Brasil, de cerca de 10 milhões de habitantes, e seus aliados, vencerem a república mediterrânea, de cerca de meio milhão de pessoas. Está no rodapé da história nacionalista-ufanista os inúmeros problemas encontrados pelos batalhões aliados, como o abastecimento de suprimentos, o transporte e deslocamentos das tropas, a falta de medicamentos, as vastas punições recebidas pelos soldados (muitos ex-cativos), as deserções, etc.⁷

Como dito, o *heroísmo* nacional predominou nas produções das primeiras décadas pós-guerra. Em *A Retirada da Laguna: episódio da Guerra do Paraguai*, do engenheiro-militar carioca Alfredo d’Escagnolle Taunay (1843-99), publicada em francês em 1871 e três anos depois em português, foi detalhada uma dramática operação bélica de 1867, ocorrida na região de fronteira entre o norte paraguaio e o sul da então província do Mato Grosso.⁸

Na obra são descritos inúmeros desafios que o regimento, constituído inicialmente de 600 soldados, enfrentou desde quando iniciou o deslocamento por terra, em São Paulo, ainda em 1865, até o centro-oeste do país. Eram comuns as deserções, as indisciplinas, os medos, as mortes, os suicídios; a falta de mantimentos (principalmente água); a exiguidade de provimentos de guerra (armamentos e munições); a proliferação de doenças como cólera, febre e varíola; a bela, mas ao mesmo tempo cruel natureza, cheia de mosquitos, serpentes e pântanos.

⁶ Dentre outros: GUIMARÃES, Acyr Vaz. *A Guerra do Paraguai: verdades e mentiras*. Campo Grande: Instituto Histórico, 2000; SQUINELO, Ana Paula. *A guerra do Paraguai: essa desconhecida: ensino, memória e história de um conflito secular*. Campo Grande: UCDB, 2002.

⁷ Cf. COUTO, Mateus de Oliveira. “Os escravos libertos na guerra do Paraguai: luta, resistência e preconceito!”. *Revista de História da Universidade Nacional de Córdoba, Centro de Estudos Avanzados*. nov. 2010. p. 93-105. Disponível em: <http://www.cea2.unc.edu.ar/africa-orientemedio/contrapdfs/10/05COUTO.pdf>

⁸ Cf. TAUNAY, Alfredo De’Escagnolle, Visconde de. *A Retirada da Laguna: episódio da Guerra do Paraguai*. 17. ed. [1. ed. 1871] São Paulo: Melhoramentos, 1967.

Segundo Taunay, as dificuldades de sobrevivência à guerra iam muito além de enfrentar um bem treinado e agressivo exército paraguaio. Todo aquele complexo cenário certamente colaborou para que apenas 700 dos cerca de três mil soldados arregimentados na coluna comandada, em 1867, pelo Coronel Camisão (1821-67) – sendo que aproximadamente 1680 chegaram a incursionar no país vizinho –, sobrevivessem na desastrosa investida imperial. *A Retirada da Laguna* ganhou mais de duas dezenas de reimpressões, sendo bastante conhecida no Brasil, especialmente no Mato Grosso e no Mato Grosso do Sul. Apesar de boa parte da obra do futuro visconde contradizer o ufanismo comum aos autores militares partícipes da guerra de 1864-70, ela popularizou a *saga* do exército brasileiro na “Guerra do Paraguai”, transformando o fracasso daquele episódio em verdadeiro épico das forças armadas brasileiras, embora o autor analisasse apenas telegraficamente o perfil social dos soldados e não compreendesse o porquê da aparente pouca disposição de muitos soldados imperiais nos combates em comparação com os soldados paraguaios.

Embora Floriano Peixoto também tivesse participado do conflito contra o Paraguai e não fosse positivista, foi fortemente apoiado pelos *soldados-cidadãos* – jovens oficiais que tinham frequentado a escola militar, positivistas ou simpáticos ao positivismo, e desejavam novos rumos para o país. Para eles, a República deveria ter ordem e progresso, ou seja, deveria haver a modernização da sociedade através da ampliação dos conhecimentos técnicos, do crescimento da indústria e da expansão das comunicações. Positivistas ou não, todos os militares posicionavam-se contra a autonomia estadual e por um executivo forte.⁹

Testemunha ocular

Em 1899, Leonardo Severo Torrents, paraguaio radicado no Brasil, publicava *Dívida e Troféus Paraguaios e a Propaganda no Brasil*, uma espécie de *dossiê* sobre questão relacionada Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai (1864-70).¹⁰ No item “Fragmentos Históricos” transcrevem-se trechos de dez cartas de Benjamin Constant a sua esposa, escritas quando ele esteve pelo exército imperial no *front* do Paraguai.¹¹ Além de ser combatente da guerra do Paraguai, o niteroiense Benjamin Constant (1833-1891) foi engenheiro militar do exército, professor da Escola Militar e também ministro da Guerra no Governo Provisório (1889-91), onde defendeu a devolução dos troféus de guerra ao Paraguai.

Em 6 de março de 1867, em Curupaity, na 35ª carta, Benjamin Constant desejava “que esta porcaria acabe o mais depressa possível”, referindo-se à guerra. Em meio ao conflito, ele teorizava que “a história imparcial há de um dia analisar com sinceridade justa todos estes medonhos episódios, todo crime que aqui tem cometido o nosso governo”, deixando bem clara sua crítica ao governo imperial.¹²

⁹ Cf. ARAÚJO, Bernardo G. de. “A instabilidade política na primeira república brasileira”. *Ibérica* – Revista Interdisciplinar de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos. VIII Colóquio Antero de Quental, Universidade Federal de São João del-Rei, setembro de 2009. Disponível em: <http://www.sophiaweb.net/repositorio/iberica/iberica12/iberica12.pdf#page=46> p. 48-49.

¹⁰ TORRENTS, Leonardo Severo. *Dívida e Troféus Paraguaios e a Propaganda no Brasil*: Contendo alguns documentos e fatos pouco conhecidos no Brasil. Rio de Janeiro: Montenegro, 1899. p. III e XIV. Disponível em: <https://archive.org/details/dividaetrophospoottorrgoog>. Acessado em janeiro de 2017.

¹¹ Idem. p. 202-209.

¹² Idem. P. 202.

Em 20 de março de 1867, em Tuiuti, na 36^a carta, Benjamin Constant informa que soldados paraguaios se aproximaram das tropas imperiais, levando bandeira branca, para negociar uma possibilidade à paz. Apesar de sofrer “fogo por todo o caminho”, o piquete paraguaio chegou ao acampamento brasileiro. Enquanto aguardavam a vinda do marquês [de Caxias], os soldados de ambos os lados trocaram fumo, laranjas, etc.. Ao fim do dia, o Marquês informa “que tinha ordem do seu governo para não fazer trato algum com López, que se ele se retirasse estava feita a paz”.¹³

Em 3 de abril de 1867, em Corrientes, na 39^a carta, Benjamin Constant revela que a aproximação da epidemia, provavelmente de cólera, afligia as tropas aliadas. Dois dias depois, em outra missiva, criticava a atuação da marinha imperial que avançava com timidez.¹⁴ Em 5 de junho de 1867, em Tuiuti, Benjamin Constant assinalava que “o inimigo está fraco e o nosso país mais que cansado de sacrifícios de gente e dinheiro [...]”.¹⁵

Em 7 de julho de 67, Benjamin Constant assinala a valentia dos soldados paraguaios, que não se entregavam, sendo que muitos preferiam a morte à rendição. Em 23 de janeiro de 1867, em Itapirú, escreve “a seu pai”, novamente protestando contra a condução da guerra pelo Império e elogiando a bravura do inimigo de batalha.¹⁶ Em 5 de abril de 1867, em Corrientes, escrevendo novamente “ao seu pai”, testemunha a discriminação que os soldados negros brasileiros sofriam dos colegas aliados de Corrientes, Argentina, que propunham serem os macacos brasileiros os responsáveis por levar a cólera para a região. Segundo ele, esses aliados “são muito mais nossos inimigos do que os próprios paraguaios”. O exército argentino teria em torno de 900 homens, o uruguaio cerca de 250, ao passo que o brasileiro era “o único que concorre com todos os sacrifícios e despesas de guerra, que forneceu pessoal, armas, munições de guerra e de boca, dinheiro, etc., no entanto, os jornais argentinos e orientais são unânimes em ultrajá-lo continuamente [...]”.

Soldado paraguaio: bravura os fanatismo?

Por muito tempo os representantes da historiografia nacional patriótica descreveram os soldados paraguaios como loucos/fanáticos, que mesmo sofrendo com a tirania de Solano López, mesmo feridos ou capturados, davam um jeito de seguir lutando. Segundo o autor paraguaio, de viés liberal, Cecilio Báez (1862-1941) Francisco Solano López era a personificação do orgulho, da vaidade, da soberba e da desumanidade. Não receberia conselhos de ninguém, não aceitaria críticas, mandara matar a mãe e 15 mil soldados, não respeitando a vida de ninguém. Para Cecilio Báez, Solano López teria sido um Nero: sua tirania, a mais horrenda e mais selvagem da história.¹⁷ Retomada sem restrições as narrativas apologéticas da Argentina mitrista e da Tríplice Aliança, antes, durante e após a guerra, que diabolizavam Francisco Solano López.

¹³ Idem. P. 204.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Idem. p. 205.

¹⁶ Idem. p. 208.

¹⁷ BAEZ, Cecilio. *La tiranía en el Paraguay: sus causas, caracteres y resultados*. Colección de artículos publicados en “El Civico”. Asunción: El País, 1903. p.139.

Em seus primeiros artigos, Cecilio Báez aprofundou a discussão sobre o sentido da tirania no Paraguai. Para ele, ela tinha caráter do despotismo oriental, de países muçulmanos ou bárbaros. Ela se caracterizava pelo poder absoluto do soberano sobre o povo: poder de vida e de morte.

Los tiranos del Paraguay no solamente fusilaban sin forma de proceso: también mandaban azotar, torturar a inocentes, por cualquier palabra indiscreta o imprudencia, cargarlos a grillos, despojarlos de sus bienes, confinarlos en el interior del Chaco o mantenerlos en la prisión durante cinco años, diez, quince o veinte años según el capricho del déspota.¹⁸

Dessa forma, a razão da bravura e coragem do soldado paraguaio estaria no fato de que Solano López teria criado um pelotão para matar os covardes.

Durante o pós-guerra importantes autores paraguaios como Blas Garay, Juan E. O’Leary e Manuel Domínguez destacam a bravura do soldado paraguaio. Blas Garay (1873-1899), considerado um pré-historiador, descreveu de modo sucinto as principais ações paraguaias como a invasão de Corrientes e Uruguaiana, as ações em, Ytaití Cora Curupaití, Humaitá, Angostura, Itororó, até Cerro Corá. O autor destaca que o exército paraguaio era inferior em número de soldados e de armas, mas apesar disso as tropas lutavam com grande bravura e mesmo perdendo as batalhas o número de mortes dos aliados era quase sempre maior que o paraguaio.¹⁹

Manuel Domínguez (1803-1882) refere-se a três séculos de história paraguaia, desde a chegada dos espanhóis até a guerra, sobre os bons lenços e a boa pólvora produzida, sobre a inteligência e capacidade dos indígenas e mestiços, bons soldados e hábeis nas artes manuais, inclusive na fabricação de armas.²⁰

O paraguaio foi descrito como hospitaleiro, forte, trabalhador constante, firmes na defesa do país, superior a seus vizinhos, “a melhor gente da terra”:

Observándolos (a los paraguayos) encuentro que son más astutos, sagaces, activos, de luces más claras...no sólo que los criollos sino también que los españoles de Europa. Los paraguayos aventajan a los de Buenos Aires en sagacidade, actividad, estatura y proporciones.²¹

Segundo Manuel Domínguez, essa superioridade do povo paraguaio era devido à origem da sua raça. Para ele o Paraguai foi povoado por “*la flor de la raza humana*”, os melhores europeus e os melhores nativos. As mulheres mestiças seriam belas, pois branqueavam na segunda ou terceira geração. Ou seja, há uma clara secundarização e discriminação da população de origem guarani. Ela, segundo os princípios do *racismo científico*,

¹⁸ Id. ib. p. 140.

¹⁹ GARAY, Blas. *Compendio Elemental de Historia Paraguaya*. Madrid: Libreria y Casa Editora A. de Uribe y Cia, 1896. p. 248.

²⁰ DOMÍNGUEZ, Manuel. *El Paraguay, sus grandezas y sus glorias*. Buenos Aires: Editorial Ayacucho, 1946. p. 122-124.

²¹ Id. ib. p. 125.

comprometeria o futuro paraguaio. Em sua narrativa Manuel Domínguez demonstra a ideologia racista, consolidada com o desenvolvimento do imperialismo, muito difundida época.²²

Nenhum outro povo poderia se comparar ao heroísmo dos paraguaios ao defender a sua terra. “Este milagro de heroísmo es también belleza suprema por ser del orden dinámico sublime, y es santidade porque se ejercito en defensa de la Patria. El Paraguay guerrero es caso único en la Historia Universal.”²³

Mesmo feridos e com armamentos inferiores os paraguaios seguiam lutando. Quando capturados pelos inimigos, quando podiam, fugiam para retornavam ao combate:

Centenares y centenares de los soldados entregados por Estigarribia en Uruguayana y de los restos de la ex guarnición de Humaitá, capitulados por el Coronel Martínez, de a poco o de a mucho, pronto o tarde, cuando pudieron hacerlo, tornaron a incorporarse al ejército nacional [...]. La causa del Paraguay parecia perdida. No importa! Obedecían a la voz del corazón.²⁴

Manuel Domínguez vê, nessa defesa desesperada, expressão do patriotismo. Mas, o que é totalmente novo, o patriotismo, para ele, não é uma realidade metafísica, espiritual, mas produto de uma realidade social onde, como propôs, cada um tinha seu pedaço de terra. “[...] antes de la guerra, habia patria porque habia hogar”.²⁵ Uma visão que lhe permite, igualmente, proposta singular para sua época e para a de hoje.

Conceitos centrais

A coragem e a bravura do povo paraguaio, tratada como fanatismo pelo adversário, estariam na luta pela posse da terra, pois o país apresentava um modelo diferente de desenvolvimento centrado na pequena propriedade.

Conforme o historiador Dr. Mário Maestri, em sua obra *Paraguai: a república camponesa*, Francia foi o grande responsável pela construção da república camponesa no Paraguai, suas medidas levaram o país a um novo modelo de desenvolvimento, que até então não existia na América, um modelo centrado na classe camponesa e não nas elites dominantes.²⁶

Por muito tempo o Paraguai foi visto como “atrasado” por não possuir uma elite política e agrária que controlasse o Estado e por apresentar “pequeno crescimento” mercantil, contudo o grande diferencial do Paraguai foi exatamente isso, a falta dessa elite, que ocorreu devido ao modelo adotado por Francia, quando da centralização das terras nas mãos do Estado e da distribuição das mesmas a população camponesa. Existia no Paraguai, uma república camponesa, ou seja, ele não era atrasado, mas sim adotou um modelo diferente de desenvolvimento

²² Id. ib. p. 153.

²³ Id. ib. p. 186.

²⁴ Id. ib. p. 202.

²⁵ DOMÍNGUEZ, Manuel. *La traición de la patria y otros ensayos*. Asunción: FF.AA. de la Nación, 1959. p. 9.

²⁶ Conferir: MAESTRI, Mário. *Paraguai: a república camponesa (1810-1865)*. Porto Alegre: FCM, 2014.

centrado nas camadas populares. Dessa forma ganhou vida uma nova versão sobre a bravura do soldado paraguaio, ou seja, o soldado paraguaio não estava lutando por Solano López, mas sim por sua terra, por sua sobrevivência.

Fanatismo, preconceito e resistência podem ser entendidas como palavras-chaves ao descrever o contexto da guerra, pois perpassaram os discursos de todos os envolvidos no conflito. Entre os diferentes discursos mencionamos o discurso oficial argentino, onde Bartolomé Mitre afirmava que a guerra não era contra o Paraguai, mas contra o *tirano* que dominava o país, contra o *despotismo* de Solano López. Esse argumento foi utilizado por muito tempo e foi retomado pela historiografia patriótica do Brasil e da Argentina. Conforme o historiador Milcíades Peña:

Los soldados aliados, y muy particularmente los argentinos, no han ido al Paraguay a derribar una tiranía, aunque por accidente ese sea uno de los resultados de su victoria [...] [mas] sirviendo intereses argentinos y los mismo habrían ido si en vez de un gobierno monstruoso y tiránico como el de López hubiéramos sido insultados por un gobierno más liberal y civilizado.²⁷

Os interesses argentinos eram os interesses da oligarquia comercial argentina, expressão do grande comércio e indústria britânicos. Por eles, era vertido o sangue latino-americano. Se o discurso mitrista fosse verdadeiro, o povo paraguaio – ao menos em parte substancial – teria apoiado o combate contra Francisco Solano López, o que não aconteceu. Mesmo aprisionados e feridos, os soldados paraguaios não se entregam ou se aliavam aos argentinos. O correspondente do jornal mitrista Nación Argentina acusava os paraguaios de *fanáticos*, pois mesmo capturados não se rendiam aos estrangeiros. “[...] que el fanatismo de los paraguayos es el temor que tienen al déspota, y explican ese servilismo por el sistema rígido con que son tratados.”²⁸ Essa explicação seria retomada pela historiografia nacional-patriótica argentina e imperial e, mais recentemente, pelo revisionismo restauracionista.²⁹

A imprensa argentina declara que o povo paraguaio não sabia reconhecer o “bem” que lhe era feito. Mesmo *otimamente* tratados pelas tropas argentinas, preferiam fugir e voltar ao combate. Por isso, mereceriam a morte.

Después de matar todos los hombres, violar todas las mujeres para injertar la sangre de la raza superior. Ese era el programa civilizador de Mitre, que, después de haber recibido de los soldados paraguayos puntapiés desde todos los ángulos, hablaba de ellos despectivamente como “desgraciados soldados paraguayos víctimas de la estúpida obstinación de su tirano, que han sucumbido bajo el látigo de su verdugo defendiendo su propia esclavitud.” [...] ³⁰

²⁷ PEÑA, Milcíades. *La Era Mitre: De Caceros a la guerra de la Triple Infamia*. Buenos Aires: Ediciones Fichas, 1975. p. 77.

²⁸ Idem. p. 80.

²⁹ Cf. sobre essa definição: MAESTRI, Mário, A Guerra Contra o Paraguai: História e Historiografia: Da instauração à restauração historiográfica [1871-2002]. La Guerra del Paraguay: historiografías, representaciones, contextos – Anual del CEL, Buenos Aires, 3-5 de noviembre de 2008, Museo Histórico Nacional, Defensa 1600 Nuevo Mundo/Mundos Nuevos. <http://nuevomundo.revues.org/55579>.

³⁰ PEÑA, Milcíades. *La era de Mitre [...] Ob. Cit.* p. 81.

O povo paraguaio lutou incessantemente, certamente mais em defesa das condições de existência que conhecia do que em defesa de Solano López.

Entre as sandices o já citado escritor paraguaio, Manuel Domínguez, um dos pais do revisionismo paraguaio, sugeriu com razão, no artigo “Causas del heroísmo paraguaio”, que os pequenos criadores e camponeses paraguaios, ao lutar sem pedir e dar quartel, na defesa da *pátria*, defendiam sobretudo as raízes de sua existência social. Ou seja: suas situações como pequenos camponeses arrendatários e proprietários independentes.

Escrevia aquele autor, em seu célebre ensaio patriótico e ufanista de 1903:

El hogar es, según cierta manera de ver, la patria. No sé cómo explicarme. En una familia, todos, padre, hijo, madre, defienden la *casa*, cuando viene el invasor. El propietario más ignorante comprende que conviene defender lo suyo. La patria, en el sentido más estrecho de la palabra, se ve, se palpa, es la pequeña comodidad en que el trabajador es feliz con su mujer y sus hijos. [...] Por algo ha dicho Michelet que un pueblo se hace patriota con multiplicar el número de los pequeños propietarios.³¹

A guerra do Paraguai representou o fim de uma forma de organização mais igualitária e de uma classe social que não servia aos interesses imperialistas da época. Ela representou o fim do pequeno proprietário rural e a vitória do modelo liberal capitalista na região do Prata.

Grande parte da população argentina também era contrária à guerra contra o Paraguai, pois essa representava os interesses da oligarquia portenha que queria acabar com a resistência do Interior e do Litoral, como vimos. Milcíades Peña propõe:

La guerra contra el Paraguay fue por parte de la oligarquía porteña, ante todo, el golpe final asestado al núcleo más poderoso del frente Interior-Litoral antiporteño que se formó después de la revolución porteña del 11 de setiembre y había sido liquidado en territorio argentino después de Pavón. Pero la guerra debilitó el frente interno de la oligarquía y permitió un último estertor de las masas del Litoral y el interior contra la oligarquía porteña.³²

Uma das últimas formas de resistência das províncias do Interior e do Litoral à ditadura liberal-mitrista foram as deserções – em vários momentos, os soldados argentinos se revoltaram e abandonaram o campo de batalha maciçamente ou se negaram a partir para ele. “El pueblo argentino voto contra la guerra del Paraguay

³¹ DOMINGUEZ, Manuel. *El alma de la Raza*. Buenos Aires: Ayacucho, 1946. p. 34.

³² PEÑA, Milcíades. *La era de Mitre [...] Ob. Cit.* p. 85.

desertando en masa, insurreccionándose, cooperando con los paraguayos donde pudo y resintiéndose pasivamente al mitrismo en todas partes.”³³

O próprio general Urquiza, ao reunir seu exército, enfrentou dois movimentos de deserção literalmente totais, sendo abandonado por sua temida cavalaria que literalmente se negou a combater os paraguaios ao lado das tropas portenhas e imperiais, que viam com suas verdadeiras inimigas. Em La Rioja, San Luis, Córdoba, Santa Fé, Entre Rios e em praticamente todo o país ocorreram casos de deserção e sublevação. Portanto, além do combate com o Paraguai, as classes dominantes portenhas tinham que se preocupar também com as sublevações do interior. “A comienzos de 1867 el vicepresidente le escribe a Mitre: ‘Creo que usted puede dejar 8000 argentinos (en el frente del Paraguay) y traer el resto para dominar la sedición interior’.”³⁴

O historiador argentino revisionista José Maria Rosa lembra que jornais do interior criticavam o Tratado da Tríplice Aliança e a guerra:

No se hacía ésta para abatir tiranías ni dar libertad de navegación, ni imponer a los paraguayos una constitución liberal. Esas habían sido frases para tontos. Se hacía para repartirse Paraguay como otra Polonia. Un pedazo del viejo virreinato, una provincia que hacía sido argentina, era entregado como despojo de la guerra.³⁵

Durante o próprio conflito, fortes críticas foram publicadas, questionando a ação argentina na guerra, negando o apoio ao mitrismo e elogiando a ação do Paraguai. O jornal do Paraná – *El Eco de Entre Rios* – elogiava o general paraguaio Telmo López. Como consequência o governo mitrista fechou diversos jornais.

Rawson ordeno el cierre de cuatro periódicos entrerrianos: El Porvenir y El Pueblo de Guleguaychú e El Paraná y naturalmente El Eco, de Paraná, porque ‘han tomado una dirección incompatible con el orden nacional y con los deberes que al gobierno nacional incumben en épocas como la presente’.³⁶

Uma situação radicalmente diferente do Império, onde praticamente não se levantaram vozes dissonantes criticando essencialmente a guerra, ou onde a defecção popular foi sobretudo individual, através da resistência em se arrolar, da deserção, da pouca marcialidade nos combates.

³³ Idem. p. 86.

³⁴ Idem. p. 87.

³⁵ ROSA, José Maria. *La guerra del Paraguay y las montoneras argentinas*. Buenos Aires: Hyspamérica, 2008. p. 230.

³⁶ Idem. p. 233.

Considerações finais

O catolicismo se consolidou como a religião predominante dos nascentes Estados do Cone Sul, no século 19. Apesar da maioria dos combatentes da guerra ser cristãos/católicos havia um latente e aberto preconceito entre os soldados, colegas de tropa ou não. O racismo esteve presente por toda a guerra.

O fanatismo atribuído aos paraguaios, que lutavam muitas vezes em condições adversas até a morte, foi uma versão oficial dos comandantes, de boa parte da imprensa e da historiografia patriótica dos aliados que servia para degenerar a imagem do adversário.

Podemos dizer que a narrativa do fanatismo do soldado paraguaio já esteve presente nos relatos vindos do campo de batalha e se consolidou no pós-guerra, onde para justificar a demora das forças aliadas em vencer o inimigo militarmente inferior, se utilizou de “reducionismos” e preconceitos. Nesta visão, a resistência do soldado paraguaio estaria motivada unicamente pelo medo e pelo fanatismo ao “tirano Solano López”, afinal os anos de tirania vivenciados no Paraguai, desde os tempos Francia, teriam produzido na população a incapacidade de reconhecer os horrores cometidos por Solano López.

A versão oficial desconsiderava que para além de Solano López, a população paraguaia estava lutando por sua casa, família, propriedade, enfim por sua sobrevivência. A resistência de diversos combatentes para não lutar a chamada guerra do Paraguai, especialmente na Argentina e no Brasil, revela toda sua impopularidade, um conflito que pouco serviu para moldar a nacionalidade dos quatro países diretamente envolvidos, mas que revelou uma sociedade dinâmica em seus problemas e virtudes.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Bernardo G. de. “A instabilidade política na primeira república brasileira”. *Ibérica* – Revista Interdisciplinar de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos. VIII Colóquio Antero de Quental, Universidade Federal de São João del-Rei, setembro de 2009. Disponível em: <http://www.sophiaweb.net/repositorio/iberica/iberica12/iberica12.pdf#page=46>

BAEZ, Cecilio. *La tiranía en el Paraguay: sus causas, caracteres y resultados*. Colección de artículos publicados en “El Civico”. Asunción: El País, 1903.

CANCOGNI, Manlio e BORIS, Ivan. *Solano López: O Napoleão do Prata*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

COUTO, Mateus de Oliveira. “Os escravos libertos na guerra do Paraguai: luta, resistência e preconceito!”. *Revista de História da Universidade Nacional de Córdoba, Centro de Estudos Avanzados*. nov. 2010. p. 93-105. Disponível em: <http://www.cea2.unc.edu.ar/africa-orientemedio/contrapdfs/10/05COUTO.pdf>

DOMÍNGUEZ, Manuel. *El Paraguay, sus grandezas y sus glorias*. Buenos Aires: Editorial Ayacucho, 1946.

DOMÍNGUEZ, Manuel. *El alma de la Raza*. Buenos Aires: Ayacucho, 1946.

DOMÍNGUEZ, Manuel. *La traición de la patria y otros ensayos*. Asunción: FF.AA. de la Nación, 1959.

FRANCIA, Decreto por el cual se suprimen las conventualidades o casas regulares existentes en el territorio de la Republica, cuyas propiedades pasan al poder del Estado. Archivo Nacional de Asunción, 20 de septiembre de 1824. v. 2, 1308, Sección historia, Vol. 237, Número 7, Original, p. 864.

GARAY, Blas. *Compendio Elemental de Historia Paraguaya*. Madrid: Librería y Casa Editora A. de Uribe y Cia, 1896.



- GUIMARÃES, Acyr Vaz. *A Guerra do Paraguai: verdades e mentiras*. Campo Grande: Instituto Histórico, 2000.
- MAESTRI, Mário, “A Guerra Contra o Paraguai: História e Historiografia: Da instauração à restauração historiográfica [1871-2002].” *La Guerra del Paraguay: historiografías, representaciones, contextos – Anual del CEL*, Buenos Aires, 3-5 de noviembre de 2008, Museo Histórico Nacional, Defensa 1600 Nuevo Mundo/Mundos Nuevos. <http://nuevomundo.revues.Org /55579>.
- MAESTRI, Mário. *Paraguai: a república camponesa (1810-1865)*. Porto Alegre: FCM, 2014.
- PEÑA. Milcíades. *La Era Mitre: De Caceros a la guerra de la Triple Infamia*. Buenos Aires: Ediciones Fichas, 1975.
- RIVAROLA, Milda. Sometimiento estatal de la fuerza de trabajo: el Paraguay del Supremo (1814-1840). In: *Vagos Pobres & Soldados: La domesticación estatal del trabajo en el Paraguay del siglo XIX*. 2. ed. corrig. com ilustrações. Asunción: Servilibro, 2010. Cap. II.
- ROSA, José Maria. *La guerra del Paraguay y las montoneras argentinas*. Buenos Aires: Hyspamérica, 2008.
- SQUINELO, Ana Paula. *A guerra do Paraguai: essa desconhecida: ensino, memória e história de um conflito secular*. Campo Grande: UCDB, 2002.
- TAUNAY, Alfredo De’Escragolle, Visconde de. *A Retirada da Laguna: episódio da Guerra do Paraguai*. 17. ed. [1. ed. 1871] São Paulo: Melhoramentos, 1967.
- TOLEDO, César de T. A. de “Padroado” (Verbete). Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_padroado2.htm
- TORRENTS, Leonardo Severo. *Dívida e Troféus Paraguaio e a Propaganda no Brasil: Contendo alguns documentos e fatos pouco conhecidos no Brasil*. Rio de Janeiro: Montenegro, 1899. p. III e XIV. Disponível em: <https://archive.org/details/dividaetrophosphootorrgoog>. Acessado em janeiro de 2017.
- WHIGHAM, Thomas L; POTTHAST, Barbara. “La Piedra ‘Rosetta’ paraguaya: nuevos conocimientos de causas relacionados con la demografía de la Guerra de la Triple Alianza, 1864-1870”. *Revista Paraguaya de Sociología*, v. 35, n. 103, sept.-dic. 1998.
- WHITE, Richard A. *La primera revolución popular en América: Paraguay [1810-1840]*. 2 ed. Asunción: Carlos Schauman, 1989.



ALTRUISMO E MASSACRE: OS POSITIVISTAS ORTODOXOS E A SOCIEDADE BRASILEIRA NA PRIMEIRA REPÚBLICA (1889-1930)

Fabiano Barcellos Teixeira*

Resumo: Nos anos 1840, na França, Augusto Comte desenvolvera a “religião da humanidade”, cuja liturgia sacralizava o credo da ciência positiva, em uma ordem industrial e burguesa. Nesse processo, seus seguidores dividiram-se em ortodoxos, seguidores do chamado período *religioso*, e heterodoxos, fiéis apenas a etapa filosófica da doutrina. No Brasil, o pequeno, mas influente grupo de ortodoxos lutou por políticas que pensavam ser mais benéfica a “atrasada” sociedade da época, como a secularização dos cemitérios, o asseguramento de direitos às populações indígenas, o fim do serviço militar obrigatório, uma maior integração com as nações latino-americanas, a entrega dos troféus militares e o perdão as dívidas de guerra do Paraguai, a condenação da repressão governamental a diversas greves, ao mesmo tempo em que apoiava a extinção de Canudos, combatia o ensino obrigatório e temia a organização proletária.

Palavras-chave: positivismo; religião; Primeira República.

Altruism and Massacre: the orthodox positivists and Brazilian society in the First Republic (1889-1930)

Abstract: In the 1840s, in France, Auguste Comte had developed the "religion of humanity", whose liturgy sacralized the creed of positive science in an industrial and bourgeois order. In this process, his followers divided into orthodox followers of the so-called religious period, and heterodox, faithful only the philosophical stage of doctrine. In Brazil, the small but influential group of orthodox fought for policies that thought to be more beneficial to the "backward" society of the day, such as secularization of cemeteries, assuring rights to indigenous populations, ending compulsory military service, Integration with Latin American nations, the delivery of military trophies and the forgiveness of Paraguay's war debts, condemnation of government repression to several strikes, while supporting the extinction of Canudos, combating compulsory education and fearing Proletarian organization.

Keywords: positivism; religion; First Republic.

O positivismo comteano

Isidore Auguste Marie François Xavier Comte, ou Augusto Comte (1798-1857), é considerado o criador do positivismo como *doutrina científica* constituída. Por sua contribuição, é tido ainda como um dos primeiros teóricos da sociologia. Nascido em Montpellier, ao sul da França, em 19 de janeiro de 1798, era de família monarquista e católica, filho do tesoureiro público Luís Comte e de Rosália Boyer. Augusto Comte fez os seus primeiros estudos na sua cidade natal. Em 1814, aos 16 anos, durante uma conturbada era de transição política de

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo-Rio Grande do Sul. Professor da rede pública de Passo Fundo. E-mail: fabianobt83@gmail.com

uma França napoleônica ao retorno da monarquia com Luís XVIII, Comte ingressou no curso de Medicina na Escola Politécnica de Paris, mas com o fechamento temporário da instituição, em 1816, ele voltou a Montpellier para continuar o curso de medicina naquela cidade.¹

Em 1817, Augusto Comte foi expulso da Escola Politécnica por suposta “indisciplina”, passando a realizar pequenos trabalhos como matemático para sobreviver. Naquele mesmo ano, tornou-se secretário do filósofo “socialista utópico” Saint-Simon (1760-1825), com quem teve uma relação próxima por cerca de sete anos, rompendo-a, em seguida, por divergências ideológicas. Ainda jovem, mas já em contato com intelectuais franceses, Comte passou a estudar as possibilidades de esboçar em teoria, um modelo ideal de sociedade organizada.²

A partir de 1818, Augusto Comte já considerava a “ciência positiva”, baseada nos fatos, como o único fator de estabilidade do universo. Em 1822, ele publicou *Plano de Trabalhos Científicos para Reorganizar a Sociedade*, onde esboçava reflexões sobre a doutrina sociológica da qual se tornou o grande mestre. Entre 1825 e 1842, casou-se com Caroline Massin (1802-77), uma costureira, proprietária de uma biblioteca [ou livraria?] que teria tido experiências como cortesã, antes do casamento.³

Em 1826, Comte abriu um “Curso de filosofia positiva”, em sua casa, na rua do Faubourg Montmartre, em Paris,, logo interrompido por causa de uma depressão nervosa, devendo ser internado durante certo tempo para tratamento psiquiátrico. Ele retomou o ensino em 1829. A publicação do *Curso* iniciou-se em 1830 e foi distribuída em seis volumes até 1842. Entre 1831 e 1838, Comte lecionou, em uma sala da prefeitura dos 3º distrito, um curso público e gratuito de astronomia elementar aos “operários de Paris”. Ainda em 1832, retornou à Escola Politécnica para lecionar, mas, não obtendo cátedra, saiu em 1844. Naquele mesmo ano, publicou o prefácio do curso sob o título: *Discurso sobre o espírito positivo*.⁴

Na obra *Discurso sobre o Espírito Positivo*, publicada em 1848, Augusto Comte afirmou que o espírito positivo compreenderia a inteligência, os sentimentos e as ações positivas. Ele seria maior e mais importante que a mera cientificidade, que abrangeria somente questões intelectuais. Entre 1851 e 1854, publicou *Sistema de Política Positiva*, em quatro volumes, que teria sido o primeiro Tratado de Sociologia que postulou a separação espiritual e temporal (Igreja e Estado separados). Com essa obra, Comte instituiu a “Religião da Humanidade” que se caracterizava pela busca da unidade moral humana.

A teoria estruturada por Comte defendia que todo saber do mundo físico advinha de fenômenos “positivos” (reais) da experiência e eles seriam os únicos objetivos da epistemologia. Ele sustentava também a existência de um campo de ação, no qual as ideias se relacionavam de forma exata, lógica e matemática e que toda investigação transcendental ou metafísica que não pudesse ser comprovada na experiência deveria ser desconsiderada. Para ele, as ciências empíricas deviam prevalecer perante as especulações filosóficas idealistas, também na análise da sociedade.

¹ ROCHA, José Lourenço. *A Educação Matemática na visão de Augusto Comte*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Doutorado em Educação, 2006. Disponível em: http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9403/9403_4.PDF. p. 39-40.

² Ibidem.

³ Cf. PASCALINE, Gentil. *Augusto Comte/Caroline Massin: Correspondance inédite (1831-1851)*. Paris: L’ Harmattan, 2006.

⁴ ROCHA, José Lourenço. *A Educação Matemática na visão de Augusto Comte*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Doutorado em Educação, 2006. Disponível em: http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9403/9403_4.PDF p. 39-40.

Augusto Comte buscou a síntese do conhecimento positivo da primeira metade do século 19, especialmente da física, da química e da biologia. Segundo o historiador Rafael Sêga, o objetivo de Augusto Comte era a formulação de uma “física” social (a “sociologia”) que fosse a base para a reforma do quadro social instável decorrente das novas relações de trabalho do capitalismo industrial e do sindicalismo organizado e combativo que germinava na Europa oitocentista.⁵

Podemos dividir a produção de Augusto Comte em duas etapas: a primeira, marcada pelo cientificismo e a segunda, marcada pela *religiosidade*. Na primeira fase, a obra *Curso de filosofia positiva* (1830-42) expõe a base da doutrina comteana, cujos alicerces teóricos estão assentados na proposta de três estados do desenvolvimento humano e do conhecimento: o teológico, o metafísico e o positivo. O positivismo era, portanto, visão social evolucionista e mesmo dialética, ainda que em sentido mecanicista.

Na fase teológica, segundo aquele pensador, o ser humano compreende o mundo a partir dos fenômenos da natureza conferindo a eles caráter divino, encerrando-se essa fase no monoteísmo. Na fase metafísica, a interpretação do mundo é alicerçada em conceitos abstratos, ideias e princípios. E na fase positiva, derradeira, o ser humano limita-se a expor os fenômenos e a fixar as relações constantes de semelhança e sucessão entre eles. Nessa fase, as causas e as essências dos fenômenos são deixadas de lado para se evidenciarem as leis imutáveis que nos regeriam, pois o conhecimento destina-se a organizar e não a descobrir.⁶

Para Comte, o objetivo da filosofia seria a organização das ciências em seis fases. Na base da pirâmide estaria a matemática, seguida da astronomia, da física, da química, da biologia e, por fim, da sociologia.⁷ Nas ciências de sua época, Auguste Comte destacou-se por seus estudos matemáticos. Em *Discurso sobre o conjunto do Positivismo* (1848), Comte parte das feições reais do termo “positivo” para atingir uma significação moral e social maior, a fim de reorganizar a sociedade, com a supremacia do amor e da sensibilidade sobre o racionalismo. O ápice dessa tese é a religião da humanidade.

A unidade do conhecimento positivo passa a ser coletiva em busca da fraternidade universal e da convivência em comum. A união entre teoria e experiência seria baseada no conhecimento das ações repetitivas dos fenômenos e sua previsibilidade científica. Assim, seria possível o aprimoramento tecnológico. O estágio positivo corresponderia à atividade fabril (industrial-burguesa) e à transformação da natureza em mercadorias, explicando o domínio da natureza pelo homem. Se entendermos a ciência como a investigação da realidade física, o positivo seria o objeto e o resultado dessa investigação. Dessa forma, a sociedade também é passível dessa análise e a fase positiva será caracterizada pela passagem do poder político para os *sábios*, que se distinguiriam pelo conhecimento, para ele, separado, como vimos, de qualquer determinação ideológica, política e social.⁸

A segunda etapa dos trabalhos de Comte é representada em sua obra *Sistema de política positiva* (1851-54), que preconiza a “religião da humanidade”, cuja liturgia é baseada no catolicismo romano, estabelecida em *O catecismo positivista* (1852). A essa altura, a doutrina positivista adquire feição *religiosa* com credo na ciência. Ele

⁵ Cf. MORAES FILHO, Evaristo de. *Augusto Comte e o pensamento sociológico contemporâneo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1957. p. 15-20.

⁶ Ibidem.

⁷ Idem. p. 30.

propõe toda uma *liturgia*, extremamente rígida, para o credo da ciência destacando os grandes homens da história, não os deuses ou santos comuns a diversas religiões. Era a religião do conhecimento, da ciência.

Essa divisão do pensamento comteano também separou seus seguidores em duas correntes. Por um lado, os ortodoxos, que adotavam como parâmetro de ação e de pensamento todas as obras de Comte, em particular as “religiosas” (*Sistema de política positiva, Discurso sobre o conjunto do Positivismo, Apelo aos conservadores, Catecismo positivista, Síntese subjetiva*). Por outro, os heterodoxos, que se conservaram perseverantes ao período científico e filosófico do positivismo e tinham preocupações mais intelectuais, restringindo-se ao *Sistema de filosofia positiva*. Muitos heterodoxos, como Anthony Giddens, Émile Littré e John Stuart Mill, defendiam a tese de que Augusto Comte tinha ficado louco, ou retomado a “loucura” de 1826-28 – quando fora internado em uma clínica de saúde mental.

Desde a sua criação, a “Religião da Humanidade”, proposta por Augusto Comte, foi estigmatizada nos círculos acadêmicos e cultos porque se considera que Comte era “cientificista” o que significaria que baseava seus estudos na experiência e não na fé, ou porque se considera de modo geral que religião é igual a teologia. Todavia, para Comte “religião” não equivale a “teologia”: a religião é um sistema geral de regulação das condutas e das vidas, individual e coletivo. Para Comte, religião vem de “*religare*”, isto é, produzir a harmonia individual e a harmonia coletiva.

Considerado o grande líder dos heterodoxos, Émile Littré, autor de *Fragments de filosofia positiva e sociologia contemporânea* (1876), concebeu o período religioso de Comte como um retrocesso. Já o ortodoxo Pierre Laffitte chegou a sacerdote máximo da “religião da humanidade”.⁹

As teorias científicas de Comte sofreram severas críticas de ordem metodológica, principalmente por desconsiderarem os procedimentos hipotéticos e dedutivos e, sobretudo, a determinação social das práticas sociais. Entretanto, o positivismo influenciou diversos pensadores no mundo ocidental, com destaque da vertente americana, sobretudo a brasileira, mexicana, etc., como veremos adiante. Destaque-se que, ao enraizar-se, no Brasil, dominava na grande nação americana organização social pré-capitalista (escravismo), o que prosseguiu, de certo modo, em boa parte, até os anos 1930.

Influências de Augusto Comte

Condorcet e Saint-Simon foram as mais significativas influências de Augusto Comte. Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquês de Condorcet (1743-94), definia que o objetivo do *positivismo* seria emancipar o conhecimento social dos “interesses e paixões” das classes dominantes. Condorcet formulou a ideia de “matemática social” e era contra o controle do conhecimento social pelas classes dominantes (Igreja e Estado). Ele lutava contra o obscurantismo clerical da Igreja e os dogmas imutáveis da era feudal, contra o tradicionalismo, por isso se afilia aos anseios dos iluministas e se aproximam de pensadores como Bacon e Descartes.¹⁰ Sua visão do mundo pró-

⁸ Ibidem.

⁹ MAESTRI, Mário. “Os Positivistas Ortodoxos e a Guerra do Paraguai”. *Revista Brasileira de História Militar*. Rio de Janeiro. Ano II, n. 04, abril de 2011. p. 6.

¹⁰ LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*. Marxismo e Positivismo na sociologia do

burguês tinha sentido claramente revolucionário.

Discípulo de Condorcet, Claude-Henri de Rouvroy, o Conde de Saint Simon (1760-1825), foi o primeiro a usar o termo “Ciência Positiva”. Ele era de uma linha de pensamento denominada, mais tarde, por Marx e Engels, como “socialismo utópico”, que antecedeu ao chamado “socialismo científico”. Ele considerava a aristocracia e o clero como parasitas da sociedade, tratavam-se de classes “ociosas” que não possuíam capacidade para governar a sociedade.¹¹ Saint Simon acreditava que a ciência do homem deveria se tornar *positiva* utilizando os métodos das ciências naturais, “pois não existe fenômeno que não possa ser observado do ponto de vista da física dos corpos brutos ou do ponto de vista da física dos corpos organizados que é a fisiologia.”¹²

O mesmo autor concebia que a ciência política positiva poderia ser neutra e objetiva contornando os pontos de vistas contraditórios, pois até então a ciência social era imatura e vivia sua fase de infância. Saint Simon era identificado com as classes trabalhadoras, pois reivindicava a luta dos produtores contra os parasitas clericais-feudais, daí ser considerado um dos precursores do denominado *socialismo utópico*, como referido.¹³ Sua visão de mundo anti-feudal, superava o sentido pró-burguês e assumia caráter fortemente social, que expressava o agir das classes exploradas durante a Grande Revolução, de 1789.

Auguste Comte torna-se pensador maduro quando as classes burguesas assumem ferreamente o poder e conhecem a crítica e proposta dissolvente das classes trabalhadoras, explícitas já na Conspiração dos Iguais, de Gracchus Babeuf (1760-97), em 1796-97, movimento que buscou políticas igualitárias, como a comunidade dos bens e do trabalho, mas fora reprimido durante o processo revolucionário francês.¹⁴ Apesar das nítidas influências de Saint Simon, Augusto Comte era contra as ideias críticas, dissolventes, *negativas*, revolucionárias e subversivas que germinavam do iluminismo e do socialismo *utópico*, assim pretendia estabelecer um princípio metodológico de uma ciência *natural* da sociedade.

Auguste Comte adotou o positivismo para designar toda uma diretriz filosófica marcada pelo culto da ciência e pela sacralização do método científico. Ele definia que seu método positivo deveria consagrar à defesa da ordem social *instituída*. Ou seja, como na filosofia dialética idealista de F. Hegel, a sociologia positiva de Auguste Comte assumia caráter anti-dialético, ao ver na instituição da ordem burguesa-industrial verdadeiro fim da história.¹⁵

No século 19, o positivismo expressava um tom geral de confiança nos benefícios da industrialização, otimismo em relação ao progresso do capitalismo, guiado pela técnica e pela ciência experimental. A doutrina comteana seria uma espécie de “Física social”, pois a sociedade seria submetida a leis invariáveis, considerava-se indispensável a concentração de riqueza e a resignação do proletariado frente a ela. Em 1825, em *Considerações filosóficas a respeito das ciências e dos sábios*, Comte assinalava

conhecimento. 5 ed. São Paulo: Cortez, 1964. p. 20.

¹¹ ENGELS, Friedrich. “Do socialismo utópico ao socialismo científico”. 1892. p. 17. Disponível em: <http://pcb.org.br/portal/docs/dosocialismoutopico.pdf>

¹² SIMON, Saint. *Mémoire sur la Science de l'Homme*. 1813, Oeuvres (inst. Par Infantin). Paris: Dentu Éditeur, 1876. P. 29-30.

¹³ LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx [...]*. Ob. Cit. p. 20.

¹⁴ KOHAN, Néstor. “O marxismo revolucionário na história do socialismo”. [Adaptado do texto de “Aproximações ao Marxismo: uma introdução possível”]. Disponível em: <http://pcb.org.br/portal/docs1/texto2.pdf> p. 4-5.

¹⁵ Cf. BENOIT, Lelita O. *Auguste Comte: o fundador da sociologia ou física social*. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2011/01/auguste-comte/>

entendo por física social a ciência que tem por objeto o estudo dos fenômenos sociais considerados dentro do mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, quer dizer, como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta é o objetivo específico de suas pesquisas.¹⁶

Desse modo, o autor procurava estabelecer parâmetros fixos às ciências das humanidades, típicos das ciências exatas, buscava-se uma *homogeneidade epistemológica*, neutra e livre de julgamentos. A ciência da sociedade (física social, mais tarde definida como sociologia) pertenceria ao sistema das ciências naturais. A busca pela manutenção do *status quo* burguês fica evidente quando se entende que a concentração de capital pelos chefes industriais era um fenômeno pertinente “há de preparar os proletários para respeitarem, e mesmo reforçarem, as leis naturais da concentração do poder e da riqueza”.¹⁷

O Positivismo no Brasil

O pensamento positivista comteano chegou ao Brasil em torno dos anos 1840, trazido por brasileiros que estudaram na França, sendo que, alguns deles, haviam sido alunos de Comte, como, José P. de Almeida que “figura na lista dos discípulos particulares de Comte desde janeiro de 1837, com o pagamento mensal de 80 francos”.¹⁸ Destaque-se que, nesse momento, em que a Europa aprestava-se a conhecer grande impulsão em sua economia e produção manufatureira-fabril, no Império do Brasil dominava a produção escravista, sustentada pelo tráfico internacional de trabalhadores africanos escravizados.

No Rio de Janeiro, os principais meios educacionais, como a Escola Militar, o Colégio Pedro II, a Escola da Marinha, a Escola de Medicina e a Escola Politécnica, tiveram diversos trabalhos e teses defendidas, sobretudo na área das ciências exatas, tendo como base teórica as reflexões oriundas do positivismo já na década de 1850.¹⁹ Nesse momento, Augusto Comte teria no Brasil grande prestígio como matemático. Já o positivismo de vertente religiosa é de introdução bem mais tardia. A organização da Igreja Positivista do Brasil dá-se a partir da criação da Sociedade Positivista, em 1876, e especialmente devido a institucionalização e fundação definitiva do Apostolado em 1881, fruto sobretudo da iniciativa de Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes. Destaque-se que, desde os anos 1860, a ordem escravista era já questionada pelo movimento emancipacionista e abolicionista.²⁰

Miguel Lemos (1854-1917) nasceu em Niterói, Rio de Janeiro. Era filho de um oficial da marinha. Estudou na Escola Central, posteriormente transformada Politécnica do Rio de Janeiro, quando conheceu as ideias do positivismo comteano, através de edições republicadas pelo filósofo positivista heterodoxo Emile Littré (1801-81). Em viagem à Europa onde permaneceu por três anos, de 1878 a 1881, aderiu à visão de mundo de Augusto Comte, tornando-se aspirante ao “Sacerdócio da Humanidade”, com menos de 30 anos de idade. Voltando ao Brasil, trouxe

¹⁶ ARNAUD, Pierre. *Politique de'Auguste Comte*. Paris: Colins, 1965. p. 71

¹⁷ COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. VI, Paris, 1869. p. 357.

¹⁸ LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. Brasília: Ed. Senado Federal, 2009. p. 27.

¹⁹ Idem. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia editora nacional, 1967. p. 37.



a determinação que a Sociedade Positivista se transformasse em Igreja Positivista do Brasil, também denominada de Apostolado Positivista do Brasil, cumprindo uma rígida ortodoxia.²¹

Por concurso público, em fins da década de 1880, Miguel Lemos obteve o cargo de secretário da Biblioteca Nacional, lugar que em seguida pediu exoneração considerando às orientações de Comte na qual os dirigentes do movimento não deveriam ocupar cargos públicos. Assim, após a República, em novembro de 1889, dedicou-se plenamente à Igreja Positivista, ocupando-se também da sede do movimento em Paris.²² Publicou com Teixeira Mendes a tradução do *Catecismo Positivista* de Comte (1889) e *O Apostolado Positivista no Brasil* (1891); também foi autor de *Pequenos Ensaios Positivistas* (1877), *Luís de Camões* (1880), *Augusto Comte e o positivismo* (1881), *Ortografia Positivista* (1888), *A Questão de Limites entre o Brasil e a Argentina* (1902), entre outros ensaios e obras. Após 1903, afastou-se da direção da Igreja Positivista alegando “fadiga mental” em função do esforço para assimilar o pensamento comteano, declarando também estar com a saúde precária. Destaque-se que seu falecimento ocorreu apenas em 1917, quatorze anos após deixar a direção do Apostolado, um afastamento ainda não explicado a contento pela historiografia.²³

Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927) nasceu em Caxias, no Maranhão. Oriundo de família católica de muitas posses, ele frequentemente é lembrado pela historiografia tradicional devido a introdução do dístico *Ordem e Progresso* da bandeira nacional. Órfão de pai muito cedo, ainda jovem, Raimundo foi para o Rio de Janeiro estudar em um colégio de jesuítas e depois no Pedro II, onde cursou matemática e filosofia, quando se aproximou das ideias positivistas de Comte, através da influência do dr. Antônio Carlos de Oliveira Guimarães, repetidor de matemática do Colégio Pedro II e de Benjamin Constant, oficial do exército e igualmente professor na instituição. O maranhense ingressou na Escola Central, depois Escola Nacional de Engenharia, hoje Escola de Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, interrompendo os estudos devido a sua expulsão, junto com Miguel Lemos, em 1876, após ambos criticarem em um artigo a reforma da instituição conduzida pelo seu diretor, José Maria da Silva Paranhos, o visconde do Rio Branco (1819-80), ex-presidente do conselho de ministros da monarquia (1871-75). Concluiu o curso em Paris.²⁴

Em 2 de junho de 1905, Teixeira Mendes fundou o primeiro templo da *Religião da Humanidade*, em Paris, no prédio em que morreu Clotilde de Vaux (1815-46), escritora e companheira do *grande mestre* nos anos derradeiros da vida dela, quando tornou-se *musa* inspiradora de Augusto Comte.²⁵ Parte da historiografia indica

²⁰ Cf. CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil 1850-1888*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

²¹ Cf. SILVA, João Carlos. “Miguel Lemos” [verbete] disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_b_miguel_lemos.htm

²² MELLO, Rafael R. P. B. de. “O Apostolado Positivista e a primeira constituição da república no Brasil” Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011. p. 3. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308581256_ARQUIVO_O_Apostolado_Positivista_do_Brasil_e_a_primeira_constituio_republicana.pdf

²³ PEZAT, Paulo Ricardo. *Auguste Comte e os fetichistas: estudos sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-Grandense e a política indigenista da República Velha*. Dissertação de Mestrado em História – UFRGS, 1997. p. 89.

²⁴ Cf. ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil - Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

²⁵ ASSUMPÇÃO, Maurício Torres. *A história do Brasil nas ruas de Paris. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014*. <https://books.google.com.br/books?id=nfxbBAAAQBAJ&pg=PT90&lpg=PT90&dq=templo+positivista+de+paris+Clotilde+de+Vaux&source=bl&ots=nXbKKUcL-q&sig=cVrgvm-1coB3Ds2M7OKsfMsoDe4&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwj8g5S6l-DNAhWFDJAKHaCDD1wQ6AEIRDAK#v=onepage&q=templo%20positivista%20de%20paris%20Clotilde%20de%20Vaux&f=f>

que após Augusto Comte conhecer Clotilde, em 1845, e sobretudo após o falecimento da amada, ele passou a se dedicar mais aos estudos “espirituais” em detrimento às reflexões filosóficas e científicas.

De volta ao Rio de Janeiro, Teixeira Mendes estudou medicina, sem concluir a graduação. O maranhense publicou *A propósito da liberdade dos cultos* (1888), *A política positivista e o regulamento das escolas dos exércitos* (1890), *A comemoração cívica de Benjamin Constant e a liberdade religiosa* (1892), *A liberdade espiritual e a organização do trabalho* (1902) e *A diplomacia e a regeneração social* (1908), entre outras diversas obras e ensaios, nas quais destaca-se o célebre *Benjamin Constant*: esboço de uma apreciação sintética da vida e obra do Fundador da República Brasileira, de 1892. Nesse trabalho, apresentou-se pela primeira vez houve uma crítica sistemática à política no Império na guerra ao Uruguai e ao Paraguai. Tanto Miguel Lemos quanto Teixeira Mendes foram os principais responsáveis pelas publicações das circulares da Igreja Positivista do Brasil, documentos que revelavam as principais preocupações e atividades exercidas pelo Apostolado.

A simbologia positivista

No final dos anos 1840 Comte desenvolvera a “religião da humanidade”, cuja liturgia sacralizava o credo da ciência positiva. Nesse processo, como vimos, seus seguidores dividiram-se em ortodoxos, seguidores do chamado *período religioso*, e heterodoxos, fiéis apenas a etapa filosófica. No entanto, no interior dos dois grupos também havia divergências quanto à interpretação da doutrina comteana, o que pode ter contribuído para a debilidade do movimento após o êxito dos primeiros meses republicanos no Brasil. Para Augusto Comte, a *religião*, na acepção já apresentada do termo, seria necessária à regeneração dos costumes, pois ele acreditava que naquele momento da história, pós-revolução francesa, a vida pública e privada estaria desorganizada, os pobres estariam se insurgindo contra os ricos, os povos contra governos, os filhos contra os pais, a infância contra as mães, etc.

Sua concepção elitista propunha que a visão positivista do universo e da sociedade era própria apenas aos homens cultos e jamais às massas. Com a crença no ser supremo, por aqueles que não pudessem se elevar à ciência positiva, a Humanidade, a hierarquia coletiva, etc. estariam preservadas. Seu credo enaltecia os feitos dos *grandes homens*, como Homero para a poesia antiga, Aristóteles para a filosofia antiga, Arquimedes para a ciência antiga, São Paulo para o catolicismo, Dante Alighieri para a poesia moderna, Gutenberg para a indústria moderna, Shakespeare para o drama moderno, Descartes para a filosofia moderna. Esses vultos paradigmáticos seriam homenageados no calendário positivista de 13 meses com 28 dias, criado por Augusto Comte em 1849.²⁶ Destaque-se que o ex-presidente e consolidador da independência e da República paraguaia, doutor Francia, foi homenageado, como exemplo de ditador republicano, com o 27º dia do 12º mês do calendário (1º de dezembro cristão), no mês dedicado ao prussiano Frederico II (1712-86), iluminista da *Política Moderna*, entre Bolívar e Cromwell.²⁷

alse

²⁶ Cf. LEAL, Elisabete da Costa. “O Calendário Republicano e a Festa Cívica do Descobrimento do Brasil em 1890: versões de história e militância positivista” *HISTÓRIA*, SÃO PAULO, v. 25, n. 2, p. 64-93, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n2/03.pdf>

²⁷ MAESTRI, Mário. *A Guerra no Papel: história e historiografia da guerra do Paraguai (1864-70)*. Passo Fundo: PPGH/UPF,

A atuação do positivismo no Brasil pode ter sido uma reação filosófica contra a doutrina confessional católica, até então reflexão intelectual soberana no país. No entanto, diferente do catolicismo, introduzida na cultura brasileira, ao longo da colonização lusitana, o positivismo ficou mais restrito aos círculos acadêmicos, às pessoas letradas, distantes das grandes massas. O positivismo teve baixa popularidade na França e no Brasil – ele foi propagandeado na França quando as classes populares, sobretudo o operariado, ensaiavam protagonismo no mundo social e, no Brasil, dominado pela escravidão, com a ordem capitalista ainda em um horizonte distante.

Não há consenso sobre o momento inicial de propaganda positivista no Brasil. Uma das mais aceitas foi o livro de Luís Pereira Barreto, *As três filosofias*, de 1874.²⁸ Entretanto, temos a obra de do doutor Barreto de Aragão “*urna aritmética*”, de 1864, que teria uma “hierarquia científica de Comte”.²⁹ Pelo opúsculo do dr. Brandão Júnior, escrito durante sua tese de doutoramento na Bélgica, chamado *A Escravidão no Brasil*, de 1865, o autor propunha a transformação do sistema escravista, passando os cativos a servos da gleba, segundo o princípio da era medieval; a obra constitui uma marca positivista também comentada com frequência pela historiografia especializada.³⁰

Em 1º de abril de 1876, no Rio de Janeiro, liderados por Antônio Carlos de Oliveira Guimarães, positivistas ortodoxos e dissidentes fundam a “Sociedade Positivista”, com o objetivo de reunir uma biblioteca composta de obras aconselhadas por Augusto Comte. Quando os sócios estivessem mais bem preparados e o fundo da sociedade permitisse, criariam-se cursos públicos e gratuitos sobre as sete ciências enciclopédicas.³¹ Foram sócios fundadores: Antonio Carlos Oliveira Guimarães, Joaquim Ribeiro de Mendonça, Oscar de Araújo, Benjamin Constant, Álvaro de Oliveira, Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes.³²

Cinco anos após a fundação da Sociedade Positivista, em 1881, criou-se o Apostolado Positivista do Rio de Janeiro, local onde os ortodoxos discutiam ideias e estudavam a doutrina comteana, já um pouco mais conhecida e divulgada no país. A nação precisava “modernizar-se”, afirmavam, pois pelo evolucionismo histórico do sistema de ideias comteano, o Brasil escravista, monarquista e pré-capitalista estaria em atraso se comparado a Europa industrial, capitalista e burguesa. Como bons ativistas, os mencionados intelectuais e os seus pares procuravam influenciar a *opinião pública* e a tomada de decisões do governo na então capital federal. Eles buscariam *regenerar* a sociedade brasileira, pela pregação e pelo exemplo, marcada pelas chagas da escravidão. O Apostolado ambicionava um novo *ordenamento social* para uma possível evolução do país sempre sob o prisma da doutrina positivista.³³

Entre 1881 e 1927, a Igreja Positivista do Rio de Janeiro teve de cinquenta e trezentos membros efetivos que contribuíam com o “subsídio”, contribuição monetária que ajudava nas despesas com o aluguel do prédio da sede da

2013. p. 19

²⁸ PEZAT, Paulo R. *Auguste Comte e os fetichistas* [...] Ob. Cit. p. 69-77.

²⁹ RIO, João do [pseudônimo] [BARRETO, João Paulo Coelho]. *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguiar: 1976. [1. ed. 1906] p. 22. [Compilação de reportagens do autor publicadas na *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, entre janeiro e março de 1904]

³⁰ MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2004. p. 321.

³¹ LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia editora nacional, 1967. p. 643.

³² TORRES, João Camilo de Oliveira. *O positivismo no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1957. p. 32-33.

³³ Cf. PEZAT, Paulo R. *Auguste Comte e os fetichistas*: estudos sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-Grandense e a política indigenista da República Velha. Dissertação de Mestrado em História – UFRGS, 1997. p. 77-102.

instituição – na travessa do Ouvidor número 7, no centro da capital –, nas publicações da associação, na aquisição de livros para a biblioteca do Apostolado, no custeio para festas cívicas e religiosas e na *profissionalização* dos dirigentes da instituição, sacerdotes laicos do culto.³⁴

Em 11 de maio de 1881, a Sociedade Positivista foi transformada em Apostolado, mantendo-se a sede na rua do Carmo, número 14, no Centro do Rio de Janeiro. No mês seguinte, a Igreja Positivista se instalou na Travessa do Ouvidor, número 7, também no centro. Em 1890, a instituição foi para uma sala na rua do Lavradio, número 126, onde aguardava a construção de sede própria, o Templo da Humanidade, na então chamada rua Santa Isabel, atual rua Benjamin Constant, na Glória. Em 1891, a Igreja Positivista do Brasil mudou-se definitivamente para o Templo da Humanidade (1890-97), ocupando então apenas a parte frontal do prédio, onde foi instalada uma pequena capela. O prédio completo foi finalmente inaugurado no dia 1º de janeiro de 1897.

A fachada da Igreja Positivista do Brasil assemelha-se ao Panteão parisiense neoclássico setecentista arquitetado por Soufflot (1713-80). Este era, a princípio, uma basílica em homenagem à Santa Genoveva, padroeira da cidade, mas com a fundação definitiva do local no processo revolucionário francês tornou-se um mausoléu para “grandes franceses” – como Marat, Rousseau e Voltaire – com um frontão da pátria coroando as virtudes heroicas e cívicas.³⁵ O interior do templo positivista carioca segue prescrições de Augusto Comte, com inúmeras referências ao seu catecismo. Desde 1978, o prédio é considerado patrimônio público, carecendo atualmente de profundas melhorias na sua estrutura.

Também foram dirigentes atuantes do Apostolado nas suas primeiras décadas o médico-militar Joaquim Bagueira Leal (1859-1942), o professor Joaquim da Silveira Santos (1864-1947), José Mariano de Oliveira, o funcionário público e contador Mário Barbosa Carneiro (1872-1846) e um núcleo de aparentados que formavam uma espécie de confraria familiar. Aos domingos, fazia-se exposição do Catecismo Positivista.³⁶ Sempre com base na doutrina comteana, realizavam-se homenagens cívicas a personagens da história brasileira como Tiradentes (1746-92) e José Bonifácio (1763-1838), ou a *grandes* vultos como o poeta Camões (1524-80). Nessas cerimônias, os ortodoxos confabulavam sobre os rumos que a Igreja Positivista devia adotar sobre os mais variados assuntos da política nacional e sul-americana, principalmente.³⁷

O positivismo comteano constituiu-se uma rica simbologia. Baseado em monumentos, estátuas, bustos, calendário e templos religiosos pretendia-se formar uma harmonia disciplinadora que contribuísse para a coesão social. Em última instância, a ação religiosa positivista ganhava formato de fins político-sociais. Os ortodoxos eram intelectuais públicos, ou seja, procuravam desenvolver a consciência da sociedade civil pela propaganda e pelo exemplo.³⁸ Manifestavam-se a propósito de economia, política e sociedade. Rejeitavam o uso da violência como

³⁴ Idem. p. 79-98.

³⁵ Cf. SÍTIO DO PANTHEON DE PARIS. <http://www.pantheonparis.com/history>

³⁶ PEZAT, Paulo R. *Auguste Comte e os fetichistas: estudos sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-Grandense e a política indigenista da República Velha*. Dissertação de Mestrado em História – UFRGS, 1997. p. 79; cf. <http://wiki.ihgp.org.br/SANTOS>. Joaquim da Silveira;

³⁷ Ibidem.

³⁸ Cf. LACERDA, Gustavo B. “A ortodoxia da Igreja Positivista”, In: Seminário “Positivismo Ontem e Hoje”, realizado no dia 10 de novembro de 2014 na Fundação Casa de Rui Barbosa-Rio de Janeiro. Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com.br/2014/11/roteiro-da-exposicao-ortodoxia-da.html>

instrumento político e a intervenção direta dos membros do apostolado na política. Ainda que favoráveis à ditadura republicana dirigida por uma burguesia industrial progressista valorizavam as liberdades individuais e coletivas de escolha e decisão.

O positivismo construiu um considerável legado na formação republicana e intelectual nacional. Através do “heterodoxo” ou “dissidente” Benjamin Constant, os ortodoxos Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, como tantos outros, a doutrina positivista representou um avanço ao conhecimento científico produzido no país, enfatizando a importância da ciência, da industrialização, dos estudos sobre a sociedade, buscando alinhar um método para o progresso do país, ainda que burguês, conservador e ademocrático, já questionados na Europa por reflexões que destacavam as relações sociais dialéticas entre os homens surgidas das oposições de classes.

O pequeno grupo de positivistas ortodoxos brasileiros lutou por políticas que pensavam ser mais benéfica a “atrasada” sociedade brasileira da época. Através de cartas aos jornais, de declarações, de folhetos, de manifestações, de comissões e de petições ao parlamento, os seguidores de Comte defenderam políticas como a oposição à imigração chinesa ao Brasil, a secularização dos cemitérios, o combate ao ensino obrigatório, o asseguramento de direitos às populações indígenas, o fim do serviço militar obrigatório, a reforma ortográfica da língua portuguesa, uma maior integração com as nações latino-americanas, a entrega dos troféus militares e o perdão as dívidas de guerra do Paraguai, a revisão dos tratados de fronteira com o Uruguai, a condenação da repressão governamental a diversas greves, etc.

Algumas de suas propostas eram paradoxais e opostas à *modernização* social, como a não criação de uma Universidade pública no Rio de Janeiro – defendiam a liberdade profissional – e a oposição à obrigatoriedade da vacinação contra a varíola. Paradoxalmente, foram elas que ficaram registradas na rarefeita memória histórica nacional, contribuindo para uma visão folclórica e descontextualizada da pregação positivista no Brasil. Os temas mencionados eram debatidos pelo núcleo da Igreja Positivista antes de ser expostos ao grande público também por meio de boletins e circulares, grande parte das vezes assinados pelos dois dirigentes mais influentes do período.

Abalizados em uma visão de mundo pró-burguesa e anti-operária, as manifestações dos positivistas ortodoxos reunidos no Apostolado Positivista do Rio de Janeiro, expressavam o desejo por “sanear o país”, “educar o cidadão”, “moralizar a sociedade” “organizar a família”, termos recorrentes nas suas publicações.³⁹ Os ortodoxos enfrentavam resistências sobretudo das forças oligárquico/latifundiárias que buscavam manter a hegemonia política e social nos anos finais do Império e nos primeiros anos da República.

Foi uma proposta recorrente entre os positivistas ortodoxos na Primeira República (1889-1930) elaborar um conjunto de medidas que visasse a incorporação do proletariado à nação brasileira, embora sempre em uma condição de submissão e de não protagonismo. Com esse intuito, a Igreja Positivista lutou em prol de uma

³⁹ SILVA, João C. da. *O amor por princípio, a ordem por base, o progresso por fim: as propostas do apostolado positivista para a educação brasileira (1870-1930)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008. (tese de doutorado) Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000436734&fd=y>. p. 6

renovação político-social em torno de temas como educação, política e saúde. Portanto, questões relativas às condições de trabalho e o bem-estar social do trabalhador também receberam atenção dos ortodoxos.⁴⁰

Os positivistas ortodoxos manifestavam-se sobre tudo que julgavam útil ou importante, segundo suas possibilidades materiais e pessoais: problemas sociais, políticos, econômicos, jurídicos, íntimos etc. Eles procuravam constituir uma nova moral pública e uma nova consciência pública. Eles tinham como alvo o público não-estatal, ou seja, a sociedade civil. Em suas intervenções, procuravam dialogar com todos, rejeitando o uso da violência, em qualquer situação; valorizando as liberdades individuais e coletivas de escolha e decisão.

A leitura sobre as obras dos positivistas ortodoxos e, em particular, de Teixeira Mendes, revela e confirma o que o próprio maranhense afirmou certa vez: “com o passar do tempo ele(s) melhorou(raram), tornando-se cada vez mais fraterno(s), pacífico(s), humano(s)”.⁴¹ Segundo o sociólogo Gustavo Lacerda, “embora do ponto de vista teórico o Positivismo rejeite a noção de ‘direitos humanos’, por ser metafísica, anti-histórica, antissocial e individualista, o fato é que todas as suas intervenções sempre defenderam o que se chama no século 21 de ‘direitos humanos’.”⁴²

Conforme as ideias do autor citado, as intervenções dos positivistas tinham por objetivo melhorar a situação de todos, combater injustiças, corrigir problemas etc. em uma sociedade oligárquica, com exclusão sistemática dos trabalhadores escravizados, com miséria, com uso sistemático da violência da parte dos ricos, dos poderosos e do governo contra os pobres, os fracos e a sociedade civil; era uma sociedade que cada vez mais valorizava o militarismo, que desrespeitava os índios etc. Ou seja, em geral a atuação prática dos positivistas ortodoxos foi tendencialmente positiva para a sociedade brasileira, ainda que pouco consequente.⁴³

No entanto, muitos intelectuais ridicularizaram os positivistas, gerando os mais variados preconceitos, como assinalou o historiador Sérgio Buarque de Holanda (1902-82), em seu *Raízes do Brasil*, de 1936. Para este, na história do Brasil há um explícito desprezo pelos portugueses e pela herança portuguesa na colonização do país, pois em geral considerando-os molengas e preguiçosos. Dando continuidade a essa “tradição”, os positivistas seriam intelectualmente “moleirões”, ou seja, frágeis. Segundo o historiador José Murilo de Carvalho, os ortodoxos foram considerados fanáticos religiosos pelo excesso de rituais simbólicos que praticavam e principalmente pela grande idolatria a musa de Augusto Comte, Clotilde de Vaux, que teria sido a responsável pela própria regeneração do francês, assim como também, pela regeneração moral da doutrina.⁴⁴ No entanto, insanos ou não, os positivistas tiveram papel atuante sobretudo no golpe republicano.

⁴⁰ SILVA, João C. da. “Pesquisa historiográfica em educação: o Apostolado Positivista do Brasil e a instrução pública no Brasil”. *Revista HISTEDBR On-line* [Grupo de Estudos e Pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil” Faculdade de Educação – UNICAMP], 2006. p. 1. Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Joao_Carlos_da_Silva_artigo.pdf

⁴¹ Cf. LACERDA, Gustavo B. “A ortodoxia da Igreja Positivista”. In: Seminário “Positivismo Ontem e Hoje”, realizado no dia 10 de novembro de 2014 na Fundação Casa de Rui Barbosa. Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com.br/2014/11/roteiro-da-exposicao-ortodoxia-da.html>

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ CARVALHO, José M. *A formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.



Referências Bibliográficas

- ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil - Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ARNAUD, Pierre. *Politique de Auguste Comte*. Paris: Colins, 1965.
- ASSUMPÇÃO, Maurício Torres. *A história do Brasil nas ruas de Paris*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014. <https://books.google.com.br/books?id=nfxbBAAAQBAJ&pg=PT90&lpg=PT90&dq=templo+positivista+de+paris+Clotilde+de+Vaux&source=bl&ots=nXbKKUcL-q&sig=cVrgvm-1coB3Ds2M7OKsfMsoDe4&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEWj8g5S6l-DNAhWFDJAKHaCDD1wQ6AEIRDAK#v=onepage&q=templo%20positivista%20de%20paris%20Clotilde%20de%20Vaux&f=false>
- BENOIT, Lelita O. *Auguste Comte: o fundador da sociologia ou física social*. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2011/01/auguste-comte/>
- CARVALHO, José M. *A formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. VI, Paris, 1869.
- CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil 1850-1888*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- ENGELS, Friedrich. “Do socialismo utópico ao socialismo científico”. 1892. Disponível em: <http://pcb.org.br/portal/docs/dosocialismoutopico.pdf>
- KOHAN, Néstor. “O marxismo revolucionário na história do socialismo”. [Adaptado do texto de “Aproximações ao Marxismo: uma introdução possível”]. Disponível em: <http://pcb.org.br/portal/docs1/texto2.pdf>
- LEAL, Elisabete da Costa. “O Calendário Republicano e a Festa Cívica do Descobrimento do Brasil em 1890: versões de história e militância positivista” *HISTÓRIA*, SÃO PAULO, v. 25, n. 2, 64-93, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n2/03.pdf>
- LACERDA, Gustavo B. “A ortodoxia da Igreja Positivista”, *In*: Seminário “Positivismo Ontem e Hoje”, realizado no dia 10 de novembro de 2014 na Fundação Casa de Rui Barbosa-Rio de Janeiro. Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com.br/2014/11/roteiro-da-exposicao-ortodoxia-da.html>
- LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. Brasília: Ed. Senado Federal, 2009.
- LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*. Marxismo e Positivismo na sociologia do conhecimento. 5 ed. São Paulo: Cortez, 1964.
- MAESTRI, Mário. *A Guerra no Papel: história e historiografia da guerra do Paraguai (1864-70)*. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2013.
- MAESTRI, Mário. “Os Positivistas Ortodoxos e a Guerra do Paraguai”. *Revista Brasileira de História Militar*. Rio de Janeiro. Ano II, n. 04, abril de 2011.
- MELLO, Rafael R. P. B. de. “O Apostolado Positivista e a primeira constituição da república no Brasil” Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308581256_ARQUIVO_O_Apostolado_Positivista_do_Brasil_e_a_primeira_constituio_republicana.pdf
- MORAES FILHO, Evaristo de. *Augusto Comte e o pensamento sociológico contemporâneo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1957.
- MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2004..
- PASCALINE, Gentil. *Augusto Comte/Caroline Massin: Correspondance inédite (1831-1851)*. Paris: L’ Harmattan, 2006.
- PEZAT, Paulo Ricardo. *Auguste Comte e os fetichistas: estudos sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil*,



o Partido Republicano Rio-Grandense e a política indigenista da República Velha. Dissertação de Mestrado em História – UFRGS, 1997.

RIO, João do [pseudônimo] [BARRETO, João Paulo Coelho]. *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguiar: 1976. [1. ed. 1906] [Compilação de reportagens do autor publicadas na *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, entre janeiro e março de 1904]

ROCHA, José Lourenço. *A Educação Matemática na visão de Augusto Comte*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Doutorado em Educação, 2006. Disponível em: http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9403/9403_4.PDF.

SIMON, Saint. *Mémoire sur la Science de l'Homme*. 1813, Oeuvres (inst. Par Infantin). Paris: Dentu Éditeur, 1876.

SILVA, João C. da. *O amor por princípio, a ordem por base, o progresso por fim: as propostas do apostolado positivista para a educação brasileira (1870-1930)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008. (tese de doutorado) Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000436734&fd=y>.

SILVA, João C. da. “Pesquisa historiográfica em educação: o Apostolado Positivista do Brasil e a instrução pública no Brasil”. *Revista HISTEDBR On-line* [Grupo de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil" Faculdade de Educação – UNICAMP], 2006. p. 1. Disponível em:

http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Joao_Carlos_da_Silva_artigo.pdf

SILVA, João Carlos. “Miguel Lemos” [verbetes] disponível em:

http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_b_miguel_lemos.htm

SÍTIO DO PANTHEON DE PARIS. <http://www.pantheonparis.com/history>

TORRES, João Camilo de Oliveira. *O positivismo no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1957.



**DOIS DISCURSOS, UM PERSONAGEM:
UMA ANÁLISE DAS NARRATIVAS DOS HISTORIADORES ARGENTINOS
RICARDO LEVENE E GUILLERMO FURLONG SJ SOBRE A TRAJETÓRIA DE MARIANO MORENO**

Mariana Schossler¹

Resumo: Este trabalho visa problematizar dois textos escritos sobre um dos principais líderes da Revolução de Maio (1810) argentina, Mariano Moreno. Em 1920, o historiador Ricardo Levene (1885-1959), em sua obra *Ensayo Histórico sobre la Revolución de Mayo e Mariano Moreno*, dissertou sobre diversos aspectos relacionados ao movimento. Posteriormente, em 1960, Guillermo Furlong (1989-1974), historiador e membro da Companhia de Jesus, disserta sobre outro líder revolucionário, Cornelio Saavedra e utiliza-se da trajetória de Moreno como um anti-exemplo à desejável tendência conservadora de seu biografado. Considero importante analisar ambas as narrativas, no sentido de compreender as dualidades presentes nos seus discursos sobre um mesmo personagem pensando, também, os debates da historiografia leiga argentina da primeira metade do século XX, bem como as especificidades da formação jesuítica e do papel da escrita dentro da Ordem.

Palavras-chave: Ricardo Levene; Guillermo Furlong SJ; Mariano Moreno; Historiografia; Trajetória.

Two discourses, one character: an analysis of the narratives of Argentine historians Ricardo Levene and Guillermo Furlong SJ on the trajectory of Mariano Moreno

Abstract: This paper aims to problematize two written texts about one of the main leaders of the May Revolution (1810) in Argentina, Mariano Moreno. In 1920, the historian Ricardo Levene (1885-1959), in his *Ensayo Histórico sobre la Revolución de Mayo y Mariano Moreno*, spoke on several aspects related to the movement. Later in 1960, Guillermo Furlong (1989-1974), historian and member of the Society of Jesus, lectured on another revolutionary leader, Cornelio Saavedra and uses Moreno's trajectory as an anti-example to the desirable conservative tendency of his biography. I consider it important to analyze both narratives in order to understand the dualities present in their speeches about the same character, also thinking about the debates of Argentine lay historiography of the first half of the twentieth century, as well as the specificities of the Jesuit formation and the role of writing Within the Order.

Keywords: Ricardo Levene; Guillermo Furlong SJ; Mariano Moreno; Historiography; Trajectory

Este trabalho visa problematizar dois textos escritos sobre Mariano Moreno, um dos principais líderes da Revolução de Maio argentina². Sendo ele um dos representantes do pensamento ilustrado na região do Rio da Prata

¹ Graduada em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS (2013), Mestre em História pela mesma Universidade (2016) e Doutoranda em História, também pela mesma Universidade. Bolsista PROSUP/CAPES.

² O cerne daquilo que conhecemos como Revolução de Maio dá-se entre os dias 22 a 25 de maio de 1810, embora seja preciso recuar até alguns dias antes para compreender os principais acontecimentos. Entre os dias 18 e 20 de maio, ao receber a notícia de que a Espanha havia caído nas mãos do exército francês, os colonos bonaerenses exigiram ao Vice-rei um Cabildo Abierto com o objetivo de discutir as decisões a serem tomadas a partir de então. “El 22 de mayo se celebró un Cabildo Abierto, en el cual se manifestaron diversas posturas respecto de la autoridad del virrey, y si éste debería permanecer en el cargo. Saavedra mantuvo silencio mientras esperaba su turno para hablar. Los oradores más importantes fueron el obispo Benito Lué y Riega, Juan José

da primeira década do século XIX, em contraposição à tendência conservadora, os discursos sobre sua trajetória foram marcados tanto pela defesa apaixonada de seu posicionamento político quanto pelo total rechaço de suas ideias, tidas como “exaltadas” e pouco práticas.

Em 1920, o historiador Ricardo Levene (1885-1959)³, em sua obra *Ensayo Histórico sobre la Revolución de Mayo e Mariano Moreno*, dissertou, a partir da trajetória do líder, sobre diversos aspectos relacionados ao movimento. Posteriormente, em 1960, Guillermo Furlong (1989-1974)⁴, historiador e membro da Companhia de

Castelli, Ruiz Huidobro, Manuel Genaro Villota, Juan José Paso y Juan Nepomuceno de Sola. Saavedra fue el último a tomar la palabra, proponiendo que el mando se delegase en el cabildo hasta la formación de una junta de gobierno, en el modo y forma que el cabildo estimara conveniente. Insistió en que ya no quedaban dudas ‘de que el pueblo es el que confiere autoridad o mando’. La posición de Castelli se unió a la suya, y fue la que se impuso con 87 votos.” (JIMÉNEZ CALLE, 2009, p. 14). A sessão do Cabildo transcorreu até a madrugada do dia 23 de maio. No dia 24, foi apresentada uma proposta para a formação da Junta que tinha como presidente o Vice-rei Cisneros. Embora a proposta tenha sido aceita num primeiro momento, na noite do mesmo dia Saavedra e Castelli, então membros dessa primeira formação da Junta, apresentaram suas renúncias exigindo a total deposição do Vice-rei e a formação de um novo corpo governativo sem a presença do mesmo. Neste sentido, no dia 25 de maio apresentou-se uma nova formação para a Junta, que tinha como presidente Cornelio Saavedra. Embora este tenha sido apenas o início do processo independentista no Rio da Prata – que terá, ainda um longo caminho até a efetiva independência das antigas colônias – o período compreendido entre os dias 22 e 25 de maio de 1810 é considerado o momento fundante da nação, por conta da formação do primeiro governo que não reconhecia a autoridade espanhola sobre a região, mesmo que a Junta tenha jurado fidelidade a Fernando VII como recurso de legitimação.

³ Levene defendeu sua tese junto à Facultad de Derecho y Ciencias Sociales da Universidad de Buenos Aires (UBA) em 1905. A partir disso, sua atividade profissional girou em torno da investigação histórica e da docência, iniciada em 1911, nas disciplinas de História, Sociologia e Direito nos níveis primário, secundário e universitário. Como professor, atuou junto à UBA e em La Plata. A atuação de Levene como professor se solidificou quando do seu ingresso junto a instituições de cunho historiográfico e o exercício de cargos importantes junto às mesmas. O historiador ingressou em 1914, com 29 anos, na Junta de Historia y Numismática, na qual exerceu cargos de secretário, vice-presidente e presidente. Foi sob seu comando que, em 1938, a instituição foi reconhecida oficialmente e denominada Academia Nacional de la Historia Argentina (ANH). Como historiador, Levene procurou seguir uma linha de trabalho bastante específica. Segundo Escudero (2010), o historiador procurou construir uma tradição historiográfica que se queria herdeira de Bartolomé Mitre e que pretendia que fosse continuada por seus discípulos. Como homem público, Levene teria procurado seguir um perfil “apolítico”, não aceitando cargos públicos e se mantendo à margem durante o governo peronista. Entretanto, pode-se questionar se Levene teria realmente se conduzido de forma apolítica. Durante a década de 1930, com a restauração conservadora, o historiador argentino esteve próximo ao governo ao atuar como assessor em questões culturais e educacionais e, também, como conselheiro do presidente Agustín P. Justo. É importante considerar, também, que Levene procurou desenvolver a cultura histórica e patriótica argentina com a colaboração do Estado. O historiador procurava realizar um trabalho bastante próximo àquele feito por Ernest Lavisse na França, tentando construir uma história nacional unificadora, sem demonstrar as fissuras da nação argentina. “Con tal cúmulo de actuaciones profesionales e institucionales, al llegar el decisivo año 1945, y transcurrida la década del treinta, Ricardo Levene no sólo estaba en la cumbre de su carrera profesional y desempeñaba múltiples cargos en diferentes instituciones, sino que ocupaba, sin duda, un lugar relevante en el mundo cultural e historiográfico argentino. A pesar de la crisis institucional provocada por el Golpe de Estado de 1930 y las incertidumbres políticas e ideológicas del período 1930-1945, el ascenso institucional de Levene no conoció. Muy por el contrario, su carrera se afianzó y el historiador intervino desde y en el Estado en tanto mentor decisivo.” (ESCUADERO, 2010, p. 56-57). Entre suas principais obras estão *Introducción a la historia del derecho indiano* (1924), *Lecciones de historia argentina* (1924) y, sobre todo, *Historia del derecho argentino* (1945).

⁴ Furlong era filho de imigrantes irlandeses e ingressou na Companhia de Jesus aos 13 anos de idade, em 1903. Em meados de 1905, foi enviado por seus Superiores à Espanha para dar continuidade a sua formação. Após estudar por um ano em Gandía, o jesuíta argentino dirigiu-se ao antigo mosteiro de Veruela, na província de Aragão. Lá, ao mesmo tempo em que lia e estudava os autores clássicos, Furlong passou a ter algumas lições de metodologia⁴ e paleografia (GEOGHEGAN, 1979; MAYOCHI, 2009). Em 1910, iniciou seus estudos de Filosofia, desta vez, em Tolosa e, um ano mais tarde, foi enviado aos Estados Unidos, para o Woodstock College, anexo à Universidade de Georgetown, onde, em 1913, obteve seu PhD, e teve a oportunidade de entrar em contato com a escrita de biografias como a *Life of Samuel Johnson* (1787), de James Boswell, o que pode ter despertado seu interesse posterior pelo gênero (PADILLA, 1979, 73). Em meados de 1913, Guillermo Furlong retornou à Argentina. No mesmo ano, o jesuíta argentino iniciou suas funções como historiador da Companhia de Jesus. Segundo Geoghegan (1979), Furlong passou a frequentar o *Archivo General de la Nación*, o *Museo Mitre* e algumas bibliotecas privadas (Geoghegan, 1979; Mayoichi, 2009). Em 1920, Furlong retornou à Espanha, para a conclusão dos seus estudos de Teologia, tendo sido enviado ao Colegio

Jesus, disserta sobre outro líder revolucionário, Cornelio Saavedra e, num registro biográfico que se apoia na *Historia Magistra Vitae* e na exemplaridade do indivíduo, utiliza-se da trajetória de Moreno como um anti-exemplo à desejável tendência conservadora de seu biografado.

Dois historiadores, um religioso, outro leigo; um mesmo personagem, mas duas narrativas diferentes sobre sua atuação. Assim, considero importante analisar ambas as narrativas, no sentido de compreender as dualidades presentes nos seus discursos sobre um mesmo personagem pensando, também, os debates da historiografia leiga argentina da primeira metade do século XX.

Chama-me a atenção, em primeiro lugar, o fato de que a trajetória e a atuação de Mariano Moreno fazem com que se constitua em personagem único entre os demais líderes revolucionários. Era formado em Direito pela Universidade de Charcas, e teve seu pensamento bastante influenciado por ideias ilustradas. Moreno possuía um posicionamento político muito bem definido, influenciado, em alguns aspectos, pelo Iluminismo europeu do século XVIII, e tendo como modelo a Revolução Francesa. Seu contato com soldados ingleses durante as invasões destes ao Rio da Prata entre os anos de 1806 e 1807 fizeram, também, com que tivesse contato com a ideia do livre-comércio. A partir disso, Moreno torna-se um dos representantes do pensamento liberal de inícios do século XIX, sendo considerado, até os dias de hoje, um dos principais pensadores da questão independentista no Rio da Prata do início do século XIX (SHUMWAY, 2009; GAUT VEL HARTMAN, 2010).

Em 1805, assumiu cargos na Audiência e no Cabildo de Buenos Aires. Dada sua formação acadêmica, atuou também como advogado e no auxílio a indivíduos que o procuravam para a redação de documentos, utilizados para os mais diversos fins. Moreno deixou diversos escritos, dentre eles, a *Representación de los Hacendados* (1809), no qual condensa parte dos ideais políticos dos diversos grupos que lutavam pelo poder no período. Eleito secretário da Primeira Junta, teria exprimido sua concepção de governo para a nova nação em seu documento intitulado *Plan de Operaciones* (1810). Segundo Gaut vel Hartman (2010), Moreno procurava estabelecer as bases para uma revolução profunda das estruturas políticas do Vice-reino do Rio da Prata, o que levaria em consideração não apenas a remoção das autoridades coloniais dos postos mais altos do governo, mas, também, a obtenção da independência e a escrita de uma Constituição. Faleceu em 1811, durante uma viagem à Grã-Bretanha, onde deveria atuar como embaixador. Embora tenha tido uma curta atuação após a Revolução de Maio, por conta de seu falecimento prematuro, os escritos de Moreno (ou a ele atribuídos) chamam a atenção pela complexidade das informações neles inseridas.

Para além do grande ênfase dada aos escritos de Moreno, o que o diferencia dos demais revolucionários é o fato de que não atuou durante a guerra de independência, como fizeram outros personagens, como Manuel Beltrano, que estudou Direito na Espanha, onde acompanhou os acontecimentos da Revolução Francesa de 1789. Ao retornar

Máximo de Sarriá, em Barcelona. De acordo com Mayoichi (2009), já neste período, Furlong manifestava forte interesse na história da América platina do período colonial. Em 1924, após receber a ordenação sacerdotal, retornou à Argentina e a sua atuação como professor das disciplinas de Literatura castelhana, Apologética, História argentina, Instrução cívica e Inglês. Em 1929, publicou seu primeiro livro sobre temas históricos, intitulado *Glorias Santafesinas*, que versa sobre a história da Argentina colonial. A quantidade de documentos e informações que conseguiu reunir em suas visitas realizadas a arquivos e bibliotecas argentinas e europeias possibilitou também a escrita de diversos artigos, muitos deles publicados na revista *Estudios*, da Academia Literaria del Plata e da Universidad del Salvador, de Buenos Aires. Estes textos versaram, em sua maioria, sobre a história da Companhia de Jesus na América Meridional, sendo que, em vários deles, Furlong se aproximou do gênero biográfico.

à Argentina, foi nomeado secretário do Consulado de Buenos Aires. Participando da resistência contra a invasão inglesa de 1806, como capitão de milícias, foi um dos dirigentes da Revolução de Maio de 1810, compondo, também, a Junta de Governo que se formou em Buenos Aires no mesmo ano. Após fracasso militar frente aos exércitos metropolitanos vindos desde o Peru, foi destituído do comando das forças de guerra, sendo enviado em missão diplomática à Espanha para negociação da Independência. Antes de falecer, em meio à pobreza, ainda lutou por alguns anos frente às milícias revolucionárias (RUIZA, 2013). A imagem de Moreno fica, assim, associada à preparação da Revolução e às ideias que colocou no papel nos textos que escreveu ainda antes de 1810 e, posteriormente, como secretário da Primeira Junta.

Colocados estes aspectos, pode-se pensar na forma como Ricardo Levene e Guillermo Furlong procuraram refletir sobre a trajetória de Moreno em seus textos. Neste ponto, deve-se considerar que os textos de ambos os historiadores foram escritos a partir de procedimentos que se articulam a partir daquilo que Michel de Certeau (2011) denominou de *operação historiográfica*. Em sua obra intitulada *A escrita da História*, o autor argumenta que a *operação historiográfica* é composta por um *lugar social* do historiador, o qual, geralmente, está vinculado a instituições ou grupos, o que o condiciona a seguir determinadas regras de análise e publicação; uma *prática*, caracterizada pelo uso que faz dos documentos, desde sua seleção, até sua leitura e sua crítica, sendo esta existente ou não; uma *escrita*, ou seja, a composição de um determinado tipo de texto que estará vinculado ao *lugar social* e à *prática historiográfica*. Neste sentido, o foco do autor se dá na vinculação do historiador, o que permitiria ou proibiria determinados tipos de produção e abordagens.

No caso de Levene, as vinculações são importantes, principalmente, para a compreensão da escolha do personagem a ser biografado. Em primeiro lugar, deve-se considerar, como já afirmei no início deste texto, que Moreno possuía um posicionamento político muito bem definido, influenciado, em muitos aspectos, pelo Iluminismo europeu do século XVIII, e tendo como modelo a Revolução Francesa. A partir disso, Moreno torna-se um dos representantes do pensamento liberal latino-americano de inícios do século XIX.

Tais circunstâncias são importantes para a compreensão das possíveis intenções de Levene ao evocar sua trajetória em 1920, quando a Argentina vivia um momento específico de sua história, denominado por Félix Luna (2010), de “los años de prosperidad”, já que, desde finais do século XIX e nas primeiras décadas do XX, o país viu a ascensão da política e economia liberais, predomínio rompido apenas com o golpe de Estado de Uruburu, em 1930. É durante estes anos de prosperidade, também, que surge uma das principais correntes historiográficas argentinas da primeira metade do século XX, a qual alguns críticos denominaram em tom pejorativo *historiografía liberal*, e que ficou conhecida como Nueva Escuela Histórica (NEH). Embora não fosse um grupo homogêneo, os historiadores “filiaados” à NEH tinham seu ponto de união no “[...] hecho de haber nacido entre 1885 y 1889 en el seno de familias aluviales y por ello sin vínculos con el pasado que aspiraban a estudiar, su paso por la Facultad de Derecho, así como cierta sociabilidad político-académica” (DEVOTO; PAGANO, 2009, p. 140).

As ideias vigentes na Argentina, entre o final do século XIX e início do XX, e as discussões historiográficas motivadas pelo Centenário de Maio, em 1910, ajudaram a moldar a historiografia construída por esta corrente. A NEH se destacava, em primeiro lugar, por sua vinculação tanto com universidades, onde seus membros atuavam como professores, quanto com instituições leigas que valorizavam o conhecimento histórico, como o *Instituto Ravigani* e a *Academia Nacional de la Historia*. E, em segundo lugar, pela campanha de profissionalização da

disciplina histórica, o que explica as reivindicações para que somente historiadores, com a devida formação acadêmica, ocupassem postos de ensino e de pesquisa.

Os membros da NEH buscavam suas principais referências teórico-metodológicas em autores como Rafael Altamira, Xenopol, Langlois e Seignobos, e Bernheim, cujas obras tinham como principal característica o rigor metodológico e a crítica às fontes. Além disso, observa-se que os historiadores da NEH buscavam realizar as discussões acerca dos conteúdos e resultados de suas obras, corroborando ou rechaçando hipóteses, não apenas no ambiente institucional ao qual estavam vinculados, mas, também, e principalmente, através das “redes de crítica”.⁵

Los nuevos historiadores se expresaron e fueron reseñados acorde con el funcionamiento de las “redes de la crítica”, que – a diferencia de la práctica decimonómica – se instituía ahora como producto de un saber objetivo o “científico”; de allí que sus sedes institucionales más identificables fueron los círculos del aparato académico, revistas especializadas y libros, que en general no excedían los acotados ámbitos intelectuales. [...] Ciertamente la actividad crítica desempeñó diversas funciones acorde con el particular status de quien la ejerciera: el disciplinamiento de los “consagrados” sobre los recién llegados y el intento de éstos por legitimarse y adquirir notoriedad a través de aquélla. (DEVOTO; PAGANO, 2009, p. 150).

Entre os principais nomes filiados à NEH, destacamos Emilio Ravignani, Ricardo Levene, Diego Luis Molinari, Rómulo Carbia e José Torre Revello, entre outros. Dentre estes, chamam a atenção os casos particulares de Ravignani e Levene, não apenas por suas trajetórias, mas, principalmente, pelas instituições às quais estavam filiados e dirigiam, para além do âmbito universitário, sendo elas o *Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad de Buenos Aires* (IIH), posteriormente denominado *Instituto Ravignani*, e a *Junta de História y Numismática* (JHN), que foi renomeada como *Academia Nacional de la Historia* (ANH). Flertando com a história oficial e estando muito próxima do Estado, a ANH reuniu muitos dos membros da NEH, e teve forte atuação, inclusive com a publicação de livros didáticos, assessoramento de comissões ou outros empreendimentos de cunho histórico. E, mesmo com os sucessivos golpes de Estado de décadas posteriores, a Academia conseguiu manter seu *status* e sua proximidade com os diferentes governos.

Levando-se em consideração o contexto de emergência do liberalismo, bem como a principal corrente historiográfica do período, pode-se pressupor que havia interesse por parte de Ricardo Levene de reabilitar Mariano Moreno por conta exatamente de sua inclinação ideológica liberal em detrimento do conservadorismo apresentado por outros personagens.

Embora a obra refira-se, também, à Revolução de Maio – principalmente a seus aspectos sociais e econômicos –, a trajetória de Moreno encontra-se diluída no texto, que possui dois tomos, com cerca de 600 páginas cada. É notório que tal estratégia narrativa possuía um objetivo muito bem definido, exposto já no prefácio intitulado *Una palabra*:

⁵ Essas “redes de crítica” auxiliam na reconstituição do ambiente intelectual a partir das discussões suscitadas pela publicação de uma determinada obra, uma vez que resenhas e críticas apontam tanto para concordância, quanto para os rechaços das ideias por ela divulgadas.

Obrero de un programa colectivo de construcción del pasado argentino, este libro es fruto de pacientes investigaciones realizadas en nuestros archivos. No es sino un ensayo, como dice lealmente su título. Las fundadas observaciones que se formulen y nuevas pruebas documentales que se publiquen, podrán rectificar o integrar la visión de la escena y de los hombres de un momento de nuestra historia, que el autor ha contemplado. (LEVENE, 1920, p. VII, grifos meus).

No trecho acima, Levene assume a intenção de construção de um passado para a Argentina. Acredito que a maior intenção do autor seja apontar Moreno como um dos representantes do pensamento liberal latino-americano de inícios do século XIX.

Esta inflexão fica mais clara se analisarmos o texto como um todo. Levene, ainda no início do primeiro tomo, aponta que no final do século XVIII e inícios do XIX, diversos fatores contribuíram para a preparação do clima intelectual que fomentou o movimento independentista, entre eles “la filtración cada vez más penetrante de la filosofía y economía liberal”, bem como “la irradiación contagiosa de la independencia de las colonias de la América del Norte” e “las nuevas ideas que la Revolución francesa había esparcido por el mundo fueron asimiladas con rapidez y se incorporaron a la vida orgánica de la naciente sociedad”. Por fim, cita “la activa y nueva política inglesa en la América española, la creciente entrada de extranjeros, fomentada especialmente por la legislación sobre comercio libre de negros, aceleraron el desenvolvimiento social que se venía cumpliendo en el imperio indiano” (LEVENE, 1920, TOMO I, p. 18-19).

Nas páginas seguintes de seu estudo, Levene vai agregando novas informações sobre a formação de Moreno, bem como das ideias por ele proferidas em seus primeiros escritos. Ao falar sobre as leituras feitas pelo líder revolucionário enquanto cursava a Universidade de Chuquisaca, comenta: “En uno de los más conspicuos representantes de la generación revolucionaria del Plata, Mariano Moreno, acaso han tenido tanta significación política las lecturas y comentarios del *Contrato social* de Rousseau, como de la *Política indiana* de Solórzano” (LEVENE, 1920, TOMO I, p. 39). Mais adiante, analisa a *Disertación jurídica sobre el servicio personal de los indios en general y sobre el particular de Yanaconas y Mitarios* (1802), escrita por Moreno para um de seus exames do curso. O historiador aponta que o texto inicia com uma defesa da liberdade dos indígenas, que se torna, aos poucos, um estudo sobre a condição do índio na América, focando os casos das populações de Yanaconas e Mitas. Levene termina a análise do texto com a seguinte afirmação: “De más carácter jurídico que histórico y de más valor político que jurídico, la *Disertación* doctoral de Mariano Moreno es como su profesión de fe. Vibran en estas páginas de adolescente las pasiones dominantes de su vida: la justicia y la libertad. Así iniciaba su vida pública confesando sus ideas liberales y su amor por los humildes” (LEVENE, 1920, TOMO I, p. 86).

As diversas referências às ideias das revoluções na França e na América do Norte, bem como as citações do conceito de liberalismo e das ideias de liberdade e justiça contribuem para formar a imagem de um Moreno que o autor quer ilustrado, preocupado com questões sociais e, ainda, liberal. Talvez a chave para o sucesso desta representação seja a repetição destas características intelectuais do revolucionário ao longo do texto, reforçando, ao longo de quase setenta páginas, a importância destes conceitos na trajetória do personagem. Este afincado de Levene em corroborar sua tese aponta para uma necessidade do momento histórico vivido pela Argentina, já mencionado anteriormente, no qual nasceu, cresceu e tornou-se historiador, onde poderia ser útil, para legitimar o presente, apontar o sucesso dos ideais da Ilustração e do liberalismo já desde a época revolucionária.

Na sequência, Levene passa a dissertar sobre as causas do movimento e, também, sobre a própria Revolução de Maio, utilizando-se de longas páginas para comentar, de forma bastante detalhada, todos os passos seguidos pelos revolucionários. Note-se, entretanto, que, já no segundo tomo da obra, o historiador atribui a Moreno o papel de espectador em alguns dos acontecimentos, embora atribua a este personagem outro papel no processo que, para o autor, parece ainda mais importante:

Fué un espectador simplemente, pero sus miras de hombre superior debieron desplegarse desde el 22 de mayo, para abarcar la vastedad del cuadro. Y cuando por el imperio de las circunstancias pasó a ocupar un cargo de responsabilidad, llenó el vacío señalado, mezclándose con la multitud, pero no en el medio, sino a su frente; fué el *director espiritual de la revolución*. (LEVENE, 1920, TOMO II, p. 70-71, grifos meus).

Tomando Moreno como *director espiritual*, Levene leva seu leitor a considerar o revolucionário como o pensador da Revolução, aquele a quem se atribuíram as diretrizes intelectuais dos feitos dos homens tidos como próceres de Maio. Tal inflexão é importante, já que, dada a prematura morte de Moreno, este não pôde participar, como militar, da guerra de independência iniciada, atuação esta que logrou honras para indivíduos como Manuel Belgrano e José de San Martín. Atribuir um papel tão relevante ao personagem estudado, em detrimento de outras possibilidades, faz com que Levene possa inscrever seu personagem no panteão dos revolucionários que merecem ser lembrados pela nação argentina.

Antes de iniciar a análise do texto de Furlong, gostaria de abordar ainda uma questão que considero importante para a construção de memória (CATROGA, 2001; CANDAU, 2012) realizada por Levene. O fato de que a biografia de Moreno está diluída ao longo do texto do *Ensayo* (1920) abre espaço privilegiado de análise dos documentos escritos pelo próprio biografado, um dos poucos revolucionários do período que contou com uma efetiva produção de textos que traziam no seu conteúdo um projeto de construção para o Estado argentino. Seus escritos são associados à Ilustração, principalmente por conta das ideias neles contidas e das associações, já vistas anteriormente, às leituras de autores como Rousseau. Por outro lado, e justamente por tais associações, Levene procura nos escritos e no pensamento de Moreno o pensamento liberal que, segundo o autor, teria guiado a Revolução de Maio. Talvez o principal problema da obra de Levene resida no fato de que o autor dá grande importância à figura e ao pensamento de Moreno como construtor de um projeto de revolução, que acaba por ignorar as demais forças políticas atuantes no momento, muitas das quais ou não queriam uma efetiva independência, ou procuravam garantir a manutenção do *status quo*.

Esta crítica leva ainda a outra percepção sobre o uso que Levene faz dos documentos por ele utilizados para a reconstituição da Revolução. Como secretário da primeira Junta de Governo, Moreno produziu grande quantidade de documentos que, por conta do cargo que ocupava, levavam sua assinatura. Penso que a indicação de Moreno para este cargo tenha se dado justamente por conta da experiência que este adquiriu durante sua atuação como advogado, quando, como assinalado anteriormente, auxiliava alguns civis na escrita de documentos necessários para questões particulares. Ao mesmo tempo, por ser advogado, evidentemente dominava questões legais.

Neste sentido, é exatamente o fato de os documentos da Junta serem assinados por Moreno o que pode ter provocado uma confusão (intencional ou não) por parte de Levene, pelo fato de que, ao encontrar a assinatura de

Moreno nos documentos, o historiador atribua a *autoria* do mesmo ao revolucionário, embora o *conteúdo* possa ser (e provavelmente é) de construção coletiva, com a participação dos demais membros da Junta. É importante notar que, à época, a noção de autoria não era a mesma que temos atualmente e poderia haver uma grande diferença entre ser *autor* ou *redator* de um texto. Para Roger Chartier (2010, p. 16)

[...] supõe-se uma relação originária e indestrutível entre a obra e seu autor. Ora, uma ligação como essa não é universal nem imediata, pois, se todos os textos foram realmente escritos ou pronunciados por alguém, nem por isso todos são atribuídos ao nome de uma pessoa. O reconhecimento desse fato justificava a pergunta feita por Foucault em 1969 e retomada em *A Ordem do discurso*: ‘o que é um autor?’. Sua resposta, que considera o autor como um dos dispositivos para pôr ordem na preocupante proliferação dos discursos, não esgota, ao que me parece, a força heurística da interrogação, a qual nos obriga a abandonar a tentação de, implícita e indevidamente, considerar como universais categorias cuja formação ou uso são historicamente bastante variáveis.

A relação entre autoria de um discurso e a colocação deste em formato escrito, seja manuscrito ou impresso, é mais complexa do que parece. O fato de que o texto conte com a assinatura apenas de Mariano Moreno não garante que este tenha sido o único autor do texto, que pode ter sido elaborado em grupo e que pode ter sofrido uma série de adições e modificações à medida que foi sendo copiado.

As polêmicas envolvendo a utilização de nomes de autores para a publicação de obras que nem sempre podem ser atribuídas a estes não é algo novo na história do livro, e depende, também, da noção de autoria presente em uma comunidade em determinada época. Em alguns momentos, na Europa do Antigo Regime, havia privilégios para os livreiros e a impressão de obras, mas nenhuma legislação que tratasse mais detidamente da figura do autor e da atribuição de textos ao um nome.

[...] sendo assim, como entender as polêmicas a respeito das continuações apócrifas (como a de *Dom Quixote* pelo malvado Avellaneda) ou as queixas contra as usurpações da identidade de autores famosos a fim de facilitar a venda de obras escritas por outros (aquilo de que Lope de Vega se lastima quando vê seu nome utilizado por editores que publicam *comedias* que não são de sua autoria, e que ele julga detestáveis), ou ainda as condenações por furtos de textos, peças teatrais ou sermões, apoiados nas técnicas da memória e, ao menos na Inglaterra, em um ou outro dos métodos estenográficos difundidos desde o fim do século XVI? (CHARTIER, 2010, p. 17).

Levando-se em consideração o aporte de Chartier (2010), pode-se perceber a relação entre a autoria de um texto *versus* o ato de redigir o mesmo, já que a redação pressupõe a intervenção de mais pessoas. Deve-se atentar, ainda, para o fato de que, como Junta de governo, outros indivíduos, como Cornelio Saavedra, presidente da mesma, poderiam ter, por conta de seu cargo, um maior poder de mando do que o secretário do órgão.

A confusão de Levene em relação à autoria dos documentos pode ser exemplificada com duas passagens da obra. Ao falar sobre informes da Junta, Levene (1920, TOMO II, p. 145, grifos meus) comenta que “La circular de Moreno dirigida a todas las autoridades, es extensa [...]”. Entretanto, no parágrafo anterior, ao comentar o conteúdo do mesmo documento, aponta: “*El gobierno de Buenos Aires [...] redactó dos notas en la misma fecha del 27 de junio, una general para todos los gobernadores y cabildos, cuyo original es de puño y letra de Moreno, y otra*

especial, dirigida a Gutiérrez de la Concha, que *no fué redactada por el secretario de la Junta*” (LEVENE, 1920, TOMO II, p. 145, grifos meus). Neste sentido, mesmo reconhecendo que o governo de Buenos Aires, ou seja, a Junta em seu caráter coletivo, redigiu o documento, sendo que o texto foi colocado no papel por Moreno, aponta, no parágrafo seguinte, a autoria do seu biografado.

Acredito que o fato de atribuir a autoria dos documentos a Moreno ao invés da Junta como um todo faz com que o personagem se sobressaia, na narrativa de Levene, aos demais revolucionários. Isto faz, também, com que a imagem positiva que o historiador argentino já vinha construindo em seu texto se solidifique, comprovando, ainda a tese de que Moreno seria o principal pensador do movimento de Maio.

Por outro lado, Guillermo Furlong SJ preocupa-se com questões bastante diferentes. Em primeiro lugar, deve-se considerar que o texto que analiso aqui, intitulado *Cornelio de Saavedra* (1960), é uma biografia de outro revolucionário, Cornelio Saavedra⁶, foi utilizado como conferência proferida a convite a Agrupación Celeste y Blanca e, também, publicado na revista *Estudios*, em uma edição especial em comemoração ao sesquicentenário da Revolução de Maio. Aliás, é importante assinalar que, se o período no qual Levene escreveu tinha como marca a prosperidade e a ascensão do liberalismo, a segunda metade da década de 1950 e os anos seguintes podem ser definidos como um momento de grande instabilidade.

O final da década de 1950 na Argentina é compreendido pela historiografia mais recente como um período bastante instável sob o ponto de vista político. Com a queda do governo de Perón, os militares acabaram tomando o poder, dando início a um período de transição entre a ditadura e a democracia. Grupos pró e anti Perón⁷ lutavam pelo poder. Em 1958, assumiu o poder o presidente Arturo Frondizi⁸, momento em que foi iniciada a organização das comemorações que viriam a se realizar em 1960.

O novo presidente teve de fazer frente aos problemas provocados pelos diferentes grupos que lutavam pelo poder na Argentina, como os próprios militares, peronistas e antiperonistas, além de uma grande crise econômica e social. Todavia, as propostas desenvolvimentistas de Frondizi, direcionadas, principalmente para a indústria, motivaram o vislumbre de um futuro otimista por parte da população e o apoio de grupos de intelectuais. Entretanto, medidas posteriores como “la ley que ponía en pie de igualdad a la enseñanza pública y privada, la tardanza en cumplir con los compromisos para levantar la proscripción del peronismo, la represión ejercida ante los reclamos sociales, la inflación” (PAREDES, 2010, s/p), causaram grande descontentamento entre os argentinos. Em meio a esta instabilidade, transcorreram as comemorações do sesquicentenário da Revolução de Maio, através de uma série de atos públicos, desfiles das Forças Armadas, publicações como as que compõem a *Biblioteca de Mayo*⁹.

⁶ Cornelio Saavedra (1761-1829): Militar e político argentino que presidiu a Primeira Junta de Governo, Saavedra iniciou sua carreira militar durante as invasões inglesas ao Rio da Prata. Sua adesão e participação decisivas na Revolução de Maio de 1810 foram recompensadas com sua nomeação para o cargo de Presidente da Primeira Junta, mas sua política conciliadora, afastada das ideias revolucionárias, acabou por suscitar denúncias de conspiração. Reintegrado ao cargo e às honras em 1818, regressou a Buenos Aires (após lutar no Alto Peru), sendo nomeado Chefe do Estado Maior do Exército. Em 1820, exilou-se em Montevidéu.

⁷ Sobre as lutas entre peronismo e antiperonismo ver os trabalhos de Ferrari, Ricci e Spinelli (2007).

⁸ Sobre o contexto das lutas pelo poder na Argentina no final da década de 1950, ver os trabalhos de Barco et all. (1983) e Torre e Riz (2002).

⁹ Uma das principais iniciativas que se destacam, à época, é uma coleção de obras lançada especificamente para as comemorações do sesquicentenário da Revolução, a *Biblioteca de Mayo*, que se constituía de diversos documentos referentes ao processo revolucionário, dentre eles memórias, autobiografias e textos literários. A coleção contava com uma tiragem de cinco mil exemplares de cada um dos vinte volumes que a compunha e tinha a finalidade didática e de imposição de uma memória, sendo de interesse, geralmente, para professores, alunos e aquelas pessoas interessadas na história de Maio. Entretanto, a

Segundo Spinelli (2010, p. 14-15, grifos meus), elas funcionaram como uma espécie de pausa para reflexão sobre o passado e o futuro argentinos:

La celebración de los 150 años de la Revolución de Mayo adquirió en la coyuntura de crisis política y social que se atravesaba el carácter de paréntesis, - efímero, pero paréntesis al fin-, en las disputas cotidianas, *una especie de búsqueda del símbolo de la unidad nacional en el rito patriótico, en el homenaje a los antepasados considerados los constructores de la Nación y en la historia compartida. Hubo un marcado respeto por el protocolo y reverencia hacia los valores republicanos en todos los actos públicos, del mismo modo que el reconocimiento a España como ‘madre patria’.*

É importante notar que, no caso do sesquicentenário de Maio, as comemorações foram organizadas pelo governo federal, a partir do decreto de lei nº 14.587, que definiu a criação de uma Comissão Executiva para a organização dos eventos, bem como o financiamento público para os mesmos.

Esta Comisión quedó integrada por personalidades de la ciencia, las letras y la historia. Su presidente era el ministro del Interior, Dr. Alfredo Vítolo y el vicepresidente 1º, el Dr. Roberto Etchepareborda; entre los directores se encontraban el profesor Ricardo Caillet Boisio, el doctor Bernardo Houssay¹¹ y el doctor Enrique Larreta¹². (PAREDES, 2010, s/p).

Em seu discurso de abertura das comemorações do sesquicentenário de Maio, Frondizi ressaltou que as festividades tinham a finalidade de fazer com que os argentinos relembassem o passado e seguissem os exemplos de conduta dos próceres da Revolução de Maio, como Saavedra e San Martín. Para o então presidente argentino, “El pensamiento de Mayo se hizo carne en el corazón de todo un pueblo, improvisó sus armas, exigió sacrificios a ricos y pobres y triunfó en praderas, ríos y montañas, muy lejos de esta Plaza Mayor”. Embora todo o povo bonaerense do início do século XIX tenha sido convocado para a luta, alguns homens se destacaram. Estes, por sua vez, teriam, a partir de suas ações e de seus testemunhos, deixado uma lição para a pátria: “Es que Saavedra, Moreno, Belgrano, San Martín y tantos otros poseen en su escala humana la dimensión de los héroes. Ganan batallas, organizan estados, publican libros. Ellos son los que responden victoriosamente a la adversidad, los que forjan el estilo y el perfil de la patria”. E esta lição, tão importante, deve guiar o futuro da nação rumo a um ideal comum, o de assegurar o futuro argentino. “La lección de grandeza que nos han legado los hombres de Mayo, sirve para iluminar

Biblioteca de Mayo pode ser considerada como uma “comemoração em papel”, pois o momento vivido pelo país não era favorável. Ao mesmo tempo, pode-se pensar a expressão *comemoração em papel* com outro sentido. Grande parte dos eventos organizados para a ocasião do sesquicentenário foram uma iniciativa governamental. Ao mesmo tempo, e talvez por isso, estas comemorações não tiveram o reflexo esperado na população argentina. Segundo Paredes (2010), a insegurança, a situação econômica e a coerção das autoridades para que as pessoas assistissem aos atos públicos fez com que grande parte dos argentinos considerasse o significado de tais comemorações quase nulo. Assim, o termo *comemorações em papel* pode se referir, também, a este sentimento da população em relação aos festejos que, ocorridos em um momento político bastante instável, não mobilizaram a população argentina da maneira como queriam as autoridades.

¹⁰ Historiador argentino, membro da Nueva Escuela Historica e presidente do IIH entre os anos de 1955 e 1973. Uma de suas principais obras é *Ensayo sobre el Río de la Plata y la Revolución Francesa* (1929). Caillet Bois ainda escreveu prólogos e foi revisor de diversas outras obras.

¹¹ Houssay (1887-1971) foi médico e, também, fisiologista, ganhador do primeiro Prêmio Nobel da América hispânica, em 1947.

¹² Larreta (1875-1961) foi um dos escritores expoentes do modernismo na narrativa de ficção. Era, também, professor de História Medieval no *Colegio Nacional de Buenos Aires*.

nuestra senda y templar nuestras voluntades. Sirve también para señalarnos el ideal común, acerca del cual no caben discrepancias: el afianzamiento definitivo de la nacionalidad” (FRONDIZI, 1960, p. 1-2).¹³

A posição assumida por Frondizi, à frente das comemorações do Sesquicentenário, aponta para a tentativa de transformar a Revolução de 1810 em um lugar de memória para a Argentina. Este esforço pode também ser observado do ponto de vista historiográfico, pois segundo Spinelli: “La celebración de estos hitos que se conciben como constitutivos de las sociedades históricamente se han prestado [...] a [...] la evocación respetuosa de un pasado que se enaltece [...]”. Neste sentido, há um esforço para caracterizar a Revolução de Maio como um passado glorioso para a nação, onde “[...] se evoca a Mayo como un pasado limpio y puro, depurado de conflictos, de flaquezas, de traiciones, para hacer, por contraste, el inventario de las frustraciones y las deudas para con ese legado de su presente inmediato” (SPINELLI, 2010, p. 14), fazendo desta um exemplo a ser seguido no futuro.

Note-se que organizações leigas como a *Academia Nacional de la Historia* e o *Instituto Ravignani* também participaram dos festejos, tanto através do incentivo a publicações e a eventos, como da realização do Terceiro Congresso Internacional de História da América, organizado pela ANH. Neste sentido, percebe-se que as comemorações do sesquicentenário de Maio foram resultado de uma iniciativa governamental e que envolveram diversos grupos da sociedade, principalmente, organizações como a ANH e o *Instituto Ravignani*.

O texto publicado por Furlong neste contexto possui cerca de vinte páginas e pode ser dividido em três partes. Na primeira parte do texto, Furlong procura descrever os acontecimentos desde a eleição de Saavedra a comandante do Regimento de Patrícios até a formação da primeira Junta de Governo. Através de longas passagens das *Memorias* (1829) escrita pelo biografado, o autor procura afirmar a importância do personagem para os acontecimentos de Maio, tanto como pensador do movimento quanto como realizador das manobras políticas necessárias à época. É interessante notar que, pelo fato do artigo fazer parte de um número especial da revista sobre a Revolução, Furlong não se preocupa em contextualizar nenhum dos acontecimentos que narra. Na segunda, Furlong analisa e comenta as divergências políticas entre Saavedra e Mariano Moreno, secretário da Primeira Junta, e um dos principais pensadores ilustrados do Vice-reino do Rio da Prata. Já na terceira parte, Furlong procura apresentar como calúnias as acusações dos adversários políticos de Saavedra, procedendo, assim, a uma defesa do biografado e lamentando sua retirada do poder e seu exílio.

Um dos mais evidentes recursos de exaltação da figura do personagem utilizados por Furlong é o de sempre atribuir o protagonismo da ação revolucionária a Saavedra. Isto fica evidente no próprio subtítulo da primeira seção do texto, *Saavedra, factor maximo de los acontecimientos de Mayo*, e também no seu primeiro parágrafo:

Esa gloria se la otorgó la naturaleza, y se la otorgó la historia, al hacer de él el caudillo máximo de los patriotas de 1810 y el Jefe de la Primera Junta provisional, y hoy, desaparecidas las pasiones de otrora, los argentinos hemos de reconocer en don Cornelio de Saavedra al caballero sin tacha, al ciudadano probo y generoso, al hombre cultísimo al

13 Ao evocar os próceres de Maio em seu discurso, Frondizi aponta para o fato de que suas condutas foram exemplares, não apenas para o processo independentista, mas, também, para a configuração daquilo que viria a ser denominado, posteriormente, de nação argentina. Neste sentido, parece indicar que as virtudes observadas nos próceres citados devem ser observadas pelos governantes argentinos para a condução da nação no momento das comemorações do sesquicentenário de Maio.

soldado tan denodado como valiente, al político cortado a la medida del prudente y sagaz Caton, al factor máximo de la Revolución de Mayo. (FURLONG, 1960, p. 212).

Para Furlong, Saavedra possuía as qualidades para o exercício de todos os cargos para os quais foi eleito. Estes elogios se repetem em algumas passagens do texto.¹⁴ Neste sentido, nos parece bastante provável que o historiador argentino tenha se apropriado – além da exemplaridade, já citada – de mais um dos aspectos das *Vidas* da Antiguidade¹⁵: o discurso sobre as virtudes do biografado. No texto de Furlong sobressaem-se os elogios às virtudes pessoais do personagem. Cavalheirismo, generosidade, valentia, entre outras características, são muito mais citadas – e valorizadas – do que habilidades inerentes a um comandante de milícias ou a um chefe de governo, como capacidade organizacional e diretiva e conhecimentos sobre política e economia, por exemplo.

O trecho do texto no qual a figura de Moreno tem mais evidência é o segundo, onde, após tecer diversos comentários sobre a exemplaridade da atuação de Saavedra, dá ênfase às divergências políticas entre Saavedra e Mariano Moreno. Mesmo considerando o segundo um dos mais importantes líderes de Maio, Furlong comenta que “Era, sin embargo, de un temperamento impulsivo, y era terco en sus opiniones y en los pocos meses de actuación al lado de Saavedra, creyó que éste era poco enérgico. Quería llegar al fin cuanto antes, sin etapas, contrariando así las leyes de la naturaleza, y las de la historia”. E, diferentemente de Saavedra, suas ações não seriam condizentes com suas ideias políticas: “El renunciar a su puesto en la Junta, por la incorporación de los diputados, y alejarse del país en un momento de los más trascendentales de nuestra historia, no dice bien de él” (FURLONG, 1960, p. 222).

Note-se, ainda, que as ideias políticas ilustradas de Moreno não eram bem recebidas naquele contexto. As elites bonaerenses e, principalmente, os líderes de Maio, estavam assustados com o posicionamento “exaltado” de Moreno, já que este preconizava mudanças e os primeiros, frutos da educação tradicional recebida naquela época, gostariam de manter o *status quo*, procurando apenas a mudança do governo da região do Rio da Prata:

El brillo de Moreno y su carácter arrebatado debían pesar y molestar si se quiere, a la mayoría de los graves y sesudos personajes de la Junta, con antecedentes tradicionales en el servicio público, recientes y gloriosos, algunos de ellos, en las luchas con el soldado inglés y en la manera de preparar la preponderancia criolla después, para llevar a buen

¹⁴ Ao comparar as personalidades de Saavedra e Liniers, Furlong menciona diversas características em comum entre os personagens (e que serão repetidos na biografia publicada em 1960 e reimpressa em 1979): “Había no poco de parecido entre esos dos grandes hombres, los héroes máximos en las brillantes jornadas de 1806 y 1807: había ciencia seria y digerida; había madurez, había perspicacia para conocer a los hombres y sus intenciones; había capacidad para acometer empresas y había habilidad y constancia para llevarlas a su debido fin” (FURLONG, 1960, p. 214). Posteriormente, ao comentar as animosidades entre Saavedra e Mariano Moreno, o historiador argentino considera que “La actuación de Saavedra, antes, durante y después de los sucesos de 1810 no pudo ser más atinada y más sagaz” (FURLONG, 1960, p. 222). Note-se que todos estes elogios se referem a características pessoais do prócer, e não à sua atuação como comandante do Regimento de Patricios ou como presidente da Primeira Junta.

¹⁵ Um dos exemplos mais conhecidos das *Vidas* são os textos intitulados *Vidas Paralelas* de Plutarco. O foco do gênero se dá nas virtudes e na exemplaridade do indivíduo. Segundo Dosse (2009) há uma linha muito tênue que separa a realidade da ficção nas *Vidas*, e a lição moral que será transmitida é muito mais importante do que seu compromisso com a realidade: “a biografia da época helenística alimenta uma ambição que se abeira tanto no real autenticado quanto na ficção. A biografia não corta o cordão umbilical que a liga ao imaginário, contrariamente ao gênero histórico. A liberdade criativa está aí toda inteira e o leitor não se preocupa em saber se as frases mencionadas foram ditas ou não. De resto, a inventividade dos biógrafos era amplamente solicitada e correspondia ao horizonte de expectativa dos leitores. Cumpria responder-lhes à curiosidade, e a lição de vida que se esperava do biógrafo devia ser exemplar, podendo até mesmo constranger a realidade se necessário” (DOSSE, 2009, p. 125).

fin, como lo estaban haciendo, el pensamiento triunfante el 25 de Mayo. (ZIMMERMANN apud FURLONG, 1960, p. 224).

Pode-se encontrar aqui uma espécie de comparação entre os dois personagens, com a valorização das “qualidades” de um em detrimento dos “defeitos” de outro. Este trecho evidencia uma segunda característica das *Vidas*, principalmente, das *Vidas Paralelas* de Plutarco, que

(...) concebeu suas biografias sob a forma de comparação dupla, confrontando os méritos e os defeitos de um herói grego e um romano. (...) O objetivo capital do projeto de Plutarco é revelar os traços de destaque de um caráter psicológico em sua ambivalência e complexidade, inaugurando assim o gênero da vida exemplar com tons moralizantes (...). A vocação universalizante da biografia consiste em ser, segundo a fórmula de Cícero, uma mestra da vida, uma *magistra vitae*. (DOSSE, 2009, p. 127-128).

A estratégia comparativa pode fazer com que o leitor compreenda mais facilmente quais as características que devem ser apreciadas e, por isso, apropriadas, e quais devem ser rechaçadas. Enquanto Saavedra traz consigo as virtudes que devem ser reproduzidas, imitadas, Moreno encarna o revolucionário que contradiz seu discurso. Afinal, por que ele propôs ideias radicais, para, posteriormente, desistir de sua luta? O exemplo de Saavedra deveria ser observado pelas gerações posteriores, na medida em que foi um herói que não se deixou intimidar por seus adversários, tendo lutado, não apenas pela independência argentina, mas, principalmente, pelo futuro da pátria:

Para Plutarco (...), trata-se de perpetuar pelo *exemplum* um certo número de virtudes morais. O método comparativo apenas lhe serve de suporte para uma demonstração no curso da qual exalta traços de caráter e tendências psicológicas similares, independentemente da diferença de tempo entre Grécia e Roma. (...) O herói de Plutarco é uma personalidade forte, animada por um ideal a que se consagra por inteiro. (...) Trata-se de uma lição moral que se pretende sugestiva para não importa qual leitor, o Plutarco se dirige primeiro a seus contemporâneos e sucessores. Para além da singularidade dos percursos relatados, o que ele almeja é a encarnação dos valores abstratos (...). (DOSSE, 2009, p. 129).

Se, no primeiro caso estudado, Ricardo Levene se utiliza da trajetória de Mariano Moreno para abordar a questão do surgimento do pensamento liberal no Rio da Prata, Guillermo Furlong SJ talvez procure fazer exatamente o contrário. Ao recuperar a trajetória de Saavedra e seu pensamento conservador, o jesuíta pode ter tido a intenção de, em um momento de instabilidade, fazer uma tentativa de apontar o caráter ordeiro e hispânico da Revolução de Maio, já que este revolucionário não teria sido influenciado da mesma forma pelas ideias estrangeiras da Ilustração, como o foi Moreno.

Assim, dois historiadores com vinculações institucionais bastante diferentes e que, embora contemporâneos, escreviam em momentos distintos, acabaram por apresentar narrativas bastante díspares sobre um mesmo personagem. Enquanto Levene possui uma vinculação bastante bem determinada com a Nueva Escuela Historica, o que pode, também, ter determinado o resultado de sua produção, a ligação de Furlong com a Companhia de Jesus e a influência desta na narrativa talvez transpareçam de forma mais clara na relação mantida entre biografia e hagiografia.

A hagiografia é entendida como um discurso de exaltação das virtudes de um mártir ou santo, servindo este de *exempla vitae* para os demais que conhecerão suas ações, suas trajetórias, seu comportamento. “[...] ela

privilegia os atores do sagrado [...] e visa à edificação [...]. A retórica desse “monumento” está saturada de sentido, mas do mesmo sentido. É um túmulo tautológico.” (CERTEAU, 2011, p. 289). Muitos personagens históricos, como o próprio Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, inspiraram-se nas vidas desses “atores do sagrado” para erigir seu modelo de fé e de conduta, fundar ordens religiosas ou construir ideologias. Ao mesmo tempo, e pensando-se além do campo religioso, o discurso hagiográfico pode ser utilizado tanto para heróis nacionais quanto para eventos pátrios, constituindo-se em uma espécie de *hagiografia cívica*.

Auguste Comte limitou-se a sistematizar algo a que os próprios revolucionários franceses (e todos os novos Estados-Nação) recorreram. Procurando substituir muitas formas e funções do velho ritualismo religioso, a exaltação do passado, que os ‘grandes homens’ encarnavam, tornou-se um instrumento essencial (assim como a historiografia propriamente dita) para a produção e reprodução de uma nova memória nacional, ilustrada por uma nova hagiografia, e relembrada de acordo com um novo calendário de festas cívicas. (CATROGA, 2005, p. 102).

Considerar este amplo espectro de relações, vinculações e contextos permite, assim, a problematização do discurso histórico. Embora restem algumas questões sem respostas, pode-se, já, atentar para as diferenças entre os historiadores aqui estudados. A contemporaneidade de suas atuações, neste sentido, indica outras perguntas: afinal qual o motivo de abordagens tão díspares sobre um mesmo personagem? Apenas as vinculações institucionais explicam estas diferenças? Responder a estas questões exige maiores esforços de pesquisa, que pretendo aplicar nos próximos trabalhos.

Referências:

- CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.
- CATROGA, Fernando. Memória e História. In: PESAVENTO, Sandra (Org.). **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: UFRGS, 2001, p. 43-69.
- _____. **Nação, mito e rito: religião civil e comemoracionismo (EUA, França e Portugal)**. Fortaleza: Edições NUDOC/Museu do Ceará, 2005.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- CHARTIER, Roger. “Escutar os mortos com os olhos”. **Estudos Avançados**, Vol. 24, Nº 69, 2010, p. 7-30.
- DEL BARCO, Ricardo [et all.]. **1943-1982**. Historia politica argentina. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1985.
- DEVOTO, Fernando; PAGANO, Nora. Historia de la historiografía argentina. Buenos Aires: Sudamericana, 2009.
- DOSSE, François. A idade heroica. In: DOSSE, François. **O Desafio Biográfico**. Escrever uma vida. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 123-193.
- ESCUDERO, Eduardo. **Ricardo Levene: políticas de la Historia y de la Cultura 1930-1945**. Córdoba: Ferreyra Editor, 2010.
- FERRARI, Marcela P.; RICCI, Lila; SPINELLI, María Estela. **Memorias de la Argentina contemporánea, 1946-2002: la visión de los mayores**. Mar del Plata: EUDEM, 2007.
- FRONDI, Arturo. **Discurso inaugural del presidente Arturo Frondizi de las celebraciones del sesquicentenario de la Revolución de Mayo, pronunciado en los balcones del Cabildo de Buenos Aires, el 22 de mayo de 1960**. Disponível em: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/21484>. Acessado em: 25/07/2014.



FURLONG, Guillermo. **Cornelio de Saavedra**, Estudios, nº 513, maio, 1960, p. 211-228.

GAUT VEL HARTMAN, Sergio. **Bicentenario 1810-2010**. Pensamientos que hicieron la patria. Mariano Moreno, Manuel Belgrano, Cornelio Saavedra, Bartolomé Mitre, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi. Buenos Aires: Andrómeda, 2010

GEOGHEGAN, Abel Rodolfo. Apuntes para una biografía de Guillermo Furlong, **Archivum**, Buenos Aires, v. 13, 1979, p. 31-42.

JIMÉNEZ CALLE, Josefina. Cornelio Saavedra, ¿Padre de la patria? In: SAAVEDRA, Cornelio. **Memoria autógrafa**. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2009, p. 9-21.

LEVENE, Ricardo. **Ensayo histórico sobre la Revolución de Mayo y Mariano Moreno**. Buenos Aires: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1920.

LUNA, Félix. **Historia integral de la Argentina**. Vol. 8. Los años de prosperidad. Buenos Aires: Booket, 2010.

MAYOCHI, Enrique Mario. El hombre, el sacerdote, el historiador, **Archivum**, Buenos Aires, v. 13, 1979, p. 43-56.

_____. **Guillermo Furlong Cardiff**. Buenos Aires: Junta de Historia Eclesiástica Argentina, 2009.

PADILLA, Ernesto E. Una especialidad: las biografías. **Archivum**, Buenos Aires, v. 13, 1979, p. 73-76.

PAREDES, Isabel. El Sesquicentenario de Mayo, la memoria y la acción editorial: Memoria e Historia hacia 1960, **Anuario del Instituto de Historia Argentina**, nº 10, 2010, p. 137-163.

RUIZA, Miguel, et all. **Biografías y Vidas**. Disponível em: <http://www.biografiasyvidas.com/>. Acesado em: 22/07/2013.

SHUMWAY, Nicolas. **A invenção da Argentina**. História de uma ideia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Editora UnB, 2008.

SPINELLI, María Estela. **El sesquicentenario de la Revolución de Mayo**. Crisis política e historiografía. Disponível em: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/vj_spinelli.pdf, Acesso em 15/08/2014.

TORRE, Juan Carlos; RIZ, Liliana de. Argentina, 1946-c. 1990. In: BETHELL, Leslie (Org.). **Historia de América Latina**. Barcelona: Editorial Crítica, 2002, p. 60-155.



A SACRALIZAÇÃO DAS EXISTÊNCIAS MARGINAIS: REFLEXÕES SOBRE A QUIMBANDA GAÚCHA

Rodrigo Marques Leistner¹
Sílvia Gonçalves Mateus²

Resumo: Neste trabalho, buscamos avaliar o sentido das experiências religiosas que se articulam nos cultos de Quimbanda, subcategoria ritual das religiosidades afro-gaúchas. Organizada a partir do culto aos antepassados marginais da sociedade brasileira (Exus e Pombagiras), a Quimbanda se expressa justamente a partir de conteúdos simbólicos associados à ideia de marginalidade: ambiguidade moral, erotismo e violência simbólica são elementos constitutivos dessa prática, observando-se experiências religiosas que incorporam como positivo os elementos rejeitados em noções mais convencionais acerca do universo do sagrado. Destaque-se que tal culto adquiriu dimensão especial no campo afro-religioso gaúcho, o que fomenta reflexões não apenas sobre os conteúdos veiculados em suas fronteiras simbólicas, mas especialmente sobre o sentido de sua emergência na atualidade. Avaliamos que é a partir de uma espécie de neutralidade axiológica contida nos signos dessa religiosidade que diferentes projetos individuais e coletivos encontram suporte para expressão, sobretudo no que se refere a modelos de subjetividade socialmente concebidos como “marginais”.

Palavras-chave: religiões afro-gaúchas; Quimbanda; experiências religiosas contemporâneas.

The sacralization of marginal livings: Reflections on the afro-gaicho quimbanda

Abstract: In this work, we seek to evaluate religious experience meanings which are articulated in the Quimbanda cults, a ritual subcategory of Afro-Gaicho religiosities organized from the cult of the marginal ancestors of Brazilian society (called ‘Exus’ and ‘Pombagiras’). The whole concept of Quimbanda expresses itself from symbols associated within the idea of marginality: moral ambiguity, eroticism and symbolic violence. These are constitutive elements of this religious practice that incorporates as positive elements rejected in more conventional notions in the universe of the sacred. It should also be noted that this cult has developed a special dimension in the African religious field of Rio Grande do Sul, which promotes reflections not only on the contents of its symbolic frontiers, but especially on the meaning of its emergence today. We evaluate that it is from a kind of axiological neutrality contained in the signs of this religiosity that different individual and collective projects find support for expression, above all with regard to models of subjectivity socially conceived as "marginal".

Keywords: Afro-Gaicho religions; Quimbanda; contemporary religious experiences.

1. INTRODUÇÃO

Exus e Pombagiras são personagens bem conhecidos na cultura popular brasileira. Como recordou Prandi (1996), o imaginário sobre tais divindades excede a esfera religiosa e pode ser percebido nas telenovelas,

¹ Doutor em Ciências Sociais pela UNISINOS e professor adjunto da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Tem realizado pesquisas sobre diferentes temáticas como cultura e religiosidades afro-brasileiras, relações entre os campos religioso e político, experiências religiosas contemporâneas e identidades e sociabilidades. E-mail: rodrigoless@yahoo.com.br.

² Licenciada em História pela UNISINOS, atualmente desenvolve estudos sobre as religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul. E-mail: silviaformata@gmail.com.

no cancionário popular e nas conversas cotidianas efetuadas entre indivíduos pertencentes aos mais diversificados estratos sociais. A devoção a essas entidades, no entanto, nem sempre se organiza como religião particular, seu culto sendo desenvolvido como subcategoria de práticas afro-brasileiras de caráter menos ortodoxo, como a Macumba carioca, a Jurema de Pernambuco ou, ainda, a Umbanda, encontrada por todo o país. Destaca-se que essas religiões possuem cosmologias baseadas na diferenciação de classes de entidades espirituais, divididas em *linhas* e *falanges*, as quais organizam e separam as atividades rituais destinadas às diferentes categorias de divindades³. Desse modo, a Quimbanda surge e até hoje continua sendo, ao menos na maioria do país, uma das linhas relativa às vertentes afro-religiosas de caráter mais *híbrido* (a linha de Exus e Pombagiras), sendo praticada com diferentes graus de frequência e distintos níveis de protagonismo de acordo com a vertente na qual se insere ou com o terreiro específico no qual é assimilada⁴. No Rio Grande do Sul, na maioria dos casos, tal prática encontra-se inserida na Linha Cruzada, arranjo afro-religioso hegemônico nessa região e que compreende três formas religiosas praticadas de modo alternado em uma mesma unidade de culto: o Batuque (forma ritual mais “africanizada”), a Umbanda (culto de caráter mais “ocidentalizado”) e a própria Quimbanda (modelo intermediário entre as duas anteriores)⁵.

Os rituais articulados na Quimbanda revelam fatores tão instigantes quanto sua complexa inserção dentre a multifacetada categoria religiões afro-brasileiras. Conforme José Jorge de Carvalho (1990), práticas como a Quimbanda podem ser enquadradas numa espécie de “campo residual” concernente às experiências religiosas brasileiras, composto de formas religiosas que absorvem elementos simbólicos rejeitados por outros sistemas de crença (violência ritual e erotismo são exemplos assertivos), operando como “uma espécie de lata de lixo simbólica de toda a experiência religiosa do país” (Cf. CARVALHO, 1990, p. 13): o universo religioso que incorpora como positivo e constitutivo de sua religiosidade todos os *resíduos* rejeitados pelas demais confissões. Destaca-se que essas práticas se polarizam não apenas com as concepções do sagrado típicas da tradição ocidental, mas com as outras religiosidades que compõem o próprio universo das religiões afro-brasileiras, caso das confissões mais africanizadas como Candomblés, Batuques e Xangôs, e mesmo em relação àquelas nas quais se encontra por vezes agregada como subcategoria, caso da Umbanda. Em termos comparativos, a inserção dessa religiosidade típica no campo religioso brasileiro pode ser percebida a partir de uma espécie de cadeia regressiva de deslocamento simbólico, a qual tem num de seus polos os cultos que aceitam o *resíduo* rejeitado por outras denominações, incorporando os elementos de desordem, violência e erotismo que parecem contradizer as noções convencionais acerca do fenômeno religioso.

[...] pareceria que um mesmo mecanismo de exclusão e desdobramento perpassa todas essas formas de religião: o cristianismo, por exemplo, suporta um certo grau de violência (pensemos nas provações físicas sofridas nas peregrinações e promessas) e qualquer excesso passa a ser não cristão. Com idêntico mecanismo opera o Kardecismo que, colocando-se ao lado do cristianismo, transfere o que não aceita para as religiões afro-brasileiras [...] Quanto ao xangô e ao candomblé, fazem o mesmo em relação à jurema e à macumba [e, por conseguinte, à Quimbanda] que são finalmente os únicos cultos capazes de reconhecer toda a violência e a desordem do sagrado brasileiro (CARVALHO, 1990, p. 10).

O que se demonstra pertinente refere-se ao fato de que a Quimbanda, em todas suas especificidades, se apresenta como merecedora de um aprofundamento investigativo em virtude de favorecer a compreensão de modalidades alternativas de expressão dos sentimentos religiosos, cujos contornos se organizam com base em interações ritualizadas permeadas por aqueles elementos *residuais* que são rejeitados em outros registros do campo religioso brasileiro e no próprio segmento africanista. No entanto, ainda que tais especificidades tenham

³ As linhas e falanges espirituais dos cultos afro-brasileiros (especialmente aqueles surgidos no sudeste brasileiro) são amplamente abordadas pela literatura especializada, como ocorre nos trabalhos de Arthur Ramos (1940), Édison Carneiro (1956), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), Renato Ortiz (1978), Lísias Negrão (1996).

⁴ Ao contrário da Pombagira, divindade mais restrita aos universos da Umbanda e Quimbanda, deve-se considerar a presença de Exu em outros sistemas religiosos afro-brasileiros, especialmente os de cunho mais africanizado, caso do Candomblé baiano.

⁵ A formação da Linha Cruzada é referida por Norton Corrêa (1994; 1998; 2006), Ari Pedro Oro (2002; 2008; 2012) e José Carlos dos Anjos (2006).

sido notadas, conforme lembrou Carvalho (1990), são poucos os estudos que se destinaram a uma análise específica sobre as modalidades de comportamento religioso presentes em cultos como os de Exus e Pombagiras.

Ampliando essas possibilidades de investigação, nota-se que as singularidades mencionadas adquirem maior pertinência quando se observa a grande dimensão que esses cultos adquirem num determinado território, algo ainda não observado em outras localidades do país. Conforme percebido por Ari Pedro Oro (1999, p. 102), tal fator é evidente no Rio Grande do Sul, onde a Quimbanda, outrora subcategoria hierarquicamente inferior na Linha Cruzada, assume por vezes autonomia perante as demais denominações afro-gaúchas, sendo “a que detém hoje maior espaço de reprodução e poder de atração social” (ORO, 2012, p. 559). Na mesma perspectiva, Daniel De Bem (2009) constatou essa provável autonomização da Quimbanda na localidade, verificando que, atualmente, essa forma religiosa se projeta como linha ritual praticada com maior amplitude dentro dos sistemas religiosos afro-gaúchos, constituindo-se como uma espécie de “carro-chefe através do qual muitos adeptos têm se iniciado nos códigos afro-religiosos” (DE BEM, 2009, p. 209).

Com base nessas constatações, este trabalho busca compreender não apenas os sentidos das experiências religiosas que se organizam na Quimbanda, mas ainda os motivos de sua emergência e expansão no universo dos terreiros afro-gaúchos, visando localizar sua posição nos processos de configuração das identidades religiosas contemporâneas. Para tanto, busca-se analisar o modo como os bens simbólicos disponibilizados nessa forma religiosa se constituem como atrativos à adesão dos atores sociais⁶.

2. TIPOLOGIAS IDEAIS NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO: COMPREENDENDO O ESPAÇO SIMBÓLICO DA QUIMBANDA

Antes de iniciar a análise, torna-se importante retomar algumas considerações sobre a formação do campo das religiões de matriz africana no Brasil e no Rio Grande do Sul, bem como sobre o surgimento da Quimbanda, iniciativa que busca melhor situar o *lugar* ocupado por esta prática religiosa e suas categorias de divindades em meio à multiplicidade de vertentes e denominações que compõem o espectro das religiosidades afro-brasileiras.

A chegada das religiosidades negras na América foi promovida em formatos e circunstâncias diferentes de acordo com o processo de troca cultural ocorrido em cada região, e ainda em decorrência das peculiaridades das etnias negras envolvidas. No Brasil, estas religiosidades se desenvolvem especialmente a partir das tradições dos Iorubás, Jejes e Bantos, os quais cultuavam respectivamente seus Orixás, Vodums e Inquices. Entretanto, no surgimento dos primeiros templos no país, observa-se uma predominância na adoção do panteão e das liturgias dos Iorubás, sobretudo na configuração dos sistemas religiosos organizados naqueles espaços que Frigerio (2005) e Carneiro (1956) caracterizaram como de diásporas primárias. Ou seja, os locais de origem das práticas mais africanizadas, como Salvador, Porto Alegre, Recife, nos quais os grupos sudaneses exerceram influência cultural majoritária. Durante o período pós-escravatura, nessas localidades surgem os primeiros terreiros de Candomblé baiano, de Xangô pernambucano e de Batuque gaúcho⁷. Em geral, tais vertentes mantêm em comum a adoção do culto aos Orixás dos Iorubás e podem ser compreendidas como portadoras de estruturas litúrgicas mais ortodoxas, sobretudo quando comparadas com as religiosidades dos diversos grupos teoricamente agrupados na categoria “Bantos”, os quais se disseminaram com maior intensidade no sudeste do país e que se traduziram na efetiva influência que permeia o aparecimento das vertentes mais híbridas.

A noção de ancestralização, inerente à cultura religiosa africana, se apresenta como imprescindível para compreensão destas diferenças entre as possibilidades de manutenção de liturgias ortodoxas na cultura iorubana e de maior hibridismo nos cultos de origem Banta. Conforme Laleye (2002), a ancestralização refere-se ao

⁶ Do ponto de vista metodológico, a investigação se baseia em observações etnográficas realizadas em rituais da Quimbanda, bem como na aplicação de entrevistas semiestruturadas aplicadas aos agentes do campo afro-gaúcho, segundo campo de pesquisa realizado entre os anos de 2010 e 2014, o qual municiou a tese de doutorado de um dos autores (Cf. LEISTNER, 2014). Tais observações foram retomadas entre os anos de 2016 e 2017 visando aprofundar os questionamentos levantados de acordo com novos interesses de pesquisa.

⁷ No trabalho de Roger Bastide (1960) estas particularidades locais foram sistematicamente observadas.

processo de desenvolvimento mítico do ser com passado humano vivido, que ao morrer, passa a ser cultuado em diferentes possibilidades. Num primeiro estágio, o ancestral direto, pertencente ao núcleo familiar, é venerado como divindade de uma comunidade restrita. No entanto, aqueles que realizaram feitos maiores, propícios para serem relembrados por comunidades amplas, passam a ser cultuados em unidades territoriais e políticas extensas. Essa diferenciação caracteriza dois conjuntos de divindades míticas que Laleye (2002) nomeia por maiores e menores. Nessa perspectiva, os Orixás iorubanos são compreendidos como divindades de ampla devoção, que por atingirem um desenvolvimento mítico reconhecido em diferentes comunidades diferenciaram-se das divindades de culto restrito ao espaço doméstico. O mesmo não se observa em relação aos Inquices Bantos, na maioria dos casos designativos de antepassados de culto comunitário (ALTUNA, 1985). Dessa forma, a partir da desestruturação da família negro-africana no processo de escravidão⁸, o culto aos ancestrais familiares seria cada vez mais dificultado no Brasil, e somente aquelas divindades cultuadas em comunidades políticas de maior amplitude puderam sobreviver na memória coletiva da população escravizada.

Assim, engendrou-se um quadro favorável para a sobrevivência e preponderância dos Orixás iorubanos nas práticas de matriz africana desenvolvidas no país. Nas tradições dos grupos Bantos, em que as divindades estavam restritas aos antepassados clânicos, a sobrevivência do culto aos ancestrais não apenas foi dificultada como foram favorecidas duas situações: por um lado, a adoção parcial do panteão dos Iorubás; por outro, a aproximação com a concepção de espírito contida no Kardecismo de origem europeia, que começava a ser introduzido no Brasil em fins do século XIX (CAMARGO, 1961).

Arthur Ramos (1940) inferiu que a afinidade entre as práticas dos Bantos e o espiritismo kardecista fundamenta-se justamente na possibilidade de culto aos antepassados familiares. Dessa maneira, por uma via se observa a formatação de cultos de raízes africanas mais ortodoxas nos espaços de maior influência cultural sudanesa, como na Bahia (Candomblé) e Pernambuco (Xangô), onde a manutenção de traços litúrgicos e dos sistemas mítico-religiosos foi parcialmente preservada. Noutro sentido, nos espaços de maior incidência dos grupos culturais Bantos verificou-se a proliferação de bricolagens entre raízes africanas diversas (Bantas, Iorubás) e as tendências espíritas, católicas e indígenas, caso do sudeste brasileiro, onde as mesclas se acentuaram.

No Rio de Janeiro, por volta da década de 1860, que contava com cultos semelhantes ao Candomblé baiano, surge uma nova adaptação religiosa que se processa através da utilização do português como língua básica da liturgia, da possessão por espíritos desencarnados (e não mais pelos Orixás iorubanos), seguindo o exemplo das mitologias Bantas: trata-se da Macumba, forma religiosa predecessora da Umbanda (Cf. CAMARGO, 1961; ORTIZ (1978) e MAGNANI (1986). Como se observa nos relatos de João do Rio (2006), dentre as inúmeras linhas rituais que formavam a Macumba no início do século 1900, obtinha destaque a linha de Umbanda, até então uma subcategoria da Macumba carioca. Conforme Silva (2005), a linha da Umbanda acabava por congregar interesses de diferentes indivíduos que circulavam por diversas práticas, num trânsito que parece ter sido constante entre os terreiros de Macumba e os centros kardecistas. Desse modo, conforme Ortiz (1978), tal trânsito foi responsável pela autonomização da Umbanda, que emerge na década de 1920 como sistema religioso independente e desconexo das antigas Macumbas.

Ortiz (1978) analisa o processo de emergência e autonomização da Umbanda a partir dos conceitos de “empretecimento” e “embranquecimento”, que designam o surgimento da vertente em duas vias: o empretecimento do Kardecismo espírita e o embranquecimento da Macumba carioca. Nesse processo, elementos da classe média brasileira interessados na antiga linha da Umbanda, bem como integrantes da Macumba que passavam a acessar os códigos do espiritismo expressam o trânsito básico que promoveu o surgimento desse novo sistema religioso. Deve-se ainda considerar que, nesse processo, a Umbanda passou a integrar o campo religioso brasileiro visando se legitimar perante as outras confissões; e na medida em que incluía inúmeros elementos oriundos da classe média, acabou assumindo pretensões de legitimidade que admitiam uma maior aproximação com o espiritismo e um afastamento radical das perspectivas de origem africana contidas nas antigas Macumbas. Assim, de acordo com Ortiz (1978), as práticas umbandistas traduziram uma espécie de “síntese” do pensamento religioso brasileiro, que associou elementos africanos, indígenas, católicos e espíritas,

⁸ As relações decorrentes da desestruturação das famílias negro-africanas e sua influência no desenvolvimento das religiões afro-brasileiras são diversas vezes enfatizadas na obra de Bastide (1960).

mas organizados pelas mãos dos brancos oriundos da classe média do país, incorporando-se no plano religioso a concepção da mestiçagem de inspiração *freyreana*.

Se até este ponto é possível caracterizar a existência de tipologias religiosas *ideais* em acordo com seus diferentes níveis de apropriação de elementos culturais diversos (africanos, indígenas, católicos, espíritas, etc.), apontar o *lugar* da Quimbanda nesse processo histórico sugere uma breve recuperação do modo como certas divindades africanas foram progressivamente inseridas nesse longo percurso de adaptação e desenvolvimento das religiões de matriz africana no Brasil.

Autores como Parrinder (1967), Bascom (1969), Pemberton (1975) e Witte (1984) descreveram algumas das concepções do Orixá Exu nos contextos iorubanos, compreendido como elemento central da dinâmica cosmológica e do panteão dos Iorubás. A análise de Bascom (1969) sobre a posição de Exu no oráculo de Ifá é representativa nesse sentido, observando-se o papel de mediador exercido por tal divindade, ora encarregada de estabelecer a conexão das informações e energias que compõem o cosmos, ora designada como responsável pelas práticas sacrificiais imprescindíveis para a redistribuição das energias místicas que ordenam a totalidade cosmológica.

As características ligadas à indeterminação da espacialidade, bem como às demandas de mediação revelam, em primeiro lugar, as atribuições dessas divindades enquanto deuses de orientação (BASTIDE, 1960). Por essa razão, são considerados não apenas os encarregados de transportar a energia cósmica essencial, motivo pelo qual são os primeiros a receber os ritos propiciatórios, mas ainda os guardiões dos espaços limítrofes, abrindo e fechando caminhos, passagens e fronteiras espaço-temporais, em acordo com suas capacidades de manipulação mágica (são deuses que comandam as encruzilhadas, cruzamentos e caminhos diversos). Ao mesmo tempo, uma vez que possuem atribuições ligadas à transmissão de ordens, ao estabelecimento das recompensas e punições, podem introduzir o acaso nos acontecimentos, vinculando-se de modo efetivo a uma posição liminar no que se relaciona com os princípios da ordem ou desordem. Essa vinculação com a ideia de liminaridade ainda desvela a ambiguidade do caráter mítico de divindades que, ao lidarem com o acaso na ordem dos acontecimentos, gostam de pregar peças e causar confusões, qualidades que se demonstram tipicamente associadas às figuras *tricksters* (RADIN, 2002).

Como é possível avaliar, o caráter *trickster* incidiu diretamente na reconfiguração das representações dessas divindades durante os contatos com a civilização ocidental. Entretanto, é sobretudo na aproximação com elementos do catolicismo e do espiritismo Kardecista que os Exus tendem a ser associados de modo mais efetivo com as ideias de “diabolização”. Conforme demonstraram Camargo (1961) e Ortiz (1978), nas práticas da Macumba, a influência do espiritismo kardecista e da angeologia católica favoreceu a reinterpretção dos Orixás como espíritos divididos em falanges, agregando-se a eles o culto de antepassados, como os antigos negros escravizados (preto-velho) e indígenas (caboclo). É justamente nessas ressignificações que emergem as versões quimbandeiras de Exu e Pombagira, sua presença sendo observada já nas Macumbas cariocas do início do século 1900. Nesses processos, o Orixá Exu dos Iorubás, em função dos conteúdos da versão africana, passou a ser relacionado aos espíritos de caráter diabólico e de conduta marginal. Por sua vez, como referem Augras (1989) e Prandi (1996), Pombagira projeta-se como corruptela linguística da antiga divindade *trickster* dos Bacongós, Bonbojira, o qual teria sobrevivido nessas adaptações transformando-se em par mítico de Exu nos terreiros de Macumba, sendo igualmente associada, agora em versão feminina, aos espíritos “endiabrados” e de conduta moral “questionável”.

Com base nesse novo referencial, tais entidades serão acomodadas nos sistemas religiosos desenvolvidos de modo mais efetivo no sudeste do país. E uma vez que as vertentes híbridas como a Macumba encontravam-se subdivididas em diferentes linhas de culto, destinadas a categorias de entidades espirituais específicas, Exus e Pombagiras passaram a compor uma das linhas rituais endógenas desses sistemas religiosos: a linha dos Exus, que nos cultos macumbeiros designaram uma das principais modalidades ritualísticas (LAPASSADE e LUZ, 1972). No entanto, se Exus e Pombagiras já eram cultuados na antiga Macumba, é sobretudo através de sua incorporação como subcategoria da Umbanda que recebem sua configuração quimbandeira contemporânea e sua disseminação pelos terreiros afro-brasileiros espalhados pelo país.

Deve-se observar, no entanto, que essa apropriação umbandista do culto àquelas entidades se processa de maneira tensa. Conforme observado por Ortiz (1978), o forte dualismo que perpassa a ideologia umbandista,

advindo das influências kardecistas, fez com que essas entidades fossem definitivamente deslocadas para o “mundo das trevas”. A partir da influência relativa à racionalização do mundo dos espíritos executada pelo Kardecismo, o pensamento umbandista incorporou a ideia de uma hierarquia celestial de espíritos puros e imperfeitos, deslocando os segundos para uma subcategoria na qual os mesmos pudessem “evoluir”. É desse modo que surge a “linha da Quimbanda”, subcategoria agora da Umbanda, estabelecida através de uma divisão dicotômica entre bem e mal operada nas cosmologias umbandistas. Umbanda e Quimbanda passam a constituir um par oposto, mas complementar. Ortiz (1978) e Negrão (1996) ainda detectam que, se por um lado a Umbanda incorporou elementos éticos do espiritismo, operando com aquelas categorias duais, por outro lado, conservou um espaço para que o mal pudesse ser “domesticado”. A Quimbanda nasce nessa perspectiva: como o espaço propício para a “evolução” dos espíritos “viciosos”, Exus e Pombagiras adquirindo um caráter ainda mais maléfico do que continham em suas antigas versões macumbeiras.

No Rio Grande do Sul a Quimbanda surgirá a partir da chegada da Umbanda à região, entre as décadas de 1920 e 1930 (Cf. ORO, 2002), e se reproduzirá, ao menos até a década de 1960, nos mesmos moldes verificados em outros estados: como subcategoria ritual e cosmológica dos sistemas de representação umbandistas. Contudo, já nos anos 1970, período em que se dá a formação da Linha Cruzada (arregimentação num mesmo templo entre cultos como Umbanda e Batuque)⁹, a prática até então inserida na Umbanda passará por modificações substanciais, as quais incluirão: por um lado, uma autonomização em relação ao sistema umbandista, a Quimbanda adquirindo uma cosmologia própria e sessões rituais específicas; por outro lado, e em forte relação de causa e efeito com a lógica de autonomização, a Quimbanda passará por um processo de expansão em termos de amplitude de rituais e de total protagonismo perante as outras denominações que compõem os arranjos afro-religiosos da região¹⁰.

3. A EMERGÊNCIA DA QUIMBANDA NO CAMPO AFRO-GAÚCHO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O FENÔMENO

São bem conhecidas da literatura especializada as complexidades ligadas à uma quantificação precisa do número de adeptos ou de templos que correspondem às religiões de matriz africana no Brasil. Seja pela repressão histórica a esses cultos (que inibem as declarações de pertença) ou ainda pelas problemáticas das categorias censitárias (que não abarcam todas as modalidades de crença do campo afro), as amostras de dados que permitam uma caracterização quantitativa deste segmento religioso se demonstram raras e precárias. De modo evidente, isso se amplia para percepções sobre quais as vertentes são mais ou menos praticadas em arranjos rituais complexos, como a Linha Cruzada gaúcha. Dessa maneira, a avaliação da centralidade da Quimbanda perante os outros sistemas religiosos da região só pode ser constatada a partir das percepções dos próprios indivíduos que compõem o segmento dos terreiros, bem como através de alguns índices externos observáveis em campo de pesquisa etnográfico. Neste último caso, os eventos festivos públicos destinados aos cultos de Exus e Pombagiras na região são exemplares dessa centralidade. Os encontros de “quimbandeiros” realizados atualmente no estado tornaram-se os eventos públicos ligados ao campo afro de maior prestígio e com maior número de participantes, observando-se a realização de ritos que chegam a contar com a participação de quatro a cinco mil pessoas. Do mesmo modo, a ampla

⁹ Especialmente a partir dos anos 1970, novas sobreposições de vertentes foram observadas no campo afro-brasileiro, e conforme Prandi (1991) e Corrêa (1994), tais arranjos se demonstram como uma tendência nas religiões de matriz africana do país. Nessa lógica, sacerdotes de Umbanda assimilaram em seus terreiros as práticas mais africanizadas, como o Candomblé, bem como os sacerdotes dos cultos tradicionais acabaram agregando as práticas umbandistas, assim formando-se os terreiros cruzados. Segundo Corrêa (1994), tais arranjos partem de processos de racionalização das práticas religiosas, através dos quais sacerdotes visaram ligar as vantagens específicas de cada prática, seja a maior aceitação social da Umbanda, seja a ideia de maior eficácia simbólica dos cultos mais africanizados, como Batuque e Candomblé. Tais sobreposições são hoje evidentes em estados como São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, onde uma mesma unidade de culto pode comportar rituais de Umbanda e Candomblé, ou de Umbanda e Batuque (caso da Linha Cruzada gaúcha). Nesse quadro, a Quimbanda acompanha aquelas imbricações rituais e, na maioria do país, continua configurando uma subcategoria da Umbanda. No Rio Grande do Sul, entretanto, embora a Quimbanda seja introduzida nas imbricações rituais via sua inserção na Linha Cruzada, conforme já referido, tal prática projeta-se com um grau de protagonismo ainda não verificado em outros estados brasileiros.

¹⁰ Do ponto de vista historiográfico, essas transformações foram detalhadamente analisadas em Leistner (2014).

maioria das informações disponibilizadas sobre as atividades praticadas nos templos locais dá conta de que as sessões rituais de Quimbanda tornaram-se a tônica dos eventos próprios ao universo dos terreiros gaúchos. Tal percepção é constantemente reforçada pela perspectiva êmica:

Hoje em dia, **se eu faço uma sessão de Caboclo ou de Preto Velho, aparece meia dúzia de pessoas. Se eu tocar pra Exu, na Quimbanda, o terreiro lota.** Mas o que é que acontece? **É assim em todo lugar.** Por isso que hoje só se vê gira de Exu em todo o lado (Mãe Ângela de Oxum, entrevista realizada em 18/02/2012).

Hoje **tu faz sessão de Umbanda e vem três pessoas. Tu faz de Exu e vem no mínimo cinquenta.** Por isso que **o Exu tá tomando conta. E não é só a Umbanda que tá diminuindo. As pessoas estão deixando de Orixás pra dar uma festa pros Exus. A festa de Orixá,** que antes vinha um montão de gente pra prestigiar, hoje tu só faz com a presença dos teus amigos, e **se bobear, ainda tem que insistir pra eles virem. Agora, festa de Exu tu não precisa ter amigos. Tu abre os portões do terreiro e todo mundo quer vir** (Pai Juarez do Bará, 14/06/2012).

O Exu cresceu tanto, ficou tão independente, que posso te assegurar que hoje, **na minha casa, oitenta por cento das pessoas que chegam aqui se iniciam pelo lado da Quimbanda. A maioria dos clientes, ou das próprias pessoas que vão entrar pra religião, chegam no terreiro através das sessões ou dos trabalhos com a Quimbanda.** Agente sabe que tem os outros *lados*, o Batuque e a Umbanda. Aqui no terreiro é cada coisa no seu lugar. Mas **Exu é o que o povo gosta. É o que chama o povo pra dentro do terreiro** (Pai Dejair do Ogum, 14/10/2012).

De acordo com as narrativas acima, torna-se claro que, atualmente, a Quimbanda não apenas adquiriu protagonismo no campo afro local, como é possível observar um factível arrefecimento da Umbanda, e num processo não menos relevante, a própria retração da vertente mais africanizada e tradicional da região, o Batuque, que pelo menos até o período de formação da Linha Cruzada ainda aparecia como hegemônico naquela imbricação. E como proposto na introdução desse trabalho, é justamente esse protagonismo vinculado ao registro mais *outsider* do campo religioso brasileiro e do universo afro-religioso o que fomenta questionamentos. Reitera-se estarmos tratando de uma forma religiosa que emerge a partir da incorporação de todos os signos associados às divindades cultuadas: a marginalidade, aqui incluindo-se a carnavalização ritual, a violência simbólica, o erotismo, a burla e outros tantos e diversificados elementos que se afastam das convenções mais estabilizadas acerca do que supostamente constituiria a experiência do sagrado.

Algumas possibilidades explicativas acerca do fenômeno devem ser empreendidas, principiando-se a análise através da consideração de alguns fatores sociais e culturais adjacentes ao campo de relações específico nos quais aquela forma religiosa se desenvolve e se reproduz. Assim, os primeiros fatores elucidativos sobre as condições para a emergência da Quimbanda designam aqueles de ordem socioeconômica. Nessa perspectiva, no que concerne às dinâmicas históricas da formação do campo afro-gaúcho, se o Batuque surge e se demonstra preeminente numa sociedade agrária e de economia baseada em moldes pré-capitalistas, e se a Umbanda se desenvolve numa etapa de implementação dos processos de urbanização e industrialização do país, a emergência da Quimbanda coincidirá com o período mais adiantado de consolidação do modo de produção capitalista, no qual serão observadas ampliações substanciais das perspectivas de urbanização e industrialização iniciadas na fase precedente.

O que está sendo compreendido como fase de consolidação da industrialização e urbanização relaciona-se àquilo que Cristián Parker (1995) definiu como lógica latino-americana do processo de modernização capitalista, cujos resultados, influenciados pelos descompassos entre o desenvolvimento urbano e a industrialização das sociedades latino-americanas se relacionam de maneira estreita com o aumento da heterogeneidade estrutural. De acordo com esse autor, tal heterogeneidade diz respeito tanto às diferentes formas de inserção das classes trabalhadoras nos novos postos de trabalho quanto à configuração dos aglomerados sociais nas novas estruturas citadinas. Tal realidade engendrou profundas disparidades sociais e o consequente aumento da pobreza e do mercado baseado na informalidade, ainda favorecendo o surgimento de um grande contingente populacional urbano apartado dos sistemas de proteção social, possibilidade até então vinculada às lógicas do emprego formal. Por outro lado, essa heterogeneidade estrutural também é acompanhada por uma forte tendência de ampliação descontrolada das malhas urbanas, cuja organização se processa igualmente a partir de condições assimétricas e cujo exemplo máximo pode ser observado no surgimento das periferias das grandes metrópoles. No caso brasileiro, se o marco inicial do processo de industrialização é verificado a partir da década de 1930 (ORTIZ, 1978), no período de constituição da Umbanda, a consolidação desse processo, nos moldes do diagnóstico referido por Parker (1995) ocorrerá justamente a partir da década de 1960, que designa o período do surgimento da Linha Cruzada e do início das transformações que favoreceram a emergência dos cultos de Exus e Pombagiras no Rio Grande do Sul.

Deve ser destacado que as realidades avaliadas por Parker (1995) para o contexto latino-americano não destoam de modo substancial daquelas encontradas em ambiente gaúcho, como é possível verificar a partir dos trabalhos de Célia Souza e Dóris Müller (1997), que demonstram ser justamente a década de 1960 o marco da etapa de ampliação da malha urbana de Porto Alegre, num processo que teve como consequências o fenômeno de metropolização da região e a configuração da espacialidade que definiu as zonas periféricas da localidade. Tal processo foi acompanhado por um aumento substancial das taxas de desemprego, bem como pelo surgimento de núcleos urbanos imersos em uma realidade precária, sobretudo no que se relaciona com as condições sanitárias ou de acesso à educação e às políticas sociais empreendidas pelo poder público, considerando-se ainda a constituição de zonas suburbanas onde o índice de violência aumentou de modo considerável. Essas condições são visíveis no histórico de formação dos bairros periféricos da capital gaúcha, cuja ocupação massiva ocorre entre as décadas de 1960 e 1970 pela população de baixa renda ou ainda pelos indivíduos que migravam do interior do estado em busca de melhores oportunidades de trabalho. Como as realidades contemporâneas sugerem, essas regiões continuam a compor as zonas periféricas da região metropolitana, apresentando os maiores índices de vulnerabilidade social e, de uma maneira inversa, os mais baixos índices de desenvolvimento humano (IDH) da localidade.

O que se demonstra como pertinente diz respeito ao fato de que é justamente nesses bairros que os templos religiosos de matriz africana se concentram de maneira mais efetiva, a própria formação histórica do conjunto de terreiros da região sendo acompanhada por um deslocamento espacial através do qual as unidades de culto mais antigas foram gradativamente transferidas para a região periférica. Na atualidade, a maioria absoluta dos terreiros de Porto Alegre encontra-se localizada nesses espaços, e embora seja factível considerar a existência de uma relativa heterogeneidade no que se refere aos quadros sociais que compõem estas religiões, a presença maciça dos templos nesses sítios urbanos indica que foram justamente as populações vinculadas de modo majoritário a essas práticas aquelas que sofreram o impacto das transformações socioeconômicas referidas. Ocorre que essas modificações da

estrutura social terão reflexo no plano das representações coletivas, na expressão ritual e nas perspectivas éticas que balizam o *ethos* e a visão de mundo articulados no universo dos terreiros gaúchos, tal influência sendo percebida justamente nas ações de autonomização e emergência da Quimbanda na localidade. Dito de outra maneira, não apenas estas transformações religiosas acompanham a realidade social adjacente, sendo por ela influenciadas de maneira recíproca, como a própria centralidade adquirida pela Quimbanda se vincula de maneira assertiva com o novo contexto sociológico.

Essa espécie de leitura religiosa das modificações sociais é visível, num primeiro nível, no âmbito das significações contidas nas estruturas do panteão. Se no desenvolvimento do Batuque no período pós abolição essas estruturas se encontravam afeitas às realidades de uma sociedade gaúcha agropastoril, simbolizando as realidades da natureza com base no culto aos Orixás (divindades que representam os elementos naturais que compõem o cosmos), já na Umbanda, no início da industrialização, refletiam o processo de constituição e integração da população brasileira, incorporando as ideologias da mestiçagem racial e simbolizando a formatação de uma nova classe operária composta por diferentes clivagens étnicas, numa representação atrelada de modo substancial ao processo de industrialização do país. Por sua vez, as representações coletivas da Quimbanda sugerem uma estrutura de significados que relê simbolicamente a “periferização” de determinadas categorias sociais (ocorrida no processo de consolidação da lógica de modernização capitalista), agora condicionadas aos espaços suburbanos e afastadas das potenciais ações do poder público, cujas formas de presença e atuação mais recorrentes nesses contextos têm operado não apenas no sentido de reforçar a marginalidade socialmente atribuída à periferia, mas ainda constituindo esta própria noção de marginalidade (BIRMAN, 2009).

Dito de outro modo, a constituição de um sistema religioso organizado em torno das entidades quimbandeiras propõe um quadro no qual os Exus e Pombagiras representam, num primeiro momento, a condição marginal socialmente atribuída àqueles que se encontram afastados do poder formal e alocados nas regiões percebidas como locus da marginalidade, do perigo e dos vícios urbanos. Não se trata mais de uma leitura religiosa de diferentes categorias sociais que aderem ao mercado de trabalho para construir a modernização da “nação” brasileira, como pareceria estar expresso na ideologia umbandista, mas de uma avaliação sobre a configuração de um núcleo populacional afastado das prerrogativas básicas da cidadania, das possibilidades efetivas de obtenção de emprego formal, e que ainda passa a ser socialmente percebido de maneira inequívoca nos termos de sua condição “marginal”. A conotação *outsider* das entidades quimbandeiras, embora articulada por diferentes nuances (moralidade ambígua, malandragem, sexualidade desenfreada e etc.), parece ser central nesta leitura, aglutinando em torno de si as representações possíveis acerca da ideia de marginalidade conferida às populações periféricas.

Por outro lado, uma vez que estas entidades representam não apenas os principais agentes mágicos dos sistemas cosmogônicos afro-brasileiros (o que decorre do caráter mediador e liminar dos Exus), ainda sendo consideradas como símbolos daquelas categorias sociais que convivem nos interstícios do poder formal e das determinações normativas, as mesmas serão percebidas como detentoras das atribuições místicas fundamentais para as novas demandas religiosas que emergem neste contexto periférico. Nesse sentido, Exus e Pombagiras passam a atuar como principais intercessores espirituais num contexto em que a informalidade se torna a regra. No que se refere às dificuldades advindas das relações de trabalho ou da economia informal, constantemente acompanhadas do sentimento de insegurança e de uma percepção sobre riscos sociais eminentes, as expectativas

religiosas emergentes poderão contar com aquelas divindades cujas características cosmológicas associam-se justamente ao poder sobre o movimento, sobre as trocas e sobre a circulação das energias místicas (daí a associação de Exu com as atividades comerciais), ainda sendo dotadas de astúcia e esperteza, sendo portanto concebidas como especialistas na arte de “driblar” quaisquer adversidades (daí a associação de Exu com a malandragem).

Ao mesmo tempo, no que se relaciona com as problemáticas oriundas da ausência do poder público como mediador das questões básicas do cotidiano urbano (saúde, segurança, violência), também será possível contar com entidades que não apenas são percebidas como investidas de eficácia simbólica propícia à cura de doenças e moléstias diversas, mas que ainda são associadas aos perigos, crimes e atividades ilícitas que permeiam as representações hegemônicas sobre o universo suburbano, assim apresentando-se como principais intermediários místicos para as demandas advindas do sentimento de insegurança e do aumento da violência nas cidades.

De fato, estas considerações explicam os motivos primários pelos quais as atividades rituais destinadas às entidades quimbandeiras ganharam relevo, especialmente nos termos dos bens e serviços religiosos disponibilizados a seus adeptos. Trata-se aqui de uma “religião de aflição” (FRY e HOWE, 1975), relacionada com as formas representacionais direcionadas de modo prioritário ao fornecimento de soluções simbólicas para as aflições que decorrem das questões de saúde, dos problemas financeiros, emocionais e afetivos. De certo, outras denominações que compõem o campo religioso afro-brasileiro e o segmento das religiões populares também se enquadram nesse conceito, atuando de modo assertivo como produtoras de sentido em contextos de aflições emergentes. O que parece ser característico do caso gaúcho é que a Quimbanda, de acordo com suas particularidades, apresentou-se na região como mais afinada com as realidades periféricas, o que explicaria, ao menos no contexto local, a consolidação de seu protagonismo. Cabe ser ressaltado que, ao simbolizarem os antepassados que viveram sob as condições de uma existência marginal, os Exus e Pombagiras se apresentam como divindades que conhecem profundamente os problemas enfrentados pelos agentes periféricos, fator que os projeta como especialistas na solução das demandas emergentes. Os pontos cantados (cânticos da liturgia das religiosidades afro-brasileiras) são exemplares sobre as principais categorias de demanda mística solucionadas pelas divindades da Quimbanda:

Não sei o que faço
Não sei o que resolver
Exu Pantera Negra
Me faz entrar dinheiro
Vem me ajudar
Estava perdido no cruzeiro
A procura do meu grande amor
Quem eu vou chamar? Quem eu vou chamar?
Vou chamar a Pombagira pra poder me ajudar
As curas do seu Sete da Lira
São de uma beleza rara
O seu Sete começa
Aonde a medicina acaba

No entanto, como pode ser observado no Rio Grande do Sul, os cultos aos Exus e Pombagiras não ficaram restritos a uma suposta instrumentalidade ritual direcionada às demandas religiosas processadas numa nova realidade socioeconômica, experimentadas unicamente pelas populações periféricas. Desse modo, a Quimbanda não se refere a uma prática exclusivamente acionada como recurso mágico ou ainda concebida como religiosidade circunscrita a uma espécie de gueto cultural. Ao contrário, sua emergência pode ser compreendida num quadro mais amplo de expansão dos cultos afro-brasileiros na região, através do qual estas práticas se posicionarão de maneira valorizada no mercado de bens religiosos. Se a expansão da Quimbanda parte inicialmente desta vinculação com determinadas mudanças na estrutura social e econômica, sua consolidação como sistema religioso preeminente no campo afro local só será possível com base em sua adequação a um conjunto de novos valores presentes nas sociedades brasileira e gaúcha, os quais se conectam a significativas mudanças ocorridas no plano da cultura. Assim, as explicações para a emergência desta prática passam a ser analisadas nos termos dos fatores de ordem cultural e diretamente incidentes sobre o universo dos terreiros locais.

As alterações do plano da cultura correspondem a profundas rupturas com os antigos modelos de estilo de vida, de estrutura cognitiva e de concepção acerca da subjetividade, cujas novas perspectivas podem ser compreendidas dentro de um novo espectro inerente às mentalidades, à política e às lógicas de sociabilidade emergentes a partir dos anos 1960 e 1970, segundo o movimento que muitos tendem a classificar como o pós-moderno¹¹. Reginaldo Prandi (1998) demonstrou o modo como esses valores têm incidido sobre as dinâmicas do campo religioso brasileiro, num quadro em que as lógicas de valorização da cultura do “outro”, do “exótico” e do “mágico” tornaram-se centrais. Essas novas perspectivas ajudam a compreender o processo através do qual a categoria de divindades mais controversa dos panteões afro-brasileiros pôde adquirir protagonismo, num quadro de referência cultural em que a lógica dicotômica (do ponto de vista ético e teológico) presente nas exegeses ocidentais acerca de Exu não apenas deixa de configurar uma visão hegemônica, como pôde ser relativizada pelas novas estruturas representacionais que colocaram sob suspeita os elementos centrais da cultura racional de base ocidental (ciência, filosofia, teologia judaico-cristã e etc.).

Por outro lado, e com base nas transformações culturais anunciadas, as atividades rituais dos Exus parecem oferecer ao conjunto de adeptos e simpatizantes uma possibilidade de experimentação de diversas perspectivas éticas e estéticas, emocionais e cognitivas, as quais se encontravam até então afastadas das possibilidades disponíveis para consumo no mercado de bens religiosos, e que agora são consideradas como valorizadas num contexto de sensibilidades religiosas pós-modernas (Cf. MARTELLI, 1995). Vivenciar os códigos quimbandeiros, mediados por entidades como Exu e Pombagira (liminares, mágicos, de moralidade ambígua e de sexualidade francamente assumida) parece possibilitar aos agentes experiências singulares no que diz respeito ao consumo daquelas mesmas concepções (éticas, emocionais e cognitivas).

Por sua vez, essa possibilidade de singularização também se demonstra vinculada às modificações culturais anunciadas, especialmente quando a mesma se apresenta como central nas ideias acerca da valorização do indivíduo presentes nas culturas contemporâneas. A Quimbanda também se demonstra como vertente capaz de

¹¹ Para uma discussão sobre estas transformações, bem como sobre a noção do pós-moderno no contexto latino-americano, ver o trabalho de Carlos Gadea (2007).

absorver essa forte tendência de individualização inerente às transformações do religioso nessa nova perspectiva da cultura. Como demonstra Hervieu-Léger (1999), as novas formas de adesão e pertença religiosas, compreendidas em sua condição contemporânea, passaram a ser regidas por formatos menos institucionalizados e por modos mais pessoais de crer, perspectivas que encontram na Quimbanda amplas possibilidades de concretização. Apartada de um possível conjunto de disposições éticas bem definidas (o que decorre da moralidade ambígua das divindades cultuadas) e amplamente direcionada à manipulação mística dos acontecimentos em favor daqueles que recorrem à agência mágico-religiosa (o que provém do poder simbólico daquelas divindades), essa prática volta-se de modo substancial às possibilidades de realização individual, como pode ser observado na seguinte narrativa que ressalta a especificidade das relações de troca mística estabelecidas com os Exus e Pombagiras:

Tu chegar na frente de um Exu facilita a tua vida. Não vai ter a cara de pau de pedir pra um santo certas coisas né? Imagina assim: tem o teu pai e o teu irmão. Tu chega no teu pai e pede: ô pai, o senhor, de repente, poderia... Porque tem muito aquela situação de respeito, porque ele é o teu pai. Mas se é pro teu irmão tu já chega lá e pede: ô mano, tu podia quebrar esse galho pra mim? Ah, me dá essa força aí. Sabe? A coisa é bem mais direta. **Imagina se tem uma mulher que tá necessitada de homem. Como é que tu vai pedir isso pra um santo? Vai ali e fala com a Pombagira e deu, não tem frescura. O Exu é bem mais próximo do ser humano, entende melhor o que tu quer e não vai te cobrar se o que tu tá pedindo é certo ou errado.**

Deve ser reiterado que a ausência de um padrão moral relativo aos Exus e Pombagiras favorece com que a ideia de individualidade se expresse de forma muito ampla nessa religiosidade, balizando qualquer modelo de comportamental de seus adeptos, o que sugere concepções acerca da subjetividade muito mais próximas daquelas comumente associadas à contemporaneidade, aqui considerando-se as identidades descentradas, cambiantes e desenvolvidas a partir de contextos situacionais (Cf. GERGEN, 1997).

Se as condições socioeconômicas e culturais que favorecem o surgimento da Quimbanda no Rio Grande do Sul demonstram-se basicamente as mesmas em todo o país, e se nas outras localidades essas mesmas condições desvelam outras formas de atualização das práticas afro-brasileiras (não necessariamente apresentando a expansão da Quimbanda), compreende-se que esses diferenciais só podem ser apreendidos segundo uma avaliação das dinâmicas próprias do campo afro-religioso desenvolvido em cada localidade. O que parece ser específico do Rio Grande do Sul é que, nesse estado, fatores como as estruturas simbólicas de reprodução dos cultos se demonstram distintos, em dois sentidos principais.

Em primeiro, ao contrário de outros contextos, a estrutura litúrgica dos terreiros gaúchos parece menos ortodoxa no que se refere aos graus iniciáticos, o que tem fomentado a ampliação do número de unidades de culto a partir de uma maior simplicidade na ascensão dos atores ao sacerdócio. Uma vez que o aumento de sacerdotes propicia o surgimento de novas unidades de culto – o que talvez explique a grande expansão geral dos cultos afro-

gaúchos em relação ao restante do país¹² - e que tal expansão carrega consigo o aumento da lógica conflitiva do universo de terreiros, constata-se que também se ampliam os mecanismos básicos pelos quais as contendas do campo afro se atualizam: a linguagem da feitiçaria (Cf. CORRÊA, 1998). E nesse sentido, uma vez que Exus e Pombagiras se configuram como principais agentes mágicos das trocas simbólicas que envolvem a crença no feitiço, sua instrumentalização ritual se relaciona diretamente com o aumento de sua presença no conjunto de práticas e representações que envolvem o campo afro-religioso local¹³.

Olha, vou te dizer que **creceu muito o povo de Exu por causa disso. É muito feitiço!** Eu sou um alvo de feitiçaria que tu nem imaginas. Quanto mais abre casa de religião, mais feitiço tocam uns nos outros. Eu sei de gente que me odeia. Aí, **não tem como abrir mão de trabalhar com o povo de Exu. Se tu não tens eles, não tem defesa.** Está de peito aberto. (Luiz Antônio de Xangô, 5/11/2012).

Em segundo lugar, fatores como o aumento de sacerdotes e das trocas de feitiçaria encontram-se diretamente relacionados com a expansão de um ordenamento social pautado pela lógica de dominação carismática, em detrimento da dominação tradicional, aqui recorrendo-se as ideias de Max Weber (1994). É justamente a ultrapassagem da tradição pela lógica do carisma (em determinado campo de relações, como o campo afro-gaúcho) que possibilitará não apenas a expansão do número de sacerdotes (não mais vinculados à ordem tradicional que mantinha a senioridade como princípio básico da condição do sacerdócio) como também as inovações rituais empreendidas no sentido de gerar um novo sistema de representações autônomo (a Quimbanda) e que se torna protagonista nesse campo religioso específico. Em síntese, é possível avaliar que, no conjunto das religiões afro-brasileiras, a emergência de práticas como a Quimbanda seja mais factível nos espaços em que as relações sociais estejam ordenadas por critérios de legitimidade conferidos por uma ordem carismática. Assim, ao contrário de outras regiões do país, no Rio Grande do Sul se desenvolveu um espaço mais alargado para que as relações conjugadas pela ideia do carisma fossem disseminadas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

As realidades que envolvem o surgimento e expansão da Quimbanda no Rio Grande do Sul propõem fecundas possibilidades interpretativas acerca dos significados das identidades religiosas afro-brasileiras na sociedade contemporânea. Como se propôs aqui, concebida como um sistema simbólico, a Quimbanda fornece a seus adeptos um código de interpretação e ação em relação à realidade vivida por seus adeptos, nos mesmos sentidos atribuídos aos sistemas simbólicos descritos por Geertz (1978) e suas conceituações sobre visão de mundo e *ethos*. De acordo com nossa interpretação, tal código propicia não apenas um mecanismo de compreensão de

¹² Como demonstra Leistner (2012), o Rio Grande do Sul aparece como estado com maior número de declarações de pertença de agentes do campo afro em todo o país, especulando-se que a localidade possa apresentar a maior proporção de praticantes das religiosidades de matriz africana no Brasil.

¹³ A centralidade das entidades quimbandeiras nos sistemas de acusação que articulam as relações entre os terreiros afro-brasileiros é referida por diversos autores, como Negrão (1996), Maggie (1992) e Ortiz (1978).

experiências sociais periféricas, mas ainda soluções simbólicas para lidar com a realidade envolvida nessas experiências, sobretudo no que concerne à marginalidade. Do ponto de vista cognitivo (visão de mundo), como visto, a Quimbanda relê o processo de periferização de estratos sociais ligados ao universo dos terreiros, o que se verifica nas próprias estruturas semióticas do panteão. Assim como nas análises de Geertz (1978) sobre a rinha de galos na sociedade balinesa – que permite aos balineses contar uma história sobre suas experiências a si mesmos –, os ritos da Quimbanda (como meio de expressão de suas representações coletivas) permitem a determinados agentes recapitular suas próprias experiências sociais, gerando-se reflexividades diversas. Trata-se de soluções cognitivas para lidar com a própria experiência social, o que fala de perto aos atores vinculados a tais experiências, razão pela qual tal sistema religioso emerge como forma significativa coerente para aqueles mesmos atores.

Contudo, e ainda em conformidade com Geertz (1978), os sistemas simbólicos ainda propõem códigos de ação (*ethos*) através dos quais os agentes buscam incidir (ainda que simbolicamente) sobre a realidade circundante. Nesse caso, como visto, o *ethos* da Quimbanda fornece mecanismos simbólicos valiosos não apenas para as populações periféricas, compondo experiências religiosas que se configuram como compatíveis com as demandas culturais da situação contemporânea. A primeira característica central desse *ethos* se relaciona a uma espécie de pragmatismo religioso através do qual a Quimbanda emerge como prática diretamente voltada ao desenvolvimento de soluções místicas adequadas à vida urbana e à realização pessoal de seus adeptos. Trata-se de uma religiosidade de aflição, segundo a noção formulada por Fry e Howe (1975) para avaliar as características centrais das experiências religiosas populares, amplamente ocupadas em atender demandas básicas relacionadas com as aflições que decorrem das doenças, dos problemas econômicos e dos distúrbios emocionais. Como visto, Exus e Pombagiras tendem a aparecer como centrais na resolução de problemas desta ordem, perspectiva que é recorrentemente enfatizada nas representações êmicas. Outra característica se refere à ampla possibilidade de valorização da individualidade verificada nessa prática, a própria configuração de um sistema religioso “não moralista” favorecendo com que aqueles que se inserem por esses códigos possam ser aceitos nos termos de suas próprias singularidades, independente de seus padrões preferenciais de conduta. Dito de outro modo, a Quimbanda se demonstra compatível com as demandas identitárias de uma sociedade descentrada, onde as pertenças e pautas de ação se apresentam como movediças.

O que nos parece relevante é que se a Quimbanda comporta todos aqueles atributos valorizados nas pertenças religiosas contemporâneas, os quais são comuns às próprias congêneres do campo afro-religioso, esta prática possui a capacidade de potencializar cada uma daquelas especificidades, sejam elas relacionadas às características de uma “religiosidade de aflição” ou às perspectivas que projetam todas as práticas afro-brasileiras como “não moralistas”, “individualistas” e de fortes conteúdos “emocionais”. Contudo, certas características cosmológicas de entidades como Exus e Pombagiras favorecem a potencialização daqueles atributos, pois, por um lado, podem ser consideradas como mais eficazes na resolução das aflições cotidianas, ao mesmo tempo em que, do ponto de vista das questões éticas, podem sugerir representações ainda mais flexíveis sobre determinados questionamentos morais. Tudo contribui para que, na Quimbanda, todos aqueles atributos percebidos como aquilatados nas pertenças religiosas contemporâneas sejam radicalmente enfatizados, e de modo reiterado, o que em última instância parece abalizar a expansão desta vertente afro-religiosa no cenário contemporâneo diz respeito à “flexibilidade” que esta prática oferece para que os projetos religiosos e profanos (individuais) de seus adeptos



sejam compatibilizados. Em síntese, essas características centrais do *ethos* quimbandeiro - compatível com as sensibilidades e demandas religiosas atuais - explicam os motivos da emergência desta forma religiosa na atualidade. Mas essa adequação ao mundo moderno não designa que este sistema religioso não se conecte a um espaço de enunciação específico, através do qual uma visão de mundo particular pode ser expressa. Como sugerimos, tal visão emerge no contexto das margens sociais, e a Quimbanda pode ser compreendida como a uma espécie de código de reflexão e ação direcionado ao enfrentamento das realidades urbanas hodiernas, o qual possibilita que até mesmo as formas de existência e experiência marginalizadas possam ser sacralizadas.

BIBLIOGRAFIA:

- ANJOS, José Carlos dos. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Fundação Cultural PALMARES, 2006.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: [S.N.], 1985.
- AUGRAS, Monique. "De Yá Mi à Pomba Gira: transformações e símbolos da libido". In: Carlos Eugênio Marcondes de MOURA (org.). *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon & Edusp, 1989, pp. 14-33.
- BASCOM, William. *Ifa Divination: communication between gods and man in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Paris: Press Universitaires de France, 1960.
- BIRMAN, Patrícia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. *Mana*, n°15, Vol. 2, pp. 321-348, 2009.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956.
- CARVALHO, José Jorge de. Violência e caos na experiência religiosa. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n°15, Vol. 1, pp. 8-33, 1990.
- CORRÊA, Norton Figueiredo. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1994, pp. 9-46.
- _____. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia, PUC/SP, 1998.
- _____. *O batuque do Rio Grande do Sul*. São Luís: Cultura e Arte, 2006.
- DE BEM, Daniel. Apontamentos sobre formas alternativas de reafrikanização em terreiros de batuque no Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 10, n.16, jul./dez., pp. 201-224, 2009.
- FRIGERIO, Alejandro. Reafrikanização em Diásporas Religiosas Secundárias: a construção de uma religião mundial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, pp. 136-160, 2005.
- FRY, Peter; HOWE, Gary. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, n. 6, pp. 75-94, 1975.
- GADEA, Carlos A. *Paisagens da Pós-modernidade*. Cultura, Política e Sociabilidade na América Latina. Itajaí: Univali.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GERGEN, Kenneth. *El yo saturado: Dilemas de identidad em el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1997.



- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. São Paulo: Vozes, 2008.
- LALEYE, Issiaka-Prosper. As Religiões da África Negra. In: DELUMEAU, Jean. (Org.). *As Grandes Religiões do Mundo*. Lisboa: Editorial Presença, 2002, pp. 613-679.
- LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LEISTNER, Rodrigo. Encruzilhada Multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul. In: *Diversidade Cultural Afro-Brasileira: ensaios e reflexões*. Brasília: Editora da Fundação Cultural Palmares, 2012, p. 249-266.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGNANI, José Guilherme. *Umbanda*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- NEGRÃO, Lísias. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: As Religiões Afro-brasileiras Nos Países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 19_____.
_____. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 2, pp. 345-384, 2002.
_____. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n._____, Jan./Jun., pp. 9-23, 2008.
_____. O Atual Campo Afro-Religioso Gaúcho. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n.º.13, Set./Dez., pp. 556-565, 2012.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PARKER, Cristián. *Religião Popular e Modernização Capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PARRINDER, Geoffrey. *African Mythology*. London: Paul Hamlyn, 1967.
- PEMBERTON, John. Eshu-Elegba: The Yoruba Trickster God. *African Arts*, n. 9, pp. 21-27, p. 66-70, p. 90-91, 1975.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1991.
_____. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1996.
- RADIN, Paul. The Winnebago Trickster Figure. In: LAMBEK, Michael (Org.). *A reader in the anthropology of religion*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, pp. 244-257.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. São Paulo: Nacional, 1940.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SOUZA, Célia Ferraz de; MÜLLER, Dóris. *Porto Alegre e sua evolução urbana*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.
- WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994, pp. 279-418.
- WITTE, Hans. *Ifá and Esù: iconography or order and disorder*. Soest-Holland: Kunsthandel Luttik, 1984.



A CELEBRAÇÃO DO DIVINO NA SANTO ÂNGELO (RS) DE 1877

Jacqueline Ahlert¹

Resumo: Em 1877, a recém-emancipada Vila de Santo Ângelo, localizada na região noroeste do Rio Grande do Sul, conformava um amálgama étnico-cultural. Da antiga redução jesuítica restavam somente ruínas e remanesciam alguns descendentes dos indígenas missionários miscigenados aos portugueses e açorianos que haviam recebido porções de terra no local. Juntaram-se a estes, em meados do século XIX, imigrantes europeus, sobretudo, alemães. No presente estudo são exploradas as narrativas de viagem de Maximilian Beschoren – engenheiro, jornalista e meteorologista alemão que esteve no Rio Grande do Sul entre os anos de 1875 e 1887 – cujas descrições acerca das festividades do Divino na cidade de Santo Ângelo, no ano de 1877, foram detalhadamente realizadas. No cenário da apropriação do espaço e dos restos arquitetônicos do povoado missional, mereceram destaque aspectos da nova configuração híbrido-sociocultural da região.

Palavras-chave: Festa do Divino, Santo Ângelo (RS), Maximilian Beschoren.

The celebration of the Divine in Saint Angelo (RS) of 1877.

Abstract: In 1877, the newly emancipated Vila de Santo Ângelo, located in the northwest region of Rio Grande do Sul, formed an ethnic-cultural amalgam. Of the old jesuitical reduction only ruins remained and some descendants of the indigenous missionaries mixed-race with the portuguese and azoreans who had received pieces of land in that place. In the middle of the nineteenth century, European immigrants, especially germans, joined them. In this study we explore the travel narratives of Maximilian Beschoren - engineer, journalist and German meteorologist who was in Rio Grande do Sul between 1875 and 1887 - whose descriptions about the festivities of the Divine in the city of Santo Ângelo in the year of 1877, were completed in detail. In the scenario of the appropriation of the space and the architectural remains of the mission village, aspects of the new hybrid-socio-cultural configuration of the region deserved attention.

Key-words: Feast of the Divine, Saint Angelo (RS), Maximilian Beschoren.

Introdução

Este texto apresenta as considerações iniciais de uma pesquisa em desenvolvimento. O leitor poderá perceber algumas lacunas que ainda estão em aberto para compreensão do complexo processo histórico representado pela festividade do Divino, na cidade sul-rio-grandense de Santo Ângelo, em 1877. Concentram-se no *fenômeno*, condicionantes de longa duração histórica, manifestos em uma festa de origem portuguesa, no espaço físico de uma antiga doutrina jesuítica, com a participação de uma população híbrida, composta de imigrantes europeus, sobretudo alemães, indígenas e açorianos. Além disso, sua narrativa perpassa os filtros do olhar do

¹ Doutora em História pela PUCRS, professora do Programa de Pós-graduação e do curso de graduação em História da Universidade de Passo Fundo. E-mail: ahlert@upf.br

geógrafo alemão Maximiliano Beschoren, alheio a formação multicultural da celebração, mais atento as excentricidades de sua configuração estética.

Ao longo do século XIX aportaram no Rio Grande do Sul inúmeros viajantes e profissionais que deixaram seus itinerários registrados. A abertura dos portos e a vinda da família real portuguesa para o Brasil propiciaram a aproximação do país com o continente europeu. Após 1808, a cifra de estrangeiros que passou a percorrer espaços citadinos e interioranos brasileiros cresceu significativamente. Interesses científicos, comerciais, econômicos, socioculturais, ou ainda motivações teológicas, morais e éticas, trouxeram ao extremo sul indivíduos cultos, segundo paradigma europeu, mesmo que impregnados de juízos, conceitos e preconceitos, mediante os quais organizaram a realidade que vivenciaram. Naturalistas como Auguste de Saint-Hilaire e Arsène Isabelle, o comerciante belga Alexandre Baguet ou o jornalista irlandês **Michael George Mulhall**, **elucidam as diversas potencialidades de análise, de imprescindível importância historiográfica, presentes em seus relatos de viagem.**

Max Beschoren respondeu a demandas de ordem topográfica. Deveria “descrever” a Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Em 14 de fevereiro de 1869, o engenheiro chegou a Porto Alegre, empregando-se como professor. Em seguida, assumiu o cargo de agrimensor, função que exerceu durante 18 anos. Em 1876, empreendeu uma viagem de 3.000 léguas, ao longo de 12 anos, pelas paragens sulinas, executando a demarcação de terras e trilhando a região norte do vale do Rio Uruguai.

De procedência alemã, Maximiliano nasceu em Sachsen, província prussiana, em julho de 1847. Formou-se em Engenharia e Matemática em Dresden. No Brasil, suas pesquisas evidenciam seu entusiasmo com a colonização europeia, posicionado-se como defensor ferrenho deste projeto.

Suas observações e estudos foram primeiramente publicados na Europa; as principais contribuições estão no livro, traduzido do alemão, “Impressões de viagem na Província do Rio Grande do Sul (1875-1887)”, com tradução de Ernestine Marie Bergmann e Wiro Rauber e coordenação de Júlia Schütz Teixeira.

A morte de Beschoren está envolta por questionamentos. Foi encontrado morto em Nonoai, em 1887. Teria suicidado-se, no entanto, sua tensa relação com alguns indígenas da reserva, descrita em seu diário, alimentam uma série de outras hipóteses para sua morte.

A narrativa como representação

É importante salientar que as descrições de Maximiliano Beschoren, ainda que realizadas em concomitância com sua atividade profissional, foram reunidas em um livro intitulado “Impressões de Viagem”, aspecto que insere a autor na ambiência dos “viajantes”. Max direcionou seus escritos para “aquilo que os alemães chamam de *ErdKunde*” (CORREA, 2005, p. 237), ou seja, uma leitura dos espaços geográficos físicos e humanos. O destinatário do seu livro era, principalmente, o leitor especializado ou ambientado com os conhecimentos geográficos, ainda que, vinculados aos condicionantes culturais.

Para Homi Bhabha, não existe saber exterior a representação (2003, p. 48). Roger Chartier considera a relação da representação – entendida como relação entre uma imagem presente e um objeto ausente, valendo pelo

outro porque lhe é homóloga - segundo modalidades variáveis. Entende que elas permitem discriminar diferentes categorias de signos (certos ou prováveis, naturais ou instituídos, aderentes a ou separados daquilo que é representado, etc.) e caracterizar o símbolo por sua diferença com outros signos (1991, p. 184-5). Uma vez que as representações podem ser pensadas como “[...] esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado” (CHARTIER, 1990, p.17), entre o texto e o sujeito que lê, coloca-se uma teoria da leitura capaz de compreender a apropriação dos discursos, a maneira como estes afetam o leitor e o conduzem a uma nova forma de compreensão de si próprio e do mundo. No contexto da narrativa de viagens e/ou estudos pode-se considerar o viajante como leitor da paisagem. Como “visitador”, se coloca como produtor de representações, não deixando de ser também o seu leitor o leitor em um sentido pessoal da narrativa e suas especificidades.

A narrativa como representação problematiza o lugar do narrador, o próprio viajante, autor da ação. Uma narrativa nunca é neutra, conforme expressão conhecida de Tzvetan Todorov. Para o autor, as viagens trazem em si uma espécie de ostentação, que opera sobre a própria narrativa: “A verdade é que a própria existência de uma narrativa implica necessariamente a valorização do seu objeto (já que esse merece ser evocado) e, portanto, uma certa satisfação do seu narrador” (TODOROV, 1991, p. 97). Observações de Maximiliano, como: “Mesmo que se negue tudo sobre a origem do índio [...], desenvolvendo uma determinada educação, mesmo com essa transformação, reconhecer-se-á nele, imediatamente, pelo olhar, o selvagem”, paralelamente contrapostas com as qualidades alemãs, expressas ao encontrar um conterrâneo na fronteira com a Argentina “um pedaço da cultura europeia, parecendo que, com a travessia do rio, de repente, tivesse dado um passo para mais perto da civilização.” (BESCHOREN, 1989, p. 65 e 126) – exemplificam os apontamentos de Todorov.

O texto, como referente à cosmovisão pessoal, continua sendo o horizonte exegético da diferença, quando citado, mencionado, emoldurado, presente na dialética – imagem/contra-imagem (BHABHA, 2003, p. 63). Entretanto, implícita na narrativa do engenheiro, percebe-se também certa predisposição em reconhecer diversidades culturais, evocadas no gosto pelo exótico e pela curiosidade na descoberta do *outro*. Como lembra Todorov (1993), este desvelar de especificidades diversas das suas vai, aos poucos, se impondo ao modo de pensar do europeu². Sobre diversidade e diferença cultural, Bhabha explica:

A diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto de conhecimento empírico -, enquanto a diferença cultural é o processo de *enunciação* da cultura como “conhecível”, legítimo, adequado a sistemas de identificação cultural (2003, p.63).

A diferenciação social dá-se por processos de significação. Neles, “afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade”. A diversidade cultural seria o “reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um

² Esta ambivalência exige do pesquisador a busca por outros dados documentados que possam ser comparados e legitimados em sua veracidade.

enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade” (BHABHA, 2003, p.63).

O relato do engenheiro alemão contém representações sociais atentas à estrutura ambivalente da subjetividade e da sociabilidade, a exemplo da descrição sobre os indígenas aldeados em Nonoai:

Aqui está toda a comunidade ao redor do fogo; homem, mulher, crianças, cachorros, porcos, galinhas, macacos e papagaios. Uma terrível barulhada! Sobre o fogo sempre há alguma coisa borbulhando ‘para comer’. [...] Atualmente os selvagens preferem vestir-se com tecido importado. Assim cada vez mais vão sendo ‘abraçados pela cultura’ (1989, p.44).

Ou, ainda, sobre os “gaúchos”,

Essas pessoas, selvagens e ousadas, cuja pigmentação da pele varia numa escala de cores, desde o preto, mulato, até o branco, apesar da aparência perigosa, são sujeitos amáveis e não são tão maus como aparentam (1989, p.101).

O narrador constrói a si mesmo como sujeito de enunciação, sendo operador e mediador. A construção da narrativa se dá pela interpretação da realidade e pela produção de um novo real, concebido como transcrição daquilo que é percebido pelos sentidos (PORTELLA, 2006, p. 52).

A escala de valores e de julgamento é calcada, ainda, nas teorias evolucionistas do século XIX, bem como no racionalismo e no cientificismo, que estimularam o conhecimento da *realidade* através da observação empírica da natureza. Desde o século XVIII estava em voga um *estilo* de viagem que se estendeu por todo o século XIX: as expedições científicas. Contudo, pensar os relatos de viajantes como textos e, ao mesmo tempo, como discursos, requer que se ultrapasse a suposta leitura científica, objetiva e distante das paisagens. É igualmente importante salientar que, para além do *texto* científico, havia um *discurso* marcado pelo movimento romântico, pelo qual as representações também estiveram influenciadas. Em especial, os alemães procuraram renovar sua literatura através do retorno à natureza e à essência humana, a exemplo o movimento *Sturm und Drang*.

O discurso de Beschoren vincula-se ao romantismo somente em alguns aspectos estruturais e estilísticos do texto. Suas ideias nem sempre estão vinculadas ao conceito, relacionado ao movimento, a noção do *bom selvagem*, do homem simples e bom em estado de natureza, que Rousseau exprimiu.

A segunda metade do século XIX foi marcada por intensos debates acerca do fim do tráfico de escravos e da necessidade de mão de obra, que deveria ser suprida preferencialmente pela imigração. A vinda de colonos europeus atendia a política de branqueamento e aos apelos das teorias raciais discutidas por políticos e intelectuais. O jornalista e político francês Charles **Ribeyrolles** esteve no Brasil em 1858, e escreveu: “O Brasil, de resto, já está farto dessas famílias mescladas e bastardas que não constituem um povo. O que lhe falta é o sangue, a atividade, a ciência da Europa” (RIBEYROLLES, 1980, p. 148).

O juízo de valor, como categoria ontológica social, faz-se explícito no interior das esferas heterogêneas das relações humanas.

Aspectos da imigração alemã na região de Santo Ângelo.

A cidade de Santo Ângelo está situada no noroeste do estado do Rio Grande do Sul. Foi fundada enquanto doutrina jesuítica em 1707, com o título de San Angel Custódio, a última redução dos Sete Povos das Missões a estabelecer-se. A antiga estrutura missional urbana manteve-se em alguns aspectos após as incursões bélicas e o gradual abandono dos indígenas a redução. A praça localizava-se no espaço que compreende atualmente a Praça Pinheiro Machado, bem como a catedral Angelopolitana foi reconstruída sobre as bases da antiga; os arredores são considerados parte do sítio arqueológico de Santo Ângelo Custódio, centro histórico do município.

A história de Santo Ângelo pode ser dividida em dois períodos de ocupação do território: o jesuítico, que compreende o espaço temporal da fundação da redução, passando pelo Tratado de Madri e a Guerra Guaranítica³, até a expulsão dos loyalistas, em 1768; e o pós-jesuítico, que pode ser subdividido em imperial, momento da reocupação do território deixado pelos jesuítas que se inicia a partir de 1859, e o republicano a partir de 1889. As últimas décadas do século XIX constituem o período em que “se constrói uma outra sociedade e um novo aglomerado urbano” (KERBER, 2008, p. 14).

Foi neste segundo momento que imigrantes alemães introduziram-se na região. Após um período de baixa demografia na região, aos poucos ela passava a ser habitada por imigrantes e descendentes de europeus (RAMOS, 2006). A primeira tentativa de instalação de europeus teria ocorrido em 1824-6, nas imediações de Santo Ângelo, na região da redução de São João Batista, atual município de Entre-Ijuís, na época pertencente a Santo Ângelo (MACHADO, 1981, p. 19). Apesar de algumas famílias permanecerem, não houve muito êxito nesta tentativa pela ausência de estrutura básica que requeriam os imigrantes.

É importante destacar que a região não se encontrava em completo abandono. Havia inúmeras famílias indígenas vivendo em rancherios nos arredores das antigas estruturas missioneiras.

O médico alemão Robert Avé-Lallemant percorreu a região onde anteriormente localizavam-se os Sete Povos missioneiros em 1858 - um século depois da crise que resultou no fim do sistema missional coordenado pelos jesuítas -, e observou, a caminho da redução de São Miguel, inúmeros povoados de índios, que definiu como “restos enfraquecidos dos outrora tão importantes Sete Povos” (1980, p. 236). A formação de povoados constituídos por grupos de índios missioneiros remanescentes ainda é assunto pouco explorado pela historiografia.

³ A Guerra Guaranítica (1753-1756) foi o evento bélico deflagrado pelo levante dos índios rebeldes contra os demarcadores e exércitos de Espanha e Portugal. Motivou-se pela rejeição de seis cabildos situados a oriente do rio Uruguai, caciques de Misiones e jesuítas, ao contestarem cláusulas do Tratado de Madri (1750). A causa principal foi a previsão de permuta dos Sete Povos (espanhol) pela Colônia do Sacramento (português). Ver: GOLIN, Tau. *A guerra guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: UFRGS, 1999.

Contraditoriamente, após assinatura do Tratado de Madri, a doutrina de San Angel Custódio atingiu seu ápice populacional no ano de 1753, quando o número de habitantes chegou a 5.417 (MACHADO, 1981).

A antiga redução de Santo Ângelo já era, em 1858, colônia alemã, “recém-fundada e apenas começada” (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p. 194).

Paradoxalmente, num espaço físico não claramente definido, entre Santo e Ângelo e São Miguel, Avé-Lallemant encontrou “um verdadeiro índio, apegado à raça guarani e à sua língua”, porém tinha “uma cara legitimamente nórdica, mas desagradavelmente asselvajada” (1980, p. 240). Tratava-se de um alemão de Mecklemburgo, da região de Lubeck. A menção a presença de verdadeiros *índios alemães*, “guaranis de cabelos louros”, aparece diversas vezes em seus relatos.

Para Max Beschoren “o reavivamento da colonização na Província reforçaria a missão de alto nível histórico e cultural, traçada na Nova Pátria, mantendo ao mesmo tempo intercâmbio comercial e cultural com a velha Pátria” (1989, p.196).

Na Alemanha, a partir de 1840, a emigração passou a ser vista como pertinente e importante para o conjunto da “nação alemã”. O nacionalismo crescente englobou também a questão da emigração, numa formulação nova, baseada no incentivo de que mesmo em outros países, os alemães mantivessem e desenvolvessem ligações culturais e econômicas com a Alemanha (CUNHA, 2003, p.17-18).

Em 1873, a “Villa” Santo Ângelo foi criada, “conforme a Lei Provincial nº 835 de 22 de março de 1873. A área urbana da “Villa” era de 1.717,713 m², composta por 56 quadras com 132 metros e divididas em 16 lotes cada uma, segundo o Relatório do Município de Santo Ângelo” (RAMOS, 2006, p. 79). Em princípios de 1877, cinco anos após, quando Beschoren por lá aportou, chamaram-lhe a atenção imediata os remanescentes missionais, observando que: “com pesar vê-se as monumentais ruínas jesuíticas, serem desapiedadamente destruídas” (1989, p. 69). Em Santo Ângelo, “das construções jesuíticas, restou somente a fachada pontiaguda da igreja, adornada com magníficos trabalhos esculpidos em pedra”. Expressando sua contrariedade, complementa que soube através dos moradores, “que estes restos, em pouco tempo, desaparecerão, para dar lugar a uma nova igreja, já em construção”. Além disso, registra que “várias casas do povoado foram inteiramente construídas com o material da velha igreja” (1989, p. 72).

Apesar de a chegada massiva de imigrantes europeus ter ocorrido nos anos posteriores à presença de Maximiliano em Santo Ângelo, suas narrativas dão conta de uma presença significativa, sobretudo no que tange a comparência dessas pessoas na produção de alimentos: “grande parte do oeste da Região Alta adquire os víveres das nossas colônias, principalmente Cruz Alta, que depende totalmente de Santo Ângelo” (1989, p. 92).

Afora a produção de alimentos, as práticas e a presença comerciais também são mencionadas pelo engenheiro. Na cidade, “o elemento alemão é bem representado por 10 comerciantes, 3 sapateiros, 2 carpinteiros, um curtidor, um ferreiro, dois pedreiros e um boticário” (1989, p. 121).

Na conformação deste amálgama étnico-cultural, entre descendentes de indígenas missionários, muitos miscigenados aos portugueses que haviam recebidos porções de terra no local (séculos XVIII e XIX), somados a imigrantes europeus, sobretudo, alemães, ocorrem as festividades do Divino, no ano de 1877, detalhadamente descritas por Beschoren.

Cada terra com seu uso, cada roca com seu fuso: a festa do Divino em Santo Ângelo (1877).

O espírito da religiosidade e devoção, no meu entender não estão presentes nestas festas, que como “Festas populares” são bonitas e divertidas, mas como “festas religiosas”, são um tanto mundanas. Contudo: Cada terra com seu uso, cada roca com seu fuso (BESCHOREN, 1989, p. 73).

O culto do Divino é uma das mais antigas expressões do catolicismo popular brasileiro. Constitui uma tradição secular, originária de Portugal, que se difundiu em diferentes regiões brasileiras, com representações singulares em cada uma.

Seu início se deu no reinado da rainha Isabel de Aragão, esposa de D. Dinis I, que difundiu o culto ao Divino Espírito Santo, em 1323, e também fundou a primeira Igreja do Espírito Santo, na Vila de Alenquer. No Rio Grande do Sul, a história dessa celebração remete ao século XVIII, com a chegada de imigrantes açorianos a região.

Deste modo, apesar da escassez de fontes sobre a presença dessa prática na cidade de Santo Ângelo, tudo indica que sua introdução efetuou-se através dos portugueses, a partir da posse portuguesa da região, em 1801.

Por outro lado, os elementos compositivos e o corpo de participantes indicam o envolvimento de toda a comunidade, não de um grupo restrito de descendentes açorianos, como se pode perceber na narrativa que se segue.

A festa ocorreu durante os nove dias, que antecedem o domingo de Pentecostes. O mentor de todo o festejo era o Imperador, “ele e sua corte foram escolhidos no final da comemoração anterior, através de sorteio”. A bandeira, levada a frente do grupo, percorria todo município e as vilas adjacentes. As motivações dos “muitos fiéis” que se juntam a bandeira eram variadas, de modo que estavam ali “uns por sentimentos religiosos, a fim de cumprirem uma promessa; uns para andarem de um modo decoroso e poderem comer alguma coisa melhor”. Além disso, “muitos enfermos esperam o restabelecimento por seu intermédio e aguardam ansiosos a chegada da bandeira, para dar-lhe um fervoroso beijo” (BESCHORER, 1989, p.73-74).

Como nas antigas festas missionais,⁴ a música era constituinte imprescindível da celebração. O porta-bandeira era acompanhado de “um ou dois cantores e dos músicos, que são: um tamborileiro, um violinista, outro que toca o triângulo”. A aproximação da bandeira das residências era anunciada por tal sonoridade, na opinião do viajante-geógrafo, tudo era “realmente muito bonito de se ouvir”. Os moradores recebiam a bandeira com cumprimentos, beijos e devoção, “levando-a para o interior da casa” e, posteriormente, oferecendo “uma esmola de acordo com as suas posses.” (1989, p. 73).

A observação taxativa de que “nós achamos tudo isso bem ridículo, consideramos uma idolatria. Porém o povo não pensa assim. É o ‘Espírito Santo’ que entra em suas casas, trazendo sorte e prosperidade”, expõe, o que

⁴ As festividades nos *pueblos* missionais envolviam três tipos principais de eventos: os cotidianos, os anuais e as ocasiões especiais. Celebrações civis e religiosas complementares entre si. A festa, a missa e o trabalho, bem como o econômico e o cerimonial, eram elementos centrais da vida social dos povoados.

segundo Bhabha (2003), seria a diferenciação social e cultural por meio dos processos de significação. Para Max, “eles não sabem manifestar, de outro modo os sentimentos religiosos e assim o fazem de acordo com as convicções.” (1989, p. 73).

O início da festa, “por volta do meio-dia”, era marcado pelo “estalar de foguetes e tocar de sinos” (BESCHORER, 1989, p.73-74).

Nas nove tardes que se seguem, realizam-se as novenas, para as quais os fiéis ao anoitecer, novamente são convidados pelo estalar dos foguetes. O padre dirige-se em completo hábito talar (paramento) para o “Império”, na casa do doador da festa. Aqui se encontram a coroa prateada do festeiro e a bandeira. É realizado o leilão dos objetos comprados pelo festeiro bem como os doados pelos fiéis. Sob o constante estalar dos foguetes e dos alegres sons de uma marcha, o padre, a bandeira, o “Imperador” e sua comitiva, mais os assistentes, dirigem-se à igreja, onde terá início a missa (1989, p. 74).

Terminada a cerimônia religiosa, todos retornam com foguetes e música, para o “Império”, “onde são servidos refrescos”. Ali tem início um leilão, em que “a quantia arrecadada é determinada para cobertura dos gastos efetuados”. Muitas vezes, “os objetos mais insignificantes são arrematados por preços incrivelmente altos, principalmente quando dois pretendentes negociam, cada um querendo adquirir o objeto, para depois com um languido sorriso e um cumprimento gracioso, entregá-lo a sua dama”. Neste âmbito, a dinâmica das celebrações religiosas missionárias era atravessada pelo “leilão”, pela presença de negociações materiais. Brindes eram comuns nos festejos missionários, mas presenteados aqueles que venciam jogos e competições ou apresentavam suas destrezas com o cavalo, em danças e cantos (Cf. MARTINS, 2006).

O aspecto “profano” de tais atividades foi observado por Beschorer: “Isto tudo é muito lindo, alegre e divertido, mas eu não entendo o que estes festejos têm que ver com a religião, Pentecostes e Espírito Santo” (1989, p. 74). Balões e missas figuravam conjuntos no evento,

Durante três noites são erguidos balões aerostáticos, nos quais arde furioso o fogo, antes de subir ao ar. No domingo, bem cedo de manhã, para a instrução, havia o *Reveille*, o estudo, a revelação, e às 10 horas, missa solene. Nessas ocasiões, a igreja fica superlotada (1989, p. 74).

Depois da celebração da missa solene, realizava-se o sorteio, definindo o novo “Imperador” e a quem seria entregue a coroa de prata. Por volta das 13 horas, “todo o povo reunia-se para a procissão iniciada pelos irmãos de Nossa Senhora do Rosário [...]. A procissão dividia-se em cinco grupos. Um reunia-se ao sacerdote e outros ao andor (padiola portátil) no qual se conduz a imagem” (1989, p. 74).

Havia andores com imagens de vulto de São João, Santo Antônio, Nossa senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo. Destacou-se para Maximiliano, as preces destinadas a Santo Antônio, o grupo de devotos estava

formado por “senhoras recém-casadas e moças solteiras. Aqui há um profundo significado: Santo Antônio (não sei se o de Pádua) é conhecido como santo casamenteiro” (1989, p. 75).⁵

À frente de cada andor postavam-se dois anjinhos: “pequenas meninas, levemente vestidas. Ao lado do sacerdote, ia o mais graduado dos oficiais presentes, levando o pálio”.

Toda esta cenografia era acompanhada de “música, foguetes, baterias, etc.”.

No entanto, o espetáculo especial estava reservado para o dia seguinte: as cavalhadas entre mouros e cristãos.

Os jovens que dela faziam parte, há três semanas treinavam sob orientação de um velho prático, de modo a realizarem bem os exercícios de cavalgar e esgrimir.

Na Praça da Matriz, marcavam um quadrado com quatro postes. Num dos cantos foi construído um estrado, com uma escada, cercada de um parapeito. O estrado representava o “castelo”. Ao lado levantaram uma bateria de 24 bombas.

Eram aproximadamente 11 horas, alguns cavalheiros vinham a galope, girando as lanças e cavalgando ao redor do quadrado marcado, para depois pararem de frente num dos lados (1989, p. 75-76).

Nove cavalheiros, “todos jovens, usando casaquinhos de seda azul e bordados com linha prateada, calças brancas, botas lisas e chapéu enfeitado com fitas”, portando como armamento “lança, espada e pistola dupla”, sobre cavalos não menos ornamentados, “com os adornos mais ricos, arreios de prata, mantas e fitas”, esperavam o toque do clarim para duelar com outros nove cavaleiros, “adornados como os primeiros, mas usando casaquinhos vermelhos”. Ambos cavalgaram um a um em volta do quadrado delimitado, colocando-se depois uns de frente aos outros (BESCHORER, 1989, p. 75-76).⁶

Inicia-se a representação do combate entre os mouros, de vermelho e os cristãos, vestidos de azul, uma reminiscência de centenas de anos. O chefe dos mouros envia dois comissários, o mesmo faz o dos cristãos, encontram-se no meio da praça. Os mouros levam um desafio para o combate, os dois cristãos retornam a galope para entregá-lo ao seu chefe. Este o aceita, entregando a resposta aos inimigos que estão à espera (1989, p. 76).

⁵ Relativo à região onde remanesceram imagens missionárias de Santo Antonio, criaram-se sentidos e novos usos para o ícone. Na região sudoeste do Rio Grande do Sul, nas imediações da antiga redução de São Francisco de Borja, muitas estátuas - de pequeno porte e uso doméstico - do paduano encontram-se de alguma maneira mutiladas. Indagados sobre esta característica, os proprietários dos acervos particulares relataram que se convencionou naquelas paragens, sobretudo durante o século XIX, a crença nos poderes *casamenteiros* do santo, e também no auxílio para encontrar objetos perdidos. Assim, feitos os pedidos para o cônego, tiravam-lhe uma parte do corpo, que poderia ser a mão ou o Menino Jesus, que de fato está ausente nas imagens onde não foi talhado no mesmo bloco de madeira do santo (Cf. AHLERT, 2010).

⁶ Para festa do padroeiro nas missões jesuíticas, os cavalos eram adereçados com carapaças de veludo vermelho bordado com prata; outros, de damasco vermelho, com cinta azul ou granila com enfeite dourado. Os estribos de bronze haviam sido fundidos com a delicadeza das joias (MARTINS, 2006, p. 195).

Seguiam marchas guerreiras, atravessando-se como numa contradança, primeiro com as lanças, depois com as espadas e, por fim, com a pistola. Quando terminavam os exercícios de conjunto, começavam os combates isolados. Subitamente, ouviu-se uma “grande gritaria, provocando entre os numerosos espectadores, alegres risadas. A todo galope aproximam-se um bando de mascarados, entre eles duas mulheres, armadas e vestidas excêntrica, que se dividiram entre os combatentes, tomando parte na encenação”. Ambas participavam das lutas individuais, como pajens dos cavaleiros (1989, p. 77).

Sobrevinham a estes duelos inúmeras provas, como ferir com a lança e a pistola folhas de papel grudadas em postes - com “cabeças de mouros” pintadas -, e acertar com a espada um cilindro de papelão colocado em posição vertical no solo. Tudo isso constituía-se entusiástico para o público.

Com toque de clarins e um alto “Viva!” o espectador o recompensa. Assim segue o outro. É um divertimento bem adequado ao caráter rio-grandense, que na verdade é criado em cima do cavalo e cedo na juventude já aprende a manejar o laço, a espada e a pistola. É uma verdadeira raça de centauros (1989, p. 77).

Tal observação desvela, em suas entrelinhas, os tipos culturais que formavam a encenação. No manejo com os cavalos estavam envolvidos “rio-grandenses”, cuja intimidade com o animal vinha de tempos remotos.

Outra dinâmica se iniciava com a tomada do “castelo” pelos mouros: “soltam-se baterias de bombas”, de modo que uma densa fumaça de pólvora envolvia o ambiente, que deveria ser reconquistado pelos cristãos.

Explodem dezenas de foguetes, a música toca uma envolvente marcha guerreira. Da nuvem de fumaça, que aos poucos vai se dissipando, saem os combatentes que, em fila de dois, cristãos e mouros, vão a frente dos músicos, até a igreja, onde os mouros deverão ser batizados (BESCHOREN, 1989, p. 77).

O sacerdote esperava parado à porta da igreja, assim que passavam por ele, a cerimônia batismal estava encerrada. Começava, então, o “transpasse do anel”: “Entre dois postes é esticado um fio, no qual se colocou um anel de metal. Vale agora, a galope, espetar este anel com a lança e entregá-lo como um troféu a uma pessoa que se tem em consideração” (BESCHOREN, 1989, p. 77).

Com isso, os festejos da segunda-feira eram findados. Na terça-feira, havia novamente cavalhadas e a noite tinha início o “baile de encerramento, que se estendeu até o outro dia”, pondo fim a celebração.

Considerações ainda distantes de um final.

Não foi especificada pelo engenheiro a constituição étnica dos grupos e/ou indivíduos que participaram do festejo. A participação de imigrantes europeus é ignorada e a de indígenas e seus descendentes aparece implícita nas práticas e na menção aos “rio-grandenses”. Já a presença açoriana é conjecturada pela ritualização do cortejo do Divino.

Considerando que em Santo Ângelo o elemento alemão era “bem representado”, e já em 1858 existem referências a “recém fundada” colônia alemã, cabe indagar sobre a possível interação deste grupo com os que ali estavam há mais tempo.

De acordo com Correa, “como não houve um projeto de integração institucionalizada dos imigrantes e seus descendentes durante as primeiras décadas da imigração alemã para o Rio Grande do Sul, predominaram no construto da identidade étnica alguns elementos mais distintivos do *in-group*”, a exemplo da religião e da língua. Os cultos e práticas religiosas serviram, também, “para os imigrantes alemães e seus primeiros descendentes se distinguirem dos nativos” (2005, p. 250). Tal explicação deve ser levada em conta, ainda que contrarie as experiências de Robert Avé-Lallemnat, descritas nas narrativas da viagem onde encontrou alemães em processo de *guaranização*, como supracitado.

Em 1886, quando Hemetério Silveira esteve em Santo Ângelo, registrou que os limites urbanos de Santo Ângelo contavam 160 casas. Observou hábitos híbridos entre colonos e “gaúchos”, como o costume gradualmente fortalecido do uso da erva mate, além dos “peões e suas canções rudes, porém harmoniosas” animando os bailes (1909, p. 231).

As etnias que coexistiram naquele espaço temporal e geográfico estão, em vários aspectos, representadas em uma permanência sustentada na historicidade da população e na remanescência da cultura. Este quadro sociológico possui representatividade no amálgama das práticas religiosas perpetradas em espaços periféricos de inúmeros núcleos rurais e citadinos na América Meridional.

A pesquisa requer, ainda, aprofundamento, aproximação e contraposição de outras fontes documentais e iconográficas. Mirando uma aproximação maior com o complexo processo de formação sociocultural sul-riograndense, em particular, a partir da circulação cultural advinda da remanescência missioneira.

Referências bibliográficas

- AHLERT, Jacqueline. Estátuas andarilhas. As miniaturas na imaginária missioneira: Sentidos e remanescências. *Tese de Doutorado*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.– Fac. de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pela província do Rio Grande do Sul (1858)*. São Paulo: Ed. USP, 1980.
- BESCHOREN, Maximiliano. *Impressões de viagem na Província do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1989.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- _____. *A História Cultural entre práticas e representações*. Trad. Maria M. Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- _____. *O mundo como representação*. Estudos Avançados (SP): 11 (5), 1991.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Narrativas sobre o Brasil alemão ou a Alemanha brasileira: etnicidade e alteridade por meio da literatura de viagem Porto Alegre: Anos 90, v. 12, n. 21/22, p.227-269, jan./dez. 2005.



CUNHA, Jorge Luiz da. A Alemanha e seus emigrantes. In: CUNHA, Jorge Luiz da; GÄRTNER, Angelika (orgs.). *Imigração alemã no Rio Grande do Sul: história linguagem, educação*. Santa Maria: Ed. UFSM, 2003.

GOLIN, Tau. *A guerra guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: UFRGS, 1999.

KERBER, Rodrigo Fabrício. Santo Ângelo: a firma - ação da modernidade na arquitetura da cidade, 1930-1945. *Dissertação de mestrado*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

MACHADO, José Olavo. *História de Santo Ângelo – das missões aos nossos dias*. Santo Ângelo: Gráfica Santo Ângelo, 1981.

MACHADO, Antonio Dari. *A formação histórica dos municípios da região das Missões do Brasil*. Santo Ângelo: IPHAN, Instituto Andaluz del Patrimonio Historico, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), 2006. Disponível em: <http://www.urisan.tche.br/~iphan/upload/downloads/file1.pdf>. Acesso em 22/09/2014.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Sobre festas e celebrações*. As reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII). Passo Fundo: UPF/ANPUHRS, 2006.

PACHECO, Gustavo. *Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão*. Rio de Janeiro: Livro CD da Associação Cultural Caburé, 2005.

PORTELLA, José Roberto Braga. Descrições, memórias, notícias e relações. Administração e Ciência na construção de um padrão textual iluminista sobre Moçambique, na segunda metade do século XVIII. *Tese de Doutorado*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2006.

RIBEYROLLES, Charles. *Brasil Pitoresco: história, descrição, viagens, colonização, instituições*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1980.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso. *As Missões Orientaes e seus antigos domínios*. Porto Alegre: Typografia da Livraria Universal de Carlos Echenique, 1909.

TODOROV, Tzvetan. *As morais da história*. Portugal: Publicações Europa – América LTDA, 1991.

_____. *Nós e os outros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.



MEMÓRIA, HISTÓRIA POLÍTICA E Patrimônio; CEMITÉRIO VERA CRUZ, UM MUSEU a CéU aBerto

Djiovan Carvalho¹
Waleska Gaspar²

Resumo: Ante uma sociedade cada vez mais marcada pelas mudanças rápidas e contínuas, a necessidade de resguardar lugares de memória é uma realidade cada vez mais presente. Essa situação tem resultado em investimentos em prol da preservação de elementos tangíveis e intangíveis que servem de amparo e suporte à constituição de memórias, histórias e identidades. Os cemitérios não ficam à parte de tais considerações. Nesse sentido, o Cemitério Vera Cruz, de Passo Fundo/RS, constitui-se em um vetor para a compreensão e o ensino da história local. Uma das possibilidades é a problematização da história política, visto que o Cemitério comporta túmulos de lideranças políticas regionais. Além disso, o Cemitério Vera Cruz pode ser considerado um *museu a céu aberto*, pois remete às questões históricas, sociais, econômicas e culturais da sociedade passofundense; bem como a memórias, crenças, saberes, práticas; constituindo-se, desta forma, como bem material e imaterial, e, portanto, como patrimônio cultural.

Palavras-chave: Patrimônio; História Local; História Política; Cemitério; Educação Patrimonial.

Memory, Political history and cultural heritage: Vera Cruz Cemetery, an open-air museum

Abstract: In a society increasingly marked by rapid and continuous changes, the necessity to protect places of memory is an increasingly present reality. This situation has resulted in investments for the preservation of tangible and intangible elements that serve as protection and support for the constitution of memories, stories and identities. The cemeteries do not stay apart from such considerations. Therefore, the Vera Cruz Cemetery, in Passo Fundo, Rio Grande do Sul, is a vector for the understanding and teaching of local history. One of the possibilities is the problematization of political history, as the cemetery, since the cemetery contains tombs of regional political leaderships. Moreover, the Vera Cruz Cemetery may be considered an open-air museum, because it refers to historical, social, economic and cultural issues of Passo Fundo; as Memories, beliefs, knowledge, practices; Constituting, in this way, as material and immaterial good, and, therefore, like cultural heritage.

Keywords: Heritage; Local History; Political History; Heritage Education; Cemetery.

Interfaces entre Patrimônio, Memória e Educação Patrimonial

Patrimônio, conceito polissêmico e polêmico sofreu diversas ressignificações, que alteraram seu sentido com o passar do tempo. O conceito nos remete ao termo cunhado pelos romanos para designar herança paterna – *patrimonium* –, na época o termo fazia referência a tudo que pertencia ao pai, ou especificamente, ao pai de família, o *pater famílias*. O *patrimonium* compreendia tudo que poderia ser legado por testamento, desta forma, fazendo parte da herança paterna. O surgimento dos estados nacionais transformou radicalmente o conceito de Patrimônio, de cunho privado e aristocrático, o termo passou a representar bens públicos de uma sociedade específica - com uma única língua, origem e território.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo. Graduado em História pela mesma Universidade. Membro do Instituto Histórico de Passo Fundo. E-mail: djiovanc@gmail.com;

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo. Graduada em História pela mesma Universidade. E-mail: gasparwaleska@gmail.com.

Patrimônio então não é apenas aquilo que é herdado, que nos foi legado pelas gerações anteriores, mas bens com os quais um grupo significativo da população se identifica, reconhece e decide preservar como representações desse grupo para as gerações futuras. Logo, a valorização de bens culturais perpassa pelo seu reconhecimento e pela sua (re)significação individual e coletiva.

Embora a ideia de patrimônio seja bastante difusa, concordamos aqui com Lúcia Vianna que nos alerta para o fato de que patrimônio é “uma porção de coisas consagradas e que tem grande valor para pessoas, comunidades ou nações”, bem como para a humanidade. Para a autora, essa ideia “remete a riqueza construída e transmitida, herança ou legado que influencia o modo de ser e a identidade dos indivíduos e grupos sociais” (2008, p.119).

Sabendo que o valor que os seres humanos, tanto no plano individual como coletivo, atribuem ao legado do passado, determina o que se tornará importante para ser lembrado. Podemos nos questionar acerca da definição de patrimônio, por quem ele é definido e quem é responsável pela sua conservação e preservação. Esses *bens patrimoniais* estão estritamente ligados com a identidade e a memória de um grupo.

Neste entendimento, cabe aqui refletirmos sobre o conceito de memória e as interfaces estabelecidas com o patrimônio, visando compreender a importância da Educação Patrimonial em iniciativas atuais que tem como objetivo a valorização do patrimônio cultural para a constituição das identidades.

Individual ou coletiva, a memória constitui-se a partir das experiências vividas, mantendo uma linha de continuidade temporal com o presente através da história. Baseamo-nos no conceito de memória coletiva desenvolvido por Maurice Halbwachs (2004), para esse autor, toda memória se funda em identidades de grupo: nossas lembranças vinculam-se a experiências numa vida em – família, vizinhos, fábrica, escola, etc. Todo o social está inscrito na memória individual como vice-versa. A memória é entendida assim enquanto construção social.

Construída sobre as experiências vividas a memória funda-se na linguagem. É a linguagem cotidiana com todas as suas nuances que permite aos grupos exteriorizar a memória em forma de narrativa. A linguagem torna-se assim a portadora da memória, fortalecida através das narrativas coletivas.

A memória está sendo entendida como um conjunto de funções psíquicas que fazem intervir na ordenação dos vestígios (informações) e também na releitura desses vestígios em cada situação histórico-social. A memória seria essa “propriedade de conservar certas informações [...] graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1994, p. 419) e que, portanto, produz os elementos de identidade dos grupos humanos, constituindo-se como patrimônio das sociedades.

Memória e narrativa da memória, neste trabalho, relacionam-se diretamente à questão da educação, que é entendida como processo transformador da sociedade e dos sujeitos, sendo historicamente condicionada. Entendemos que a educação não se esgota na escola, pois tem um caráter contínuo e permanente, o que justifica a importância da incorporação da comunidade e da família nos processos educativos. É nesse sentido que a educação deve ter como base a memória, o patrimônio, enquanto herança cultural dos indivíduos em determinado tempo e espaço.

A Educação Patrimonial vai de encontro aos paradigmas da educação moderna, pois suas formas de interferência possibilitam o reconhecimento dos bens culturais, tornando-se dessa maneira, um importante instrumento de promoção e vivência da cidadania, o que conseqüentemente motiva a responsabilidade para a valorização e preservação do patrimônio. Esse processo permite uma “leitura de mundo” e das coisas produzidas pelo indivíduo em sua vida cotidiana, que capacite o aprendiz, enquanto cidadão, entender melhor sua identidade cultural e se “apropriar”, efetivamente e conscientemente, de seus valores e marcas próprias, de seu “patrimônio” pessoal e coletivo. Conforme Queiroz:

através da Educação Patrimonial, o processo de ensino e aprendizagem pode ser dinamizado e ampliado, muito além do ambiente escolar onde toda a comunidade pode estar envolvida. Pode tornar-se um instrumento a mais no processo de educação que colabore com o despertar de uma consciência crítica e de responsabilidade para com preservação do patrimônio - em toda sua expressão - e a percepção da relação entre esse com sua identidade pessoal e cultural (s/d).

A Educação Patrimonial se configura como um exercício educativo e social, que permite elaborar ações pedagógicas que privilegiem enfoques interdisciplinares. Os bens culturais permitem a integração de diferentes saberes que vão muito além do estudo do passado. Essas questões inserem-se nas propostas atuais de educação patrimonial, descritas nos próprios PCNs, que propõe a utilização de fontes primárias na escola, entre as quais a utilização e visita a arquivos e museus.

Nesse sentido, a Educação Patrimonial serve como iniciativa à promoção do patrimônio, sendo instrumento de ação no ensino que visa promover o reconhecimento e valorização dos bens culturais que fazem parte de determinada comunidade. Nessa perspectiva, destacamos a utilização dos espaços cemiteriais como vetores para a Educação Patrimonial, servindo como suporte à constituição de memórias, histórias e identidades.

Os cemitérios se constituem em *espaços de memória*, no sentido de que instigam lembranças e, simultaneamente, as instituem e/ou cristalizam, constituindo-se em um vetor para a compreensão e o ensino da história local. Entre as várias iniciativas formuladas visando à conservação e reconhecimento de bens culturais através da história local, para fins deste artigo, destacamos o Cemitério Vera Cruz, de Passo Fundo/RS, considerado um *museu a céu aberto*. Recorrendo à definição de Pierre Nora (1993) para o autor esses são locais materiais ou imateriais onde se fixam as memórias coletivas, onde se cruzam memórias pessoais, da família e da comunidade. Eles contribuem para um

processo de revivenciamento, ou de reconhecimento, das experiências coletivas, que têm o poder de servir como substância aglutinante entre os membros do grupo, garantindo-lhes o sentimento de pertença e de identidade, a consciência de si mesmo e dos outros que compartilham essas vivências (HORTA, 2008, p.108).

Este espaço remete às questões históricas, sociais, econômicas e culturais da sociedade passofundense, servindo como vetor para a Educação Patrimonial e o ensino de História Local.

1. Entrecruzamentos entre História Local e História Política

A história local contribui para a construção de interpretações sobre as formas como os atores sociais se constituem historicamente, situados em espaços socialmente construídos. Além disso, a história local se caracteriza pela valorização dos particulares e das diversidades, servindo muitas vezes como ponto de partida para a formação de uma identidade regional. Ao mesmo tempo, o estudo a partir do local possibilita que as pessoas se sintam participantes de uma história aparentemente desprovida de importância, ao passo em que busca estabelecer relações com a história global, entrecruzando presente e passado. Circe Bittencourt nos diz que:

a história local tem sido indicada como necessária para o ensino por possibilitar a compreensão do entorno do aluno, identificando o passado sempre presente nos vários espaços de convivência – escola, casa, comunidade, trabalho e lazer -, e igualmente por situar os problemas significativos da história do presente (BITTENCOURT, 2009, p. 168).

Ao se trabalhar com história local não podemos nos contentar em abordar apenas a “fragmentação rígida dos espaços e temas estudados, não possibilitando que os alunos estabeleçam relações entre os vários níveis e dimensões históricas do tema” inviabilizando a construção de relações entre o contexto local, o nacional e o global (articulação entre micro e macro história) (FONSECA, 2003. p.154). A história local deve estar sempre atrelada à história do cotidiano ao fazer das pessoas comuns participantes de uma história aparentemente desprovida de importância e estabelecer relações entre os grupos sociais de condições diversas que participaram de entrecruzamentos de histórias, tanto no presente como no passado (BITTENCOURT, 2009. p. 168). De acordo com Ironita Machado,

é necessário remeter ao problema de compreensão equivocada de que a educação patrimonial, da mesma forma que a História Local, fica deslocada dos conteúdos históricos ‘programáticos’, ou seja, do currículo formal proposto pelas instituições de ensino, pois frequentemente se coloca uma oposição entre ensinar a história local, a nacional e a história universal. (MACHADO, 2013, p. 128).

Tendo em vista o “descolamento” entre os conteúdos de História, faz-se necessário o estudo das relações entre o Local e Nacional/Regional sejam feitas, quando possível. Frente a isso, compreendemos que o ensino de história local se trata de uma forma de aprendizagem do conhecimento histórico articulada com os interesses, conhecimentos e experiências culturais dos alunos, desenvolvendo atividades que redirecionem o olhar dos mesmos para o reconhecimento da história, bem como dos bens culturais presentes no seu cotidiano. Além disso, o trabalho com a história local facilita a construção de problematizações históricas favorecendo a recuperação de experiências individuais e coletivas do aluno, fazendo-o vê-las como características de uma realidade histórica mais ampla.

Nessa perspectiva, elucidamos neste artigo o uso da história local como vetor para a problematização da História Política, utilizando como subsídio para isso o espaço cemiterial, mais especificamente, o Cemitério Vera Cruz, visto que o mesmo comporta túmulos de lideranças políticas regionais, como por exemplo, personagens envolvidos na Revolução Federalista (1893-1895), sendo possível, dessa forma, estabelecer uma relação entre o local e um contexto maior na construção do conhecimento histórico.

Por comportar túmulos de lideranças políticas relacionadas ao contexto supracitado, a utilização do espaço cemiterial como proposta para o ensino da História local serve, nesse sentido, como fonte para a (re)significação e construção do conhecimento da própria história do município relacionada à problematização de acontecimentos que fazem parte da nossa história, tornando o aprendizado mais dinâmico, reflexivo e despertando o sentimento de pertencimento. Ao mesmo tempo, o Cemitério Vera Cruz torna-se um meio para a Educação Patrimonial, pois carrega consigo memórias, crenças, saberes, práticas; constituindo-se como bem material e imaterial, e, portanto, como patrimônio cultural.

2. A última morada...

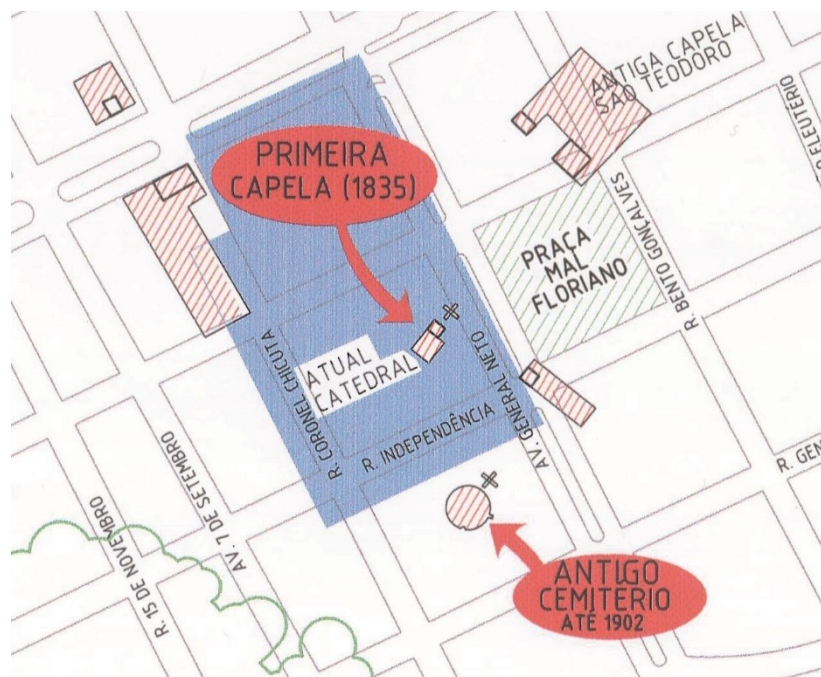
Em Passo Fundo, o primeiro cemitério foi criado ao lado da Capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição edificada em 1834 e consagrada em 23 de agosto de 1835, no alto da coxilha³, à vista dos passantes e moradores da localidade (d’AVILA, 2015). Desde então os restos mortais dos falecidos católicos tinham destinação àquele espaço, tido como cemitério público, mas que de fato sofria as restrições confessionais, o que, supostamente, levou à constituição de um cemitério para não católicos anos depois. Esse cemitério funcionou até início do século XX e passou a coexistir com um novo local de sepultamento criado para

atender aos acatólicos que chegaram à região, incrementando os índices demográficos, a diversidade étnica e cultural, bem como religiosa da população local. O espaço de enterro – também chamado cemitério luterano – foi organizado por Johann Adam Schell⁴, e se localizava na área de atual Praça Fredolino Chimango, em frente ao Quartel do Exército.

Com as demandas derivadas do sanitarismo e de urbanização do espaço urbano, muitos cemitérios brasileiros tiveram expressivas mudanças de localização e organização durante o século XIX e início do século XX. Visando seguir os padrões sanitários e a reorganização urbana, os espaços cemiteriais foram progressivamente afastados dos centros das localidades, gerando não só realocamentos de túmulos e ossadas, como também a demanda de nova organização e, decorrente disso, de novas formas de sepultamento dos corpos.

Em Passo Fundo, essa questão aliada à secularização do Estado e a instalação da Estação de Cargas e Passageiros e da Gare da Viação Férrea, nas proximidades do antigo cemitério, levou a criação de um cemitério público – agora para todos os falecidos. Era premente que ocorresse a transferência do cemitério e a liberação da área para a urbanização do novo centro da cidade.

FIGURA 1 - LOCALIZAÇÃO DO ANTIGO CEMITÉRIO DE PASSO FUNDO



FONTE: MIRANDA, FERNANDO B. SEVERO DE; MACHADO, IRONITA A. P. PASSO FUNDO: PRESENTES DA MEMÓRIA. RIO DE JANEIRO: MM COMUNICAÇÕES, 2005. P. 37, ADAPTADO.

Nesse bojo, em 01 de janeiro de 1902, depois de muitas discussões prévias, foi inaugurado o Cemitério Municipal, denominado Vera Cruz, para onde muitos dos ossuários dos cemitérios católicos e “luterano” foram encaminhados⁵.

³O terreno para a edificação foi doado por Manoel José das Neves - Cabo Neves -, cessão essa reiterada por documentação de Escritura Pública retificando o ato assinada em 1884 pela filha do Cabo Neves, Maria da Rocha Neves.

⁴ Primeiro germânico e luterano a fixar em Passo Fundo. Johann Adam Schell, nasceu em 24 de junho de 1809 na aldeia de Bosen, atual Alemanha. Casou-se com Johanna Cristina Hein, natural de Hildburghausen, atual Alemanha. Foi comerciante e líder comunitário, tendo fundado a Loja Maçônica Concórdia.

Como locais de lembrança e de memória, os cemitérios evidenciam a conformação histórico-social e cultural das cidades e nos remetem às variadas formas e significados da vida e da morte. Os rituais que envolvem o morrer e o enterro/cremação têm sido alterados tanto em função de culturas, quanto de mudanças que afetaram as sociedades e que, conseqüentemente, acabam sendo impressos nos sepultamentos. Esses traços ou vestígios, presentes em cemitérios, práticas e devoção aos mortos é foco de conhecimento familiar, societal, cultural e mesmo político. Daí nossa ênfase na importância dos cemitérios como espaços de lembrança, de (re)memoração, de devoção, mas também de pertencimento, de conhecimento, de aprendizagem e interpretação cultural, histórica e social.

A valorização do passado, e da memória coletiva, das cidades constitui-se como proposição para a preservação do Patrimônio Cultural. Em Passo Fundo, o *Plano Diretor de Desenvolvimento Integrado* – PDDI define diretrizes para a gestão do patrimônio histórico e cultural do município, buscando fortalecer a identidade e a diversidade cultural pela valorização do patrimônio cultural e histórico, revelar o patrimônio histórico e cultural como fator humanizador e de inclusão social, e implementar a gestão democrática deste patrimônio, integrando as ações executadas pelas entidades governamentais e não-governamentais (PASSO FUNDO, 2006). Durante o ano de 2015, foram realizadas reuniões para a formação do Plano Municipal de Cultura (PMC), no qual foram arrolados elementos referenciais do patrimônio histórico e cultural da cidade, composto por imóveis e os espaços identificados com a história e a cultura local e regional. Junto a isso, criou-se uma Setorial do Patrimônio Material e Imaterial e Arquitetura e Urbanismo que reúne representantes da sociedade civil que discutem, atuam e investem nessas áreas visando a reflexão das demandas da cidade – demandas essas que estão contempladas no Plano Municipal de Cultura aprovado em 2016.

Ante a atualidade do tema da preservação e da educação histórico-cultural – marcante nas políticas do MinC, do MEC e de seus subsetores – um importante passo a ser dado no município de Passo Fundo seja também o voltar o olhar a essas questões, bem como a ampliação da lista atual de bens tombados⁶, considerando os estudos preliminares já realizados⁷, não só sobre os bens edificados, mas também sobre os patrimônios ambientais, imateriais, artísticos, arqueológicos, entre outros.

Nesse contexto, pensar, conhecer e vivenciar o espaço cemiterial é compreender parte importante das manifestações culturais da sociedade que organiza e dá sentido a esse espaço, suas sepulturas e estátuas, além de uma homenagear a um *sujeito*, carregam em si, parte da história da cidade. Nesse sentido, o *Projeto Museu a Céu Aberto*, proposto pelo Arquivo Histórico Regional e o Instituto Histórico de Passo Fundo, visa a preservação e a valorização de um ambiente específico: o Cemitério Vera Cruz, em Passo Fundo, a fim de demonstrar a força deste vínculo dos vivos com os mortos, numa associação simbólica das pessoas com o lugar.

⁵A constituição do Cemitério também foi tema de nova ordenação pelo Código de Posturas de 1904, decretado pela Lei n. 21 da Intendência Municipal de Passo Fundo. O capítulo XIII refere-se a “Cemitério – Inumações e exumações” e indica, nos artigos correspondentes à este capítulo, a competência municipal na polícia, direção e administração dos cemitérios do município (Art. 52), a proibição de criação de novos cemitérios particulares (Art. 54), a necessidade de seu cercamento visando a segurança (Art. 57), a necessidade de autorizações temporárias e/ou perpétuas da Intendência para edificação de mausoléus, capelas funerárias ou catacumbas (Art. 62) e o livre acesso ao espaço cemiterial (Art. 66), enfatizando (§ único) “Os visitantes que portarem-se de modo inconveniente, escalam muros, pisarem túmulos e em geral praticarem actos tendentes a quebrantar o respeito devido aos mortos, incorrerão na multa de 10\$000, sendo-lhe vedado por determinado tempo, novamente visitarem o cemitério”. INTENDÊNCIA MUNICIPAL DO PASSO FUNDO. *Código de Posturas*. Passo Fundo: Typ. Passo Fundo, 1904. P. 18 a 20.

⁶ São tombados: a edificação conhecida como Mausoléu dos Militares mortos em defesa da legalidade em 1932 e a edificação conhecida como o Jazigo de Maria Elizabeth de Oliveira.

⁷Ver: WICKERT, Ana Paula (Coord.). Inventário provisório dos bens de valor histórico, arquitetônico e cultural de Passo Fundo. [mimeo], 2006. / ZANOTTO, Gizele (Org.). Mapeamento do Patrimônio Imaterial de Passo Fundo/RS. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2016.

A partir de 2014, o Arquivo Histórico Regional e o Instituto Histórico de Passo Fundo, passaram a desenvolver algumas ações em prol da preservação do patrimônio cemiterial. Uma das principais propostas foi a elaboração de um *Guia de Visitação*⁸, que apresenta um mapa autoguiado a ser seguido pelos visitantes, a proposta objetiva a valorização de um local de memórias e de histórias.

O Guia de Visitação foi elaborado contendo uma breve historicização do Cemitério e a proposta de duas rotas de visitação, contemplando a denominada “parte antiga” do local. Entre os 43 pontos indicados, estão incluídos sepulcros de lideranças políticas, militares e intelectuais, comerciantes, construtores, médicos, industriais, religiosos, farmacêuticos, professores, fazendeiros, túmulos e estatuárias referentes ao final do século XIX e ao século XX, sobretudo. Todavia, para além do rol de túmulos, que fazem parte do roteiro, outros deveriam ser inseridos na proposta, considerando a riqueza das obras tumulares ali encontradas.

3. Vestígios de uma Guerra Civil

A seguir descrevemos dois túmulos de lideranças políticas passofundenses, os quais podem servir à problematização da História Política e contextualização da Revolução Federalista.

Cabe salientar, brevemente, o contexto histórico que envolve a Revolução Federalista ocorrida no estado do Rio Grande do Sul, durante os anos de 1893-1895. O conflito é decorrente de um quadro de instabilidades antecedentes que remontam a antigas rivalidades exacerbadas pela agitação política da época. No bojo dos acontecimentos, o golpe de 1889, que deu início ao sistema republicano no país, evidenciou a instabilidade política no caso rio-grandense nas sucessões de governos que chegaram até 1892, quando o poder do Estado passa ao Partido Republicano Rio-grandense (PRR), o que configuraria o desmantelamento do Partido Liberal, até então hegemônico na região.⁹

O governo do estado sob o comando de Júlio de Castilhos passou a empreender a derrubada de seus opositores dos cargos públicos e de todas as posições de liderança e prestígio eleitoral nos municípios. Afastados do poder, chefes liberais e dissidentes republicanos fundam o Partido Federalista no início de 1892, sob a liderança de João Nunes da Silva Tavares e Gaspar Silveira Martins. Nesse contexto, as polarizações políticas aumentaram de tal maneira que colocaram em posições antagônicas os dois partidos dominantes. A força de oposição do Partido Federalista ao PRR consubstanciou a instabilidade política, período em que a situação no estado, principalmente nas regiões da campanha e fronteira, passa a ser de insegurança e exacerbação partidária, cenário esse que foi marcado pela radicalização e violência das perseguições políticas (FLORES, 2003, p. 73).

Nesse contexto, a região sulina amalgamada pela fronteira foi fundamental para o rumo dos acontecimentos. Esgueirando-se do encaixo empreendido pelo governo de Castilhos, os federalistas organizaram em território uruguaio a invasão ao estado. O exílio no país vizinho permitiu traçarem suas estratégias de ação revolucionária e firmar alianças.

A invasão ao estado do Rio Grande do Sul ocorreu em fevereiro de 1893, tendo como chefes militares das tropas revoltosas João Nunes da Silva Tavares e o caudilho oriental Gumercindo Saraiva. Logo no início das hostilidades, os federalistas conquistaram a cidade de Dom Pedrito – RS, fato que deu lastro ao pedido de intervenção Federal que passou a interferir

⁸O Guia finalizado foi publicizado em 30 de outubro de 2014, contando com o apoio do *Projeto Passo Fundo*.

⁹No final do século XIX, coincidindo com as mudanças econômicas e demográficas na Província, o Partido Liberal ganhava espaço tornando-se a força política dominante no Rio Grande do Sul. O controle da Assembleia Provincial, a partir de 1872, permitiu que os liberais se sobressaíssem com relação ao Partido Conservador, o qual vinha dividindo o poder com relativo equilíbrio até então. Nos anos finais do Império, o Partido Liberal constituía claramente o partido majoritário no Rio Grande do Sul e tinha como principal liderança o político Gaspar da Silveira Martins.

diretamente nos acontecimentos do Sul. O Exército participou ativamente na guerra, oficiais tidos como fiéis a causa republicana foram cedidos ao governo do estado rio-grandense, postos como comandantes de brigadas e batalhões. A guerra civil se estenderia até 1895, ultrapassando os limites do estado, chegando a Santa Catarina e ao Paraná, e deixaria a marca da extrema violência cometida nos campos de batalha, como a execução de prisioneiros através da degola (FLORES, 1996, p. 168).

Durante a guerra, a região que compreendia o Município de Passo Fundo, também se dividiu politicamente entre castilhistas e federalistas. Acerca da representação política no município, dois grandes advogados passofundenses detinham vaga na assembleia provincial, o líder federalista Antônio Prestes Guimarães, e o líder republicano Gervasio Lucas Annes, os quais lutavam efetivamente na defesa de suas convicções (SILVA, 2013, p. 77). Sobretudo, a cidade Passo Fundo foi palco de inúmeros combates fazendo parte do cenário revolucionário, dominada ora por federalistas, ora pelas tropas governistas, tornando-se campo de batalha determinante para os rumos do conflito.

Líder do PRR em Passo Fundo, o Cel. Gervasio nasceu em Cruz Alta, aos 12 de abril de 1853 e chegou a Passo Fundo na década de 1870. Ligado inicialmente ao Partido Conservador foi Deputado Provincial, no ano de 1887, passando ao Partido Republicano em 1889. Foi ainda Deputado do PRR à Assembleia de Representantes, nos anos de 1891, 1892-96, 1897-1900 e 1909-12. Gervasio Lucas Annes foi o Chefe do Partido Republicano Riograndense em Passo Fundo, de 1890 até o falecimento em 04 de abril de 1917, exercendo o cargo de Intendente Municipal, de 1893 a 1900 e de 1909 a 1912 e de Vice-Intendente de 1904 a 1908 e entre 1912 até sua morte. Na guerra civil de 1893-95, no posto de coronel da Guarda Nacional combateu os Federalistas.

FIGURA 2- TÚMULO DE GERVASIO LUCAS ANNES



Fonte: Instituto Histórico De Passo Fundo/Arquivo Histórico Regional, 2014.

Também com uma larga trajetória política, o General Antonio Ferreira Prestes Guimarães nasceu em Passo Fundo em 13 de julho de 1837, sendo neto do primeiro morador da cidade de Passo Fundo¹⁰. Em 1864 abriu a primeira banca de advogado, já secretariando o comando da Guarda Nacional. No período de 1870 a 1873 ocupou a segunda suplência de Juiz Municipal, tendo sido Juiz de Paz e secretário da Câmara Municipal de Passo Fundo, que presidiu entre 1883 e 1886. Prestes Guimarães chegou a Deputado Provincial nas legislaturas de 1885, 1887 e 1889, pelo Partido Liberal. Foi 1º vice-presidente da província do Rio Grande do Sul, assumindo a província interinamente de 25 de junho a 7 de julho de 1889.

Com a tomada de poder pelos republicanos, participou da fundação do Partido Federalista, em março de 1892. Durante a Revolução Federalista foi aclamado General do Exército Libertador, tendo o comando da 1ª Divisão por um breve período, em 1894, quando foi responsável pela ocupação de Alegrete. Foi vitorioso também em 1895, contra a Divisão do Norte, em território argentino, defendendo Corrientes. Faleceu em Passo Fundo, após um breve exílio, em 19 de setembro de 1911.

FIGURA 3 - TÚMULO DE PRESTES GUIMARÃES



FONTE: ACERVO INSTITUTO HISTÓRICO DE PASSO FUNDO.

Ao optarmos por estes dois túmulos, temos a possibilidade de utilizar a História Local em sala de aula, pois acreditamos que eventos históricos ou contextos históricos de determinado lugar podem ser mais atrativos aos alunos, visto que se trata muitas vezes de uma história que perpassa a história das famílias, ou que faça mais sentido ao aluno por estar mais “próxima”.

¹⁰ Filho de José Prestes Guimarães e Maria do Nascimento Rocha, sendo seus avós maternos o Capitão Manoel José das Neves e Reginalda da Silva Neves.

Ainda nessa perspectiva nos deparamos com a possibilidade da utilização de bens patrimoniais em sala de aula, articulando desta forma a Educação Patrimonial à História Local, atrelando assim os conteúdos programáticos que estudam a História Nacional ou Global, buscando com isso que os alunos se sintam pertencentes à História, como sujeitos históricos que são.

4. Últimas palavras

Tendo em vista o “descolamento” entre os conteúdos de História, faz-se necessário o estudo das relações entre o Local e Nacional/Regional sejam feitas, quando possível. Na teoria, isso possibilitaria ao educando identificar-se com a temática em questão, tornando o processo de ensino-aprendizagem realmente significativo. Desta forma, a proposição desta aula é inserir, com mais profundidade, as questões relativas à República e as revoltas ocorridas durante a consolidação do regime, sobretudo a Revolução Federalista, que marcou a cidade de Passo Fundo.

Nesse sentido, para além do turismo cultural, visado com a produção do Guia, entendemos que o Cemitério Vera Cruz enquanto vetor de conhecimento sobre a história da cidade e de seus habitantes. O espaço cemiterial pode ser propulsor de informações sobre sentidos sociais, perpetuação de memórias e crenças, afirmação de valores sociais e culturais e expressão da estratificação social. Portanto, considera-se premente a necessidade de preservação de túmulos do Cemitério, espaço considerado “santo” pela comunidade e com referencial para compreender e refletir sobre a história social, cultural e política.

Referências:

- ARAÚJO, Thiago Nicolau de. Secularização do espaço cemiterial: pluralismo religioso, misticismo ou negação da morte? **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo, 2012. P. 402-412.
- BARBOZA, Vania Maria. Sociedades dos vivos X Cidade dos mortos: a visão da morte na sociedade erechinense. **Perspectiva**, Erechim, v. 37, n. 140, p. 125-137, dezembro/2013.
- BASTIANELLO, Elaine Maria Tonini. O Cemitério da Santa Casa de Caridade de Bagé/RS/Brasil: um patrimônio cultural merecedor de reconhecimento e visibilidade. **Anais do XI Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales**, Paysandú/Uruguay, p. 13 pgs.
- BATISTELLA, Alessandro (Org.). **Patrimônio, memória e poder**: reflexões sobre o patrimônio histórico-cultural em Passo Fundo (RS). Passo Fundo: Méritos, 2011.
- BELLOMO, Harry Rodrigues (Org.). **Cemitérios do Rio Grande do Sul**. Arte, sociedade, ideologia. 2ª. edição revisada e ampliada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- CARNEIRO, Henrique Figueiredo. Banalização do Patrimônio Cultural Material e consequências perversas para a vida na cidade. In: MARTINS, Clerton (Org.). **Patrimônio cultural**: da memória ao sentido do lugar. São Paulo: Roca, 2006. p. 17-29.
- CASTRO, Elisiana Trilha. **Para cada morto, a sua cova**: algumas restrições para o sepultamento de protestantes no Brasil, século XIX. Revista Inter-legere, p. 157-172, jan/jun de 2013.
- CHUVA, Márcia. *Os arquitetos da memória*: Sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antonio G. R.. *Patrimônio Cultural*: políticas e perspectivas de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, 2012.
- d’AVILA, Ney Eduardo Possap. **Cabo Neves**. Fundador da cidade de Passo Fundo. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2015.
- d’AVILA, Ney Eduardo Possapp. Cemitério Municipal “Vera Cruz”. In: **Guia de Visitação Cemitério da Vera Cruz. Passo Fundo**: Instituto Histórico de Passo Fundo/Arquivo Histórico Regional, 2014.
- d’AVILA, Ney Eduardo Possapp. **Recortes da História de Passo Fundo**. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2014.
- d’AVILA, Ney Eduardo Possapp. **Passo Fundo**: terra de passagem. Passo Fundo: Aldeia Sul, 1996.



- DILMANN, Mauro. **Morte e práticas fúnebres na secularizada República:** a Irmandade e o Cemitério São Miguel e Almas de Porto Alegre na primeira metade do século XX. 2013 (Tese). Doutorado em História. São Leopoldo. UNISINOS, 2013.
- FÉLIX, Loiva Otero. **História e memória:** a problemática da pesquisa. 2ª. edição. Passo Fundo: UPF, 2004.
- FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi. Entre memória e patrimônio: a difícil gestão do passado. **Historiae**, Rio Grande 3 (3), p. 09-26, 2012.
- FISTAROL, Eliane. BERNARDI, Aline. MABONI, Priscila (Orgs.). **Arquitetura da Morte**. Chapecó: Argos, 2005.
- GAWRYSZEWSKI, Alberto. Cemitério São Pedro: espaço de vida, espaço de memória. In: GAWRYSZEWSKI, Alberto (Org.). **Patrimônio Histórico e Cultural** – Cidade de Londrina. Londrina: UEL, 2011. P. 59-88.
- GEHM, Delma Rosendo. **Passo Fundo através do tempo**. Passo Fundo: Prefeitura Municipal de Passo Fundo, 1982.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro (28) 2, p. 80-101, 2008.
- GONÇALVES, Janice. Pierre Nora e o tempo presente: entre a memória e o patrimônio cultural. **Historiae**, Rio Grande 3 (3), p. 27-46, 2012.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.
- HORTA, Maria de L. P.; GRUNBERG, Evelina.; MONTEIRO, Adriana. Q. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Museu Imperial. 1999.
- HORTA, Maria de L. **Lições das coisas:** o enigma e o desafio da educação patrimonial. In: Revista Patrimônio. Museus. Iphan. N31, 2005 (pp.220-233).
- HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. Os Lugares da Memória. In.: SILVA, René Marc da Costa (Org.) **Cultura Popular e Educação**. Brasília: Salto Para o Futuro/ TV Escola/ SEED/ MEC, 2008.
- INTENDÊNCIA MUNICIPAL DO PASSO FUNDO. **Código de Posturas**. Passo Fundo: Typ. Passo Fundo, 1904.
- INSTITUTO HISTÓRICO DE PASSO FUNDO/ARQUIVO HISTÓRICO REGIONAL. **Guia de Visitação Cemitério da Vera Cruz**. Passo Fundo, 2014.
- KNACK, Eduardo Roberto Jordão. **Modernização do espaço urbano e patrimônio histórico**. (Dissertação de mestrado). UPF, Passo Fundo/RS. 2007.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.
- LECH, Osvandré (Org.). 150 momentos mais importantes da história de Passo Fundo. Passo Fundo: Méritos, 2007.
- MARTINS, Clerton. Patrimônio cultural e identidade: significado e sentido do lugar turístico. In: MARTINS, Clerton (Org.). **Patrimônio cultural:** da memória ao sentido do lugar. São Paulo: Roca, 2006. p. 39-50.
- MIRANDA, Fernando B. Severo de; MACHADO, Ironita A. P. **Passo Fundo:** presentes da memória. Rio de Janeiro: MM Comunicações, 2005. 183 p.
- MIRANDA, Fernando B. Severo de; MENDES, Jeferson dos Santos. **Passo Fundo**, o passo das ruas. Passo Fundo, Méritos Ltda, 2011. p. 286.
- MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 94.
- MOTTA, Antonio. Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 24, no. 71, p. 73-93, outubro/2009.
- MUMFORD, Lewis. **A cidade na história:** suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- NASCIMENTO, Welci. **Conheça Passo Fundo, tchê!** Passo Fundo: [s.n.], 1992.
- NASCIMENTO, Welci. **De Capela a Catedral**. Passo Fundo: [s.n.], 2000.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história:** a problemática dos lugares. In: Projeto História. São Paulo, nº 10, p. 7-28, dez. 1993.
- OLIVEIRA, Francisco Antonino Xavier. **Anaís do município de Passo Fundo:** aspecto histórico. Vol. II. Passo Fundo: Gráfica e Editora da UPF, 1990.



PASSO FUNDO. Lei complementar nº 170, de 09 de outubro de 2006. Dispõe sobre o Plano Diretor de Desenvolvimento Integrado – PDDI do Município de Passo Fundo. Disponível em: <<http://www.pmpf.rs.gov.br/files/lei-comp-170-pddi.pdf>>. Acesso em: out. 2015.

PARIZZI, Marilda Kirst. **Passo Fundo**: sua história e evolução. Passo Fundo: Berthier, 1983.

QUEIROZ, Moema Nascimento. A Educação Patrimonial como Instrumento de Cidadania. **Revista Museu**. Disponível em: <www.revistamuseu.com.br/artigos>. Acesso em: 21 mai. 2017.

WICKERT, Ana Paula (Coord.). **Inventário provisório dos bens de valor histórico, arquitetônico e cultural de Passo Fundo**. [mimeo], 2006.

ZANOTTO, Gizele. Espaços sagrados e uma vida de iniciações. In: ZANOTTO, Gizele; MACHADO, Ironita Policarpo. (Org.). **Momento Patrimônio**: volume II. 1a.ed. Passo Fundo: Aldeia Sul; Berthier, 2013, v. II, p. 81-94.

ZANOTTO, Gizele (Org.). **Mapeamento do Patrimônio Imaterial de Passo Fundo/RS**. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2016.



DISCURSOS ACERCA DA MEDIUNIDADE NO DOCUMENTÁRIO *Santo Forte* (1999)

Gabriella Bertrami Vieira¹

Resumo: A presente comunicação está vinculada ao projeto de Iniciação Científica intitulado “Práticas híbridas religiosas no documentário *Santo Forte* (1999), de Eduardo Coutinho”, e pretende perceber as formas como a mediunidade é retratada na obra documentária. Esta última, trata de moradores da comunidade Vila Parque da Cidade, situada no município do Rio de Janeiro, que narram suas experiências relacionadas ao cotidiano e à religiosidade. Tendo como viés a História Cultural e a História das Religiões, como referencial teórico utilizaremos as reflexões de Mircea Eliade (1992) em *O sagrado e o Profano* e Peter Burke (2003) com as considerações sobre “hibridismo cultural”. Metodologicamente elegemos trabalhar com Marcos Napolitano (2008), pensando que *Santo Forte* é uma fonte audiovisual e, portanto, apresenta a necessidade de levar em consideração na análise, o processo de construção da obra e os mecanismos e códigos de funcionamento que lhe são próprios.

Palavras-chave: Documentário; História das Religiões; Mediunidade

Discourses about mediumship in the documentary *Santo Forte* (1999)

Abstract: This communication is linked to the project of Scientific Initiation entitled "Hybrid religious practices in the documentary *Santo Forte* (1999), by Eduardo Coutinho", and intends to understand the ways in which mediumship is portrayed in the documentary work. This last one, deals with residents of the Vila Parque da Cidade community, located in the city of Rio de Janeiro, who narrate their experiences related to everyday life and religiosity. Taking as a bias the Cultural History and the History of Religions, as a theoretical reference we will use the reflections of Mircea Eliade (1992) in *The Sacred and the Profane* and Peter Burke (2003) with the considerations on "cultural hybridism". Methodologically we chose to work with Marcos Napolitano (2008), thinking that *Santo Forte* is an audiovisual source and, therefore, presents the need to take into account in the analysis, the construction process of the work and the mechanisms and operating codes that are its own.

Key-words: Documentary; History of Religions; Mediumship

Introdução

Nos propusemos neste trabalho, em perceber de que maneira a mediunidade é retratada na obra documentária *Santo Forte*, de 1999, a partir da análise da mesma. Partimos, então, do viés da História Cultural e das Religiões e Religiosidades, uma vez que entendemos fundamental compreender – sem a atribuição de juízos valorativos – as experiências religiosas a partir do contexto histórico-cultural que estão inseridas, o que implica em pensá-las em sua diversidade e complexidade. Dito isso, a fim de entendermos melhor a fonte aqui trabalhada,

¹ Orientanda da Prof.^a Dra. Vanda Fortuna Serafim (DHI/PPH/LERR-UEM). Graduada do curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Maringá. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR-UEM). gabbvieira10@hotmail.com.

apresentaremos a mesma, de maneira breve, ressaltando seus aspectos essenciais, como também os apontamentos, feitos por Consuelo Lins (2004), sobre técnicas e elementos da obra.

Lins e Mesquita em *Filmar o real: sobre o documentário brasileiro contemporâneo* (2008), tratam da situação da produção documentária brasileira na década de 1990, e destacam que, nesse período, a prática documental passa por marcantes mudanças. Esta, começa ter maior impulso pelo crescimento razoável do interesse do público, pelo estímulo, por meio de políticas de incentivo como a Lei Rouanet, e pela presença de novas abordagens nas obras.

É, então nesse contexto, e influenciado por novas tendências, que se dá a gravação e o lançamento de *Santo Forte*. Este último, é gravado em 1997, na comunidade Vila Parque da Cidade, situada no bairro da Gávea, na Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro. Eduardo Coutinho, o diretor, escolhe essa comunidade como locação única do documentário, na qual entrevista alguns moradores, interrogando-os, entre outras coisas, sobre suas trajetórias religiosas e sua vida cotidiana. O diretor se interessa por esse local e pela proposta de gravar sobre “trajetórias religiosas”, a partir de uma pesquisa feita por ele sobre identidade brasileira, para uma série de televisão que não foi adiante; bem como, por meio do trabalho feito pelas antropólogas Patrícia Birman e Patrícia Guimarães. (LINS, 2004)

As gravações são antecedidas por uma pesquisa feita pela equipe de Coutinho, que funcionou como uma espécie de mapeamento de possíveis participantes. Segundo Lins (2004), o objetivo era encontrar pessoas que possuíssem uma certa habilidade narrativa, já que, para ele, não adiantaria o personagem ter uma vida extraordinária mas sem a mesma. O diretor não entra em contato com o possível entrevistado antes do dia da gravação, isso porque, a própria proposta de Coutinho se dá, segundo Lins (2004) na importância e no frescor do encontro e da mudança do personagem diante da câmera.

Feito isso, as filmagens se dão, então, em três momentos: o primeiro em outubro de 1997, mais especificamente, no dia em que o Papa João Paulo II, celebra uma missa campal no Aterro do Flamengo, uma vez que, Coutinho intencionava ver a repercussão dessa cerimônia na comunidade. Após esse momento, segue-se mais um trabalho de pesquisa, a qual o diretor não participa diretamente. Uma segunda etapa, se dá em dezembro do mesmo ano, quando Coutinho e sua equipe retornam à Vila Parque. Por último, em Abril de 1998, foram gravadas imagens da comunidade, das estátuas de entidades que aparecem na obra, pertencentes às crenças afro-brasileiras, entre outros. (LINS, 2004).

A obra é composta então, essencialmente, por entrevistas feitas por Eduardo Coutinho, com moradores da comunidade, sem um roteiro previamente definido. As conversas se dão na intimidade do lar de cada um, onde o personagem é filmado de maneira, mais ou menos, padrão, com uma câmera fixa e poucas alterações nos enquadramentos. (LINS, 2004). Ao contrário do que a tradição documentária da década de 1960 costumava fazer,² nenhuma das narrativas são usadas ou recortadas pra contrapor outra, ou para comprovar alguma tese do diretor, portanto, são feitas em sequencias longas, respeitando sua estrutura.

Apesar do cineasta não ter uma concepção estática do que é documentário – mas sim um pensamento complexo que se modifica a cada vez que ele se depara com um novo universo a ser filmado –, o considera “um

² Nesse período, segundo Lins e Mesquita (2008) “As falas dos personagens ou entrevistados são tomadas como exemplo ou ilustração de uma tese ou argumento, este, muitas vezes, elaborado anteriormente à realização do filme, não raramente a partir de teorias sociais que forneciam explicações tidas como universalmente aplicáveis” (LINS, MESQUITA, 2008. p.21)

território compartilhado”, de troca, em que o que é dito é determinado e tem as intenções tanto de quem fala, como também de quem escuta. Nossa fala, segundo ele,

é penetrada pelas antecipações que fazemos do que achamos que pensa e vai dizer nosso interlocutor. Seremos sempre diferentes e diremos sempre coisa diversa da que já dissemos, dependendo da pessoa com quem falamos e do contexto em que nos encontramos. (COUTINHO apud LINS, 2004, p.109).

Dessa forma, Coutinho não é um interlocutor comum, no sentido do que era feito habitualmente, uma vez que ele não estava ali para debater ou duvidar do que as pessoas estão dizendo. Porém também não nos enganemos com uma impressão de passividade e imparcialidade: Sua escuta é ativa, “se há um lado passivo na interlocução, acabou”, diz o diretor. (COUTINHO apud LINS, 2004, p.109)

Além dos relatos, a fonte audiovisual apresenta cenas de outros elementos que também podem ser analisados. Os espaços vazios, por exemplo, apresentados com a ausência de áudio, fazem referência a lugares da habitação do entrevistado, no qual este conta sua experiência. Há também, cenas fixas em estátuas de entidades, pertencentes às crenças afro-brasileiras, no momento em que estas são citadas no decorrer de alguma narrativa. Na entrevista de Carla, por exemplo, enquanto fala sobre sua pomba-gira, chamada Maria Padilha, e alguns ocorridos com esta, em um determinado momento há um corte, e é apresentada, por cerca de cinco segundos, geralmente, somente a estátua de Maria Padilha, com o som da fala de Carla ao fundo. Isso se dará em vários relatos no documentário, e está vinculado ao estilo que Coutinho adota no mesmo.

Depois de traçarmos este panorama sobre nossa fonte, apresentaremos, afim de delinear, de maneira geral, o itinerário deste trabalho, a divisão do mesmo, que se dará em dois momentos. Primeiramente, apresentaremos algumas reflexões, sobre as relações entre Cinema e História, mais especificamente entre o cinema documental e a História Cultural, de modo que se constitua uma discussão de natureza metodológica acerca dessas relações, da utilização do cinema como fonte histórica e de distanciamentos e aproximações entre o discurso cinematográfico e o histórico, utilizando de Roberto Abdala Junior (2006) e, de Marcos Napolitano (2005), para o recorte específico sobre os usos do Cinema documental como fonte histórica;

Em um segundo momento, abordaremos aspectos teórico-metodológicos acerca da utilização do conceito de *mediunidade*; bem como, apontamentos sobre o conceito, propriamente dito, para então, demonstrar como este pode se inserir no documentário, partindo de um discurso específico presente no mesmo: o de André. Este último, possui três momentos na narrativa documentária, em que conta, assim como outros participantes, suas experiências religiosas. A escolha deste personagem em específico se justificará, primeiramente pela necessidade de um recorte de análise; mas também porque entendemos que os discursos de André, podem se configurar como relatos de experiências mediúnicas, convergindo então com nosso objetivo principal: de compreendê-las na obra.

Visto isso, se faz necessário enfatizar, desde já, as dificuldades aqui encontradas na utilização do conceito de *mediunidade*, bem como, na tentativa de discursar, por meio de um texto histórico, acerca de uma experiência, tão singular e diversa como a dos participantes de *Santo Forte*. Nos encontramos, ao longo deste trabalho, diante de questionamentos e tensões, que, apesar de fundamentais a um trabalho histórico, estão longe de se resolverem – se

é que podemos ou temos de resolvê-los –. Isso se mostra, além de, no cuidado com que temos de ter com a fonte, também, – e principalmente – na dificuldade de instrumentalizar conceitos quando tratamos de experiências.

Diante do exposto, surgem, então, alguns questionamentos: Como utilizar o conceito de *mediunidade*, geralmente, construído ou abordado sob o viés espírita, num contexto tão híbrido, ambíguo e particular, como o que se dá em *Santo Forte*? Como apreender, dentro dos limites do discurso histórico, a experiência particular que está sendo apresentada por cada participante? De que maneira, nós, historiadores, operacionalizamos conceitos, historicamente construídos, e teorizados, ou seja, também dotados de toda uma especificidade histórica, assim como os discursos da fonte, sem que haja um certo descompromisso com o *metiê* historiográfico, com aquilo que Certeau (1982), chama de operação historiográfica?³ São fronteiras tênues, que julgamos necessário serem discutidas, mesmo que dentro dos limites deste artigo, uma vez que são do interesse do Historiador, principalmente daquele que tem um compromisso, certo distanciamento e cuidado com a fonte à qual analisa.

No âmbito dessa discussão, nos utilizaremos de Reinhart Koselleck (1992), quando o mesmo propõe “*Uma História dos Conceitos*”, na qual fala sobre a construção histórica e o uso dessas categorias na e pela História; e Mircea Eliade (1992), historiador das Religiões, que discutirá questões acerca da experiência religiosa, e de suas relações com o historiador.

É necessário ressaltar que, não intencionamos, de forma alguma, saturar nossa fonte de reflexão, nem mesmo apreender sua totalidade. Mas sim, nos limites deste trabalho, tentar compreender alguns aspectos da mesma, e pensar alguns conceitos, a partir do campo da História.

Cinema e História Cultural: reflexões e tensões no uso do Cinema como Fonte Histórica

O historiador Marcos Napolitano (2005), introduz sua discussão sobre fontes audiovisuais e seu uso na História, com o enunciado de que, cada vez mais “tudo é dado a ver e a ouvir” (NAPOLITANO, 2005, p.236), sejam fatos considerados importantes ou meramente triviais, indivíduos públicos e influentes ou anônimos, tratando de seu cotidiano. Ou seja, temos, através dos meios de comunicação, a crescente e intensa retratação dos fatos e, conseqüentemente, a tentativa de captar e transmitir uma realidade – mesmo sabendo que esse “retratar a realidade” nunca se dá de maneira absoluta, mas sim, como uma construção. Tal fato, chama, e deve chamar, a atenção dos historiadores, os quais passam, cada vez mais, a tratar desses fenômenos, principalmente pela utilização do audiovisual como fonte de pesquisa histórica.

Isso se aplica a este trabalho, que tem como fonte de análise uma obra documentária, intencionando, a partir dela, da análise dos elementos que a compõe, de seu contexto sociocultural e de produção, trazer, para o campo da História Cultural e das Religiões e Religiosidades, contribuições de natureza teórico-metodológicas.

Diante de uma fonte audiovisual, um ponto em concordância entre as variadas propostas de abordagem para a mesma, é o de que sua análise é tarefa desafiadora, carregada de impasses, questionamentos, tensões e paradoxos. Este estatuto paradoxal que permeia fontes de natureza audiovisual, é marcado por uma tensão central, que Napolitano (2005), destaca de maneira detalhada: tensão subjetividade e objetividade. Há, segundo o autor, tradições que tratam de maneira extremada essas fontes, ou como testemunho direto, que tem a capacidade de

³ Ver CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. P. 78-106.

captar a totalidade da realidade – no caso da vertente objetiva – ou como dotada de uma “subjetividade impenetrável do documento artístico-cultural” (NAPOLITANO, 2005, p.239) – no caso da subjetiva.

Napolitano (2005) destaca que, no caso do documentário, especificamente, temos de nos atentar à impressão de realidade que este carrega. Isso porque a própria ideia de obra documentária, nos remete, muitas vezes, a pensar a mesma como um documento dotado de um saber “verdadeiro” ou que apreende a “totalidade da realidade”.

Como proceder, então, partindo do lugar social⁴ que nos encontramos, como historiadores, que produzem compreensões históricas, diante do turbilhão de questões e tensões que permeiam essas fontes? Ou ainda, como tentar compreender a complexidade da experiência religiosa, a partir dessas fontes, sem que façamos julgamentos ou generalizações?

São perguntas complexas, que perpassam nosso campo de análise e não possuem respostas fáceis e unívocas. Diante disso, neste trabalho, de acordo com as propostas de Napolitano (2005), consideramos utilizar uma abordagem que visa compreender a fonte em seu contexto e interpretá-la a partir do pressuposto de que ela é dotada de intencionalidades – do diretor, do tema proposto, da equipe de edição e montagem, dos financiadores, entre outros -, que é construída a partir de escolhas, de estruturas de linguagem e funcionamento, além de mecanismos e códigos internos próprios.

Nesse sentido, Roberto Abdala Júnior (2006), ressalta as relações entre cineastas e historiadores, e cinema e história, uma vez que, para o autor, tanto discursos construídos por historiadores, quanto por cineastas objetivam oferecer uma compreensão do real e, ainda, considera que os dois discursos circulam no meio cultural em que se inserem e contribuem na atribuição de significados ao mundo. (ABDALA JÚNIOR, 2006)

Segundo ele, os dois,

Apresentam o desenrolar de acontecimentos, procurando atribuir coerência e inteligibilidade aos processos históricos e/ou aos contextos no qual eles têm sua origem ou estão imbricados; ancoram seus discursos numa “realidade” que se dispõem e (re) construir (ABDALA JUNIOR, 2006, p.2)

Entretanto, segundo o referido autor, apesar de aproximações entre seus discursos, História e Cinema possuem especificidades, que se mostram em suas respectivas estratégias discursivas. Nesse sentido, o historiador Abdala Junior (2006) se aproxima da ideia de Napolitano (2005), de que a linguagem cinematográfica empregada deve ser articulada na análise da fonte audiovisual sendo importante

não analisar o filme como ‘espelho’ da realidade ou como ‘veículo’ neutro das ideias do diretor, mas como o conjunto de elementos, convergentes ou não, que buscam encenar uma sociedade, seu presente ou passado, nem sempre com intenções políticas ou ideológicas explícitas. Essa encenação filmica da sociedade pode ser realista ou alegórica, pode ser fidedigna ou fantasiosa, pode ser linear ou fragmentada, pode ser ficcional ou documental. Mas é sempre encenação com escolhas predeterminadas e ligadas a

⁴O conceito de lugar social é proposto por Michel de Certeau (1982), quando o mesmo intenciona se referir ao do meio de elaboração que, segundo o autor, se articula em toda pesquisa historiográfica, a colocando em um particularidade. Sendo que a partir e em função deste lugar que se instauram os métodos e a organização geral do trabalho historiográfico.

tradições. [...] é nessa tensão que se deve colocar a análise historiográfica. (NAPOLITANO, 2005. p.276).

Mediunidade e Santo Forte: Aproximações e Distanciamentos

Iracilda Gonçalves (2010), em sua dissertação de mestrado em Ciência das Religião, trabalha, no segundo capítulo, intitulado “*Sobre a comunicação dos “mortos”: as verdades espíritas*”, aspectos da mediunidade como sua função, sentido e tipologia, sob um olhar Espírita. É, a partir de suas considerações, sempre ressaltando os cuidados e limites que essa análise terá, que iremos trabalhar o conceito de mediunidade e analisar os discursos sobre a mesma na obra. Isso se deve, ao fato, já assinalado, de que há uma dificuldade em encontrar escritos sobre a mediunidade, no campo acadêmico que não seja à partir do campo discursivo Espírita. Porém, apesar do trabalho de Gonçalves (2010), também se ater a este campo específico, a autora traz contribuições para a análise de nossa fonte, uma vez que propõe uma abordagem que, em vários momentos, ressalta a questão da diversidade a qual a mediunidade se dá, dependendo de seu contexto histórico-cultural.

Como objeto de estudo científico, no campo das ciências humanas, o Espiritismo compõe, juntamente com as religiões afro-brasileiras, um conjunto de experiências religiosas consolidadas, no meio acadêmico, como pertencendo ao quadro das religiões mediúnicas (GONÇALVES, 2010). Dito isso, e se utilizando de Cavalcanti (1983), a autora ressalta que essas religiões tem em comum “o fato de vivenciarem, de forma singularizada, a crença na existência dos espíritos e na possibilidade de comunicação entre homens e espíritos, por meio da mediunidade”. (CAVALCANTI apud GONÇALVES, 2010. p.32). Dessa forma, partimos aqui, do mesmo pressuposto de Gonçalves (2010), e do historiador Michel de Certeau (1982), de que os discursos – inclusive este – são construídos a partir de lugares sociais distintos, por isso, temos diversos dizeres e sentidos construídos sobre um mesmo objeto, como é o caso do fenômeno da mediunidade.

Assim, quando ressaltamos essa dificuldade teórico-metodológica de trabalhar com o conceito de *mediunidade*, é no sentido abordado pelo historiador alemão Reinhart Koselleck (1992), o qual propõe uma história dos conceitos, com a constatação de que todo conceito passa por um processo de construção histórica, de teorização, abstração e agregação, para que o mesmo possa ter o que ele chama de “capacidade de ação histórica”, Ou seja, somente depois desse processo de formação, que posso “a partir de um fato linguístico, atuar sobre a realidade de forma concreta” Apesar disso, um conceito, ao passo que relaciona-se sempre com o que se quer compreender ou tornar inteligível, estabelece-se uma relação necessariamente tensa entre conceito e conteúdo (KOSELLECK, 1992, p.136). Isso se aplica também à nossa problemática, a qual enfatizamos que quando utilizado por um historiador, que se propõe a estudar as formas de religiosidade, o conceito não dá conta da totalidade e da especificidade de uma experiência religiosa⁵, como ressalta Mircea Eliade “a linguagem, apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural.” (ELIADE, 1992, p.12)

⁵ Entendemos aqui como “experiência” o que o antropólogo Bernardo Lewgoy (2000) conceitua como termo fluido [...] que define uma peculiar abertura da cultura, como entidade analítica. Ver ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. Tradução Rogério Fernandez. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Sobre a “experiência religiosa”.

Tendo isso em vista, as considerações de Mircea Eliade (2002), nos parecem ser interessantes, uma vez que o autor, na introdução da obra *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* traz possíveis encaminhamentos e posicionamentos sobre a relação entre o Historiador das Religiões, os fenômenos religiosos e a compreensão dos mesmos em nosso campo de saber. Segundo o referido autor, não podemos deixar de ressaltar o fato de que

o condicionamento histórico de um fenômeno religioso, embora extremamente importante (sendo todo fato humano, em última análise, um fato histórico), não o esgota completamente. [...] Resta sempre um nódulo irredutível à explicação, e esse não-sei-quê irredutível talvez nos revele a verdadeira situação do homem no cosmos, situação esta que não é unicamente "histórica". (ELIADE, 2002, p.4-5)

Ou seja, nós, como historiadores das Religiões e Religiosidades, não devemos nos esquecer de que os fenômenos os quais lidamos, apresentam “situações-limite” (ELIADE, 2002, p.) do homem, as quais objetivamos compreender historicamente e, fazê-las compreensíveis, dentro dos limites desse exercício.

O que queremos dizer com essa discussão é que: o conceito de mediunidade nos é interessante, sim, para percebermos e compreendermos, especificamente, essa relação de comunicação que o personagem analisado (André) possui, se colocando, talvez na categoria de médium; bem como a relação da esposa de André, que é o sujeito o qual “recebe” as entidades ou espíritos; Porém, temos de nos atentar à essa questão de que são sujeitos que possuem trajetórias religiosas específicas, complexas e singulares, as quais não conseguimos – e, talvez, como historiadores, nem tenhamos como objetivo – compreendê-las em sua totalidade.

A partir da problemática exposta, podemos, agora, pensar no conceito de mediunidade proposta por Gonçalves (2010) e em como este é retratado no documentário. Iracilda Gonçalves (2010) diz, então que, em meio à diversidade de formas religiosas, e aos diferentes traços identitários que as constituem, e ao mesmo tempo as singularizam, existem traços que as conectam. Dentre eles, “a crença na possibilidade de comunicação com o céu e com as divindades é uma experiência antiga e marcante” (GONÇALVES, 2010, p.70), mostrando-se em várias culturas religiosas, apesar de se ressignificando e apresentando aspectos particulares, a partir de determinada situação. É essa comunicação, a qual possui formas heterogêneas, que a autora considera como *mediunidade*, sendo apresentada, a partir da doutrina espírita como a

modalidade de comunicação entre a alma de um “morto”: Espírito desencarnado que perdeu o corpo físico, por meio do fenômeno da morte biológica e um médium: Espírito encarnado que possui a habilidade de manter, de forma variada ou não, um contato permanente com os desencarnados. (GONÇALVES, 2010, p.73)

A partir disso, e afim de ressaltar sua heterogeneidade, Gonçalves (2010) apresenta um quadro tipológico das principais modalidades do fenômeno mediúnico e dos principais tipos de médiuns. Apesar de considerarmos tais apontamentos importantes, não nos é interessante, pelas justificativas já dadas, enquadrar os discursos de *Santo Forte* nessas categorias. Intencionamos então, dar destaque, sobre o que podemos pensar sobre a mediunidade e a figura do médium, a partir dessa heterogeneidade exposta.

Sendo assim, procuramos elencar tais apontamentos conceituais na entrevista de André, um participante de *Santo Forte*, a partir do pressuposto de que sua narrativa talvez se configure como um discurso que se relaciona ao

conceito de *mediunidade*. O primeiro contato que temos com ele, é, simultaneamente o primeiro contato que temos com o documentário, uma vez que a obra se inicia com a imagem de André e sua esposa, abraçados, na porta da casa dos mesmos. A partir disso, André começa a falar sobre sua esposa, nas dependências do quarto do casal.

Nesta primeira participação – das três que o mesmo possui –, o morador narra duas experiências que o mesmo vivenciou, aqui vamos focar na primeira: André relata, certa vez que sua esposa, teria “recebido” uma de suas entidades: a Pomba-Gira Maria Navalha, a qual fala a André que iria matá-lo. Após o acontecido, o morador relata que a esposa acorda, com dores no corpo, e ele a interroga:

“você tem problema com esse negócio de espiritismo? “ após sua esposa ter afirmado, André prossegue: “[...] por que você nunca me falou? Acabou de vir um guia seu aí e falou que ia me matar. Você procura um centro espírita, e vê esses problemas seus aí, porque isso pode acabar com a relação de nós dois”⁶ (SANTO FORTE, 01:35, 1999)

Nessa primeira fala podemos, já, elencar o conceito de mediunidade, sob duas formas distintas: a comunicação que André exerce com a entidade, se configurando como uma prática mediúnica e o colocando como médium; bem como, a posição de sua esposa, que também pode ser pensada como médium ao passo que a entidade se utiliza dela, como mediadora, para se manifestar e, se comunicar.

Também podemos analisar o fato, talvez contraditório, de que André ao mesmo, em que considera a questão de sua esposa possuir uma modalidade de mediunidade, como um problema, parece, por outro lado, ter a consciência de que essa questão pode ser trabalhada e melhor explicada em um centro especializado, no caso o Espírita.

Na segunda inserção, que se dá, por volta da metade do documentário, o personagem aparece com as mesmas vestes e na mesma posição do início; agora, é lançado seu nome na tela, identificando-o, e este irá contar sobre determinado dia, que, por mediação, outra vez, de sua esposa, ele se comunica com o espírito de sua mãe, já falecida. Porém, antes de começar sua narrativa, Coutinho o questiona sobre qual a opção religiosa de André, e o mesmo afirma ser católico, desde pequeno. A partir disso, ele conta, com uma certa emoção e em um discurso cheio de gestos e detalhes, que sua mãe viera lhe dar conselhos acerca dos rumos que sua vida estava tomando e de atitudes que ele vinha tendo.

Nessa fala do personagem, podemos perceber, primeiramente, mais uma vez, a questão de tanto André, como a esposa, serem médiuns, ou estarem praticando essa mediunidade; como também, a manifestação da mediunidade em diferentes religiões, assim como propôs Gonçalves (2010), uma vez que no primeiro relato temos uma entidade, do universo das crenças afro-brasileiras, a Pomba-Gira Maria Navalha, e, agora, temos o espírito da mãe falecida de André. Ou seja, podemos pensar em uma pluralidade dessas práticas mediúnicas e do contato entre as religiosidades, nesse contexto.

Dessa forma, os discursos de André se mostram exemplos de como é construída, nessas narrativas que constituem o documentário, essa questão da mediunidade, dessa comunicação. Sendo ela, vivenciada de maneira singular e complexa pelos variados sujeitos, no contexto histórico-cultural na qual se insere.

⁶ Transcrição da Autora.

Por fim, o terceiro, e último, momento de participação do morador, não apresenta narrativas sobre sua religiosidade, porém, é de certa forma, uma inserção importante, uma vez que o personagem aparece no começo, no meio e no fim da obra. Isso porque, esse último momento, se dá quando *Santo Forte* está se encaminhando para o fim, e compõe um conjunto de cenas do documentário que se passam no dia do Natal, em dezembro de 1997, em uma segunda visita à comunidade pela equipe. O casal, André e Marilene aparecem vendo fotografias, tiradas pela equipe na primeira visita, dia em que ocorreram as entrevistas. A cena que se segue é dos dois cantando uma música de um CD que André havia comprado para a esposa, como presente de Natal.

Considerações Finais

No presente artigo, buscamos perceber a partir dos apontamentos de Iracilda Gonçalves (2010), como os discursos acerca da mediunidade são retratados na obra documentária *Santo Forte*. Bem como, em fazer uma breve discussão sobre Cinema e História, uma vez que a fonte de nossa análise é de natureza audiovisual documental.

Dessa forma, a discussão teve como eixo central abordar o conceito de mediunidade, tratando-o, a partir da visão Espírita, como uma modalidade de comunicação entre os Espíritos, encarnados e desencarnados, e, a partir disso e das tensões que emergem da instrumentalização do conceito, tentar percebê-lo nos discursos do personagem André, sempre ressaltando a questão da heterogeneidade do conceito.

À luz do exposto, é necessário ressaltar, novamente, que este trabalho é uma possível interpretação sobre *Santo Forte*, que não intenciona condensar a totalidade da obra, nem saturá-la de reflexão. Mas sim, pensar alguns conceitos, que remetem à História Cultural e à História das Religiões, suas problemáticas e o modo que estes podem ser observados na obra.

Referências Bibliográficas

- ABDALA JUNIOR, R. *Cinema: outra forma de 'ver' a história*. Revista Iberoamericana de Educación (Online), Madrid, v. 1, p. 1, 2006.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. RS: UNISINOS, 2003.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. P. 78-106.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução Rogério Fernandez. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. SP: Martins Fontes, 2002.
- GONÇAVES, Iracilda. *A comunicação com os "mortos": espiritismo, mediunidade e psicografia*. PB: 2010. (Dissertação de Mestrado).
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. Trad. Luis Salgado Guimarães. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.5, n. 10, 1992, p.134-146.
- LEWGOY, Bernardo. *Os espíritos e as letras: um estudo antropológico sobre cultura espírita e oralidade no espiritismo kardecista*. SP: 2000. (Tese de Doutorado).
- LINS, Consuelo. *O documentário de Eduardo Coutinho: televisão, cinema e vídeo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- LINS, Consuelo; MESQUITA, Cláudia. *Filmar o Real: sobre o documentário brasileiro contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- NAPOLITANO, M. Fontes audiovisuais: a história depois do papel. In: Carla Bassanezi Pinsky. (Org.). *Fontes Históricas*. 1 ed. São Paulo: Editora Contexto, 2005, v. 1, p. 235-290.
- SANTO forte. Direção: Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: CECIP; Rio Filme, 1999. 84min. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=CsoHSrxtjvo>. Acesso em: 09 de setembro de 2016.



TRANSE E COSMOGONIA: UMA ANÁLISE DO GRANDE CASAMENTO EM AS BRUMAS DE AVALON (1982)

Ana Carolina Lamosa Paes¹

Resumo: O presente estudo está vinculado à pesquisa de Iniciação Científica, intitulada “História e Literatura: as narrativas mitológicas em *As Brumas de Avalon* (1982)” e, assim como esta, utiliza enquanto fonte a coletânea *As Brumas de Avalon*, escrita por Marion Zimmer Bradley e publicada no ano de 1982. Utilizar-se-á para o presente artigo, um recorte de um ritual apresentado no primeiro volume da coletânea, subtítulo “A senhora da magia”. Neste ritual será escolhido o novo rei da Bretanha e para tanto, é realizado o “Grande Casamento” que prevê a união da Deusa e do Deus. Em tal momento é possível problematizar a presença do transe. Para tanto, utilizaremos as reflexões de Ioan Lewis (1971). Também nos pareceram interessantes os conceitos de “cosmogonia” e “tempo mítico” presentes em Mircea Eliade (1992).

Palavras chave: As brumas de Avalon; História das Religiões; História e Literatura.

Trance and Cosmogony: Analysis of the great marriage in The Mists of Avalon (1982)

Abstract: The present study is connected to the research of Scientific Initiation, entitled "History and Literature: The Mythological Narratives in The Mists of Avalon (1982)" and, as well this one, uses as a source the collection The Mists of Avalon written by Marion Zimmer Bradley and published in the year 1982. A clipping of a ritual presented in the first volume of the collection, subtitled "The lady of magic", will be used for the present article. In this ritual will be chosen the new king of Brittany and for that, the "Great Marriage" is realized that foresees the union of the Goddess and the God. In this moment it is possible to problematize the presence of the trance. So, we will use the reflections of Ioan Lewis (1971). We also found interesting the concepts of "cosmogony" and "mythical time" present in Mircea Eliade (1992).

Key-Word: The mists of Avalon; History of Religions; History and Literature.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo analisar o ritual “Grande Casamento” presente no decimo quinto capitulo da obra *As brumas de Avalon: A senhora da magia*. No referido ritual, muitos aspectos interessantes aparecem, seja quanto aos simbolismos, a cosmogonia e o tempo mítico (ELIADE, 1992) ou mesmo a presença do transe (LEWIS, 1971). Portanto, procuramos estabelecer uma abordagem por meio da História das Religiões dada a diversidade de elementos presente na obra e como estes podem ser percebidos pela mesma.

A obra *As brumas de Avalon*, trata da lenda arturiana, tendo como fonte de inspiração a obra de Sir Thomas Malory, “La mort d’Artur”. Usando uma abordagem inovadora, Bradley abre espaço para as mulheres da lenda,

¹ Graduanda de Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Maringá. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR/UEM) sob orientação da professora doutora Vanda Fortuna Serafim. E-mail: anacapaes@hotmail.com.

sendo este um significativo diferencial da história comumente conhecida, onde temos Artur, retirando a espada Excalibur da pedra e tornando-se rei. Ao criar a sua versão, a autora coloca no centro de todo o conflito as personagens femininas, restaurando Morgana, a Senhora do Lago e Gwenhwyfar como partes ativas, reais e integrais da narrativa.

O ponto de partida do enredo são as filhas de Avalon: Viviane, a Senhora de Avalon; Morgouse, sua irmã; Igraine, mãe de Artur e Morgana, aquela que deverá substituir Viviane, após sua morte, como Senhora de Avalon. O fato histórico perpassado pela lenda é a busca pela unificação da Bretanha, com o fim de lutar contra a invasão saxônica, e a disputa entre a fé cristã em ascensão e os cultos pagãos tradicionais da região. Tal rivalidade é representada na obra por Gwenhwyfar, esposa cristã e bastante submissa de Artur, e Morgana, que vive a liberdade e autonomia proporcionada pelos cultos pagãos. A lenda do Rei Artur é contada do ponto de vista das mulheres, por meio das vidas, visões e percepções, especialmente, por Viviane e Morgana.

A ilha de Avalon é o centro pagão do poder e um mundo invisível e resguardado pelas brumas, porém ameaçado pelo cristianismo que avança pela Inglaterra. Viviane, com a intenção de salvar Avalon, toma uma difícil decisão que irá atingir Morgana de forma pessoal e causará uma grande marca no relacionamento de ambas. Na tentativa de unir a linhagem de Avalon com a de Artur, Viviane trama para que Morgana, como parte do seu treinamento de sacerdotisa, participe de um ritual de fertilidade durante as festividades do início da Primavera. Durante o ritual, acontece o chamado Grande Casamento, que é quando Morgana, a Donzela Caçadora, e Artur, o Galhudo – a Deusa e o Deus – deverão consumir o ato sexual. O que Morgana não sabe é que o homem escolhido é seu irmão Artur. Aos primeiros raios de sol da manhã, já como humanos e não como deuses, é quando eles percebem quem são realmente.

Marion Zimmer Bradley, autora da coletânea, nasceu no ano de 1930 e cresceu, em Albany, Nova Iorque. Em 1964, completou um bacharelado em inglês e espanhol na Hardin Simmons University, no Texas, e também estudou psicologia na University of California, em Berkeley, entre os anos de 1966 e 1967. Bradley dizia acreditar que deveria ter saberes de diversos campos de conhecimento, a fim de fomentar seu trabalho como escritora, e para tanto buscou estudar, além de psicologia, parapsicologia, mitologia e religiões.

Após seu lançamento, a obra *The mists of Avalon* esteve na lista dos Best Sellers do New York Times por três meses, ultrapassando a marca de 300.000 exemplares vendidos, nesse período, e no catálogo de mais vendidos da Folha de São Paulo por mais de um ano. (SEKLES, 1987)

Apesar de haver alguma dificuldade para encontrar referências mais completas sobre a vida de Marion Zimmer Bradley, notamos a sua passagem por distintas comunidades religiosas e, embora se apresentasse como cristã, demonstrou interesse por crenças neopagãs e tinha atração especial pelo ocultismo. Segundo Paxton, cunhada de Bradley e companheira de escrita, os trabalhos de Dion Fortune podem ter sido a grande influência acerca do ocultismo e de onde viria a inspiração para a magia de Avalon. (PINHEIRO, 2011)

Dion Fortune é o pseudônimo literário de Violet Mary Firth Evans (1890-1946), psicóloga e escritora ocultista britânica. Fortune ficou conhecida por suas obras acerca de magia e ocultismo, saber que, segundo ela, adquiriu através de Theodore Moriarty, após desacreditar da psicoterapia. Bradley cita a obra *Avalon of the Heart*, de Fortune, como tendo sido de grande importância para a construção da sua narrativa.

Bradley demonstrava interesse por estes assuntos desde a adolescência, quando escapava para a biblioteca do Departamento de Educação, em Albany, para ler obras dessa linha temática, como religião e mitologias, como *The*

Golden Bough, sobre religião comparada. Nos anos de 1970, o cenário posto é o do surgimento e exploração de diversas novas formas de expressão de religiosidade, algo que Carrol Fry (1993) chama de Religiões Não Tradicionais, o que leva Bradley a aprofundar-se nesses conhecimentos.

Fry (1993), em seu artigo publicado em *Journal of Popular Culture*, escreve sobre seu contato com o neopaganismo, a partir do desenvolvimento de sua série documental *Creeds in Conflict*, a qual consiste em uma série de entrevistas com praticantes de diversos segmentos religiosos. Nota, então, a presença das obras de Bradley atuando como fonte de influência para esse público: “Uma característica generalizada entre os pagãos é um amor pelos livros. Quase todos liam muito da ficção de Bradley²” (FRY, 1993, p.68). Outro ponto levantado por Fry é o de que, nos anos de 1970, ocorre uma explosão de produções da ficção popular.

Talvez por causa do laço estreito entre crenças neopagãs e tradições literárias e folclóricas ocidentais – e talvez por causa do amor dos pagãos pelo medievalismo – escritores de fantasia heroica aprenderam a usar o *Craft*, como os praticantes o chamam, como o quadro para suas obras (FRY, 1993, p.67).

Levando em consideração a vasta produção de obras literárias que seguem esta linha temática, notamos uma rápida adaptação de um movimento cultural pelos produtores de conteúdo, por exemplo os escritores. Bradley apresenta cerca de 50 títulos que abarcam a discussão sobre misticismo, magia e ficção científica, o que nos leva a perceber um público interessado, que a consome esse tipo de produção.

Transe e Cosmogonia

A fim de analisarmos o livro *As brumas de Avalon*, enquanto documento histórico, na perspectiva da história das religiões, partimos do conceito de “hierofania”, tal qual definido teoricamente por Mircea Eliade, para que seja possível pensarmos tanto os espaços sagrados presentes na obra quanto a hierofania e a repetição da cosmogonia. Assim, além destes conceitos, também buscaremos identificar a presença do transe, na narrativa. Para tanto faremos o recorte do capítulo XV da obra, onde encontramos o ritual do Grande Casamento, cujo conteúdo podemos perceber a presença dos mesmos.

Ioan Lewis propõe em sua obra “êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo” uma discussão a respeito do que ele chama de “profundo e decisivo, drama religioso”, compreendendo esta como a tomada do homem, pela divindade.

Segundo Lewis, o transe se configura enquanto uma completa ou temporária ausência de alma do sujeito ou que representa possessão por força sobrenatural. Levando em conta esta possibilidade de força sobrenatural, notamos que a aplicabilidade da palavra “transe” pode indicar uma dissociação mental.

“Estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, frequentemente por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnóticos e mediúnicos” (LEWIS, p. 41). Segundo o autor, são características presentes no estado de transe: possíveis visões excitantes ou alucinações, cujo conteúdo não é sempre lembrado claramente.

² No original: “One widespread characteristic among Pagans is a love of books. Nearly every Neo Pagan I have met **has** read much of Ms. Bradley’s fiction”.

Os estados de transe podem ser induzidos por várias formas de estímulos, individuais ou em combinações. Podem ocorrer com a ingestão de bebidas alcoólicas, sugestões hipnóticas, aumento do ritmo respiratório, inalação de fumaças, dança ou música, ou de forma mais lenta, tais como o jejum e a contemplação ascética.

Estas últimas características de indução ao transe melhor se adaptam em nossa análise da protagonista Morgana, ao dirigir-se para o ritual do Grande Casamento, onde esta encontra-se num total isolamento:

Foi levada da ilha ao amanhecer, em silêncio, envolta em mantos e véus de tal modo que nenhum olhar profano pudesse ver a consagrada, numa liteira fechada, de maneira que nem mesmo o sol poderia brilhar em seu rosto. Em menos de um dia de viagem, desde a Ilha Sagrada, ela já não tinha qualquer noção de tempo, espaço e direção, perdida em meditação, vagamente consciente do começo do transe mágico. Houve ocasiões em que lutara contra o início do êxtase, mas agora recebia-o de braços abertos, entregando a mente à Deusa, implorando interiormente que esta penetrasse nela, que era seu instrumento, e a possuísse, corpo e alma, a fim de que pudesse agir em tudo como a própria Deusa. Caía a noite. Uma lua quase cheia apareceu, imprecisa, entre as cortinas da liteira (BRADLEY, 2008, p.229)

Nesse trecho da narrativa, logo no início do capítulo, podemos perceber que o transe ao qual é acometida Morgana, não é induzido por qualquer substância ou hipnose, mas que ela é levada a este estado, baseado no isolamento que lhe é indicado, onde não há mais quais quer noções de espaço ou de tempo.

Outro detalhe interessante a se perceber, é a forma como Morgana parece relutar inicialmente, às sensações provocadas pelo transe e um princípio de tomada do seu corpo pela divindade, mas após isso se entrega e abre espaço para a Deusa em seu corpo e mente.

Não sabia onde estava, nem isso tinha importância. Ia para onde a levavam, passiva, cega, em transe, sabendo apenas que ia ao encontro de seu destino. No interior de uma casa, foi entregue a uma mulher estranha, que lhe trouxe pão e mel, que Morgana não tocou - não interromperia o jejum, a não ser com a refeição ritual -, e água, que bebeu com vontade. Havia uma cama, colocada numa posição em que a luz da lua incidia sobre ela; a mulher estranha ia fechar as janelas, mas Morgana fez-lhe que não, com um gesto imperioso. Passou grande parte da noite em transe, sentindo o luar como um toque sensível (BRADLEY, 2008, p. 229)

Como uma característica do transe, Morgana se encontra entregue à dissociação, não conseguindo localizar-se e com princípios alucinógenos, onde sente-se tocada pela lua. Morgana encontra-se em uma cabana, em meio a floresta, acompanhada por sacerdotisas e uma senhora de mais idade, que a preparam para o ritual no dia seguinte. A senhora dorme ao seu lado e em dado momento da noite, sendo esta bastante atribulada onde Morgana não consegue dormir longos períodos de tempo, algo que não se pode determinar como visão/sonho/alucinação ocorre, mostrando-a a presença do Deus.

Uma grande figura cheia de chifres, metade homem, metade animal, abrindo de repente a cortina e entrando em seu quarto; - despertou e sentou-se na cama, mas não havia ninguém, apenas o luar e a mulher estranha dormindo tranquilamente ao seu lado. Deitou-se outra vez e dormiu, desta vez sem sonhos, profundamente (BRADLEY, 2008, p.230)

O Deus da mitologia céltica que mais se encaixa na descrição feita por Morgana, é do Deus Cernudos. Em Roy Willis (2007) encontramos uma referência a respeito da imagem de “Cernunnos, o Chifrudo” sendo atribuído a esta deidade masculina, a representação da fertilidade e abundância, e também o provedor. Um símbolo de fertilidade e virilidade.

Em seguida, temos a descrição do despertar de Morgana no dia seguinte, quando deve vir a ocorrer os próximos passos do ritual.

Agora, em contraste com a inconsciência do transe do dia anterior, estava perfeitamente lúcida, e tinha plena consciência de tudo - o ar fresco e frio, a névoa impregnada de uma cor rosa que anunciava o aparecimento iminente do sol, o cheiro forte das mulheres morenas e pequenas, com suas roupas de peles mal curtidas. Tudo era preciso e de cores brilhantes, como se tivesse acabado de sair das mãos da Deusa (BRADLEY, 2008, p.230)

Após esta descrição de Morgana, segundo Lewis, o relato da tomada da divindade e a experimentação do transe, por vezes é vividamente recordada e mostra-se como um relato de uma experiência absolutamente intensa. Para o autor, ao realizar análise destes momentos, o necessário é notar a universalidade da experiência mística e a notável uniformidade da linguagem e simbolismos místicos. (LEWIS, 1977, p.40)

Iniciando o ritual, as sacerdotisas e a senhora realizam o preparo no corpo de Morgana, onde tiram-lhe as roupas que usava, deixando a nua. Pintam a sola de seus pés e a palma de suas mãos com tinta azul. Em seu peito e barriga, pintaram uma lua cheia; em seu ventre, pintaram a lua nova.

De forma mais sucinta, o ritual Grande Casamento é composto por dois momentos: Num primeiro momento, o Galhudo é preparado, tal qual Morgana é preparada para ser a Donzela Caçadora, e deve correr com os gamos e lutar com o gamo líder, e ao mata-lo tomar seu lugar e tornar-se o Gamo Rei. Isso tudo acontece ao mesmo tempo que Morgana observa a distância e declama várias preces, a fim de abençoar o Galhudo. Em alguns momentos Morgana relatava como se sua alma saísse do corpo e corresse ao lado do Galhudo. Após isso, ambos são enviados para passar a noite juntos e selar a união dos Deuses, ou seja, o sagrado em posse de seus corpos.

Pensando nesta noção de “criação periódica”, podemos nos recordar de Mircea Eliade (1992) e seu conceito de cosmogonia. A cosmogonia constitui-se pela fundação de um Cosmo, que pode vir a se dar a partir de uma hierofania. Pela definição do referido autor, podemos conceituar “hierofania” como sendo a anunciação do sagrado: “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1992, p.13).

A hierofania, portanto, é caracterizada como o momento em que o sagrado se manifesta e, a partir desse efeito, é criado um espaço sagrado, ou seja, que é sacralizado pela manifestação do sagrado.

A manifestação do sagrado implica, de acordo com Eliade (1992), a instauração de um tempo mítico, ligado à carência cronológica comum no âmbito do profano. Durante a narrativa do Grande Casamento, a questão do tempo é um fator bastante representativo. A percepção do tempo por Morgana é alterada e ela já não tem mais a noção de sua passagem: “o tempo arrastando-se e correndo, sucessivamente, Morgana começou a ver – e de muito longe parecia ter visto isso antes, numa visão, alguma vez, em algum lugar, há muito tempo [...]” (BRADLEY, 2008, p.234).

Podemos perceber que, como Morgana está em contato com a Deusa e apresenta características de uma imersão num tempo passado, já ocorrido, nos primórdios do mundo, constitui-se um tempo mítico. O ritual, o tempo mítico e a purificação (percebida no momento de jejum e isolamento de Morgana no início do ritual) são elementos fundamentais para atingir o que Eliade (1992) conceitua como “cosmogonia”, pois é preciso estar preparado para alcançar a restauração do tempo original:

A criação cósmica, ou pelo menos sua realização, é o resultado de uma hierogamia entre o Deus Céu e a Terra Mãe. Este mito serve de modelo ao comportamento dos homens. É por isso que o casamento humano é considerado uma imitação da hierogamia cósmica (ELIADE, 1992, p.72).

Tendo como base estas noções de Eliade (1992), conseguimos perceber o ritual do Grande Casamento como a manifestação de uma criação cósmica, ou seja, de uma cosmogonia. Isso é evidenciado pela tomada do corpo de Morgana e Artur pela Deusa e pelo Deus, ambos tomados pelo sagrado, no qual a ritualística do casamento e do sexo, levando à cosmogonia, sendo uma hierogamia cósmica.

Sendo muito forte a ligação da mulher com a terra, Mircea Eliade (1992, p.69) nos fala sobre este elo estabelecido entre o “dar a vida” que cabe à mulher tal qual reflete a característica do solo, a tarefa da maternidade: “Mas como ousaria eu cortar a cabeleira de minha mãe?”. Na narrativa do ritual, logo no início, enquanto Morgana é preparada para uma nova fase do rito, identificamos um momento em que ela recebe um arranjo, feito com as primeiras flores colhidas naquela estação: “[...] coroaram-na com as primeiras flores da primavera” (BRADLEY, 2008, p.233).

A relação mulher-fertilidade-terra-vida está latente durante toda a narrativa da obra e, a partir dela, evidenciamos diversos símbolos, possíveis de serem interpretados individualmente, encontrando relações mútuas, levando a uma compreensão da totalidade do ritual enquanto celebração da fertilidade. “As modificações que o calendário sofreu no decurso dos tempos escondem, por vezes, um pouco este elemento de regeneração, de ‘novo começo’ que é possível vislumbrar em inúmeros costumes da primavera. O aparecimento da vegetação inaugura um novo ciclo temporal: a vida vegetativa renasce com cada primavera, [recomeça]” (ELIADE, 1993, p.274).

Outra característica muito interessante a se pensar a respeito das simbologias presentes na narrativa do ritual é acerca da lua. O ciclo lunar tem grande significação ao se pensar sua relação com a mulher. A lua regula o ciclo das marés e o ciclo da menstruação, por exemplo. “O ciclo menstrual contribuiu, sem dúvida, para tornar popular a crença segundo a qual a Lua é o primeiro esposo das mulheres. Os papus consideram a menstruação como uma prova das ligações que as mulheres e as moças têm com a Lua [...]” (ELIADE, 1993, p.137).

Considerações finais

O presente artigo procurou demonstrar, por meio de levantamentos no *corpus*, diversos apontamentos e indagações possíveis a se fazer na obra literária *As brumas de Avalon* (1982), buscando analisar a referida obra, a partir da perspectiva da História das Religiões e operacionalizando conceitos como o da Cosmogonia e também das possíveis leituras a respeito do Transe, segundo Ioan Lewis.

Ao realizarmos um recorte do capítulo XV, percebemos que os ritos do Gamo-Rei e o Grande Casamento podem se apresentar enquanto narrativas mitológicas. Com isso, algumas evidências no decorrer do capítulo nos levam a perceber como, no caso de Morgana, ocorre a manifestação do sagrado, ou seja, uma hierofania. Além disso, o ritual que precede o Grande Casamento, assim como o ato que o consuma, podem ser entendidos como uma cosmogonia.

Tendo em vista estes aspectos, os conceitos apresentados pelo historiador das religiões, Mircea Eliade (1992), podem ser de grande auxílio teórico ao olharmos para uma fonte literária como é o caso de *As brumas de Avalon*. Contudo, ressaltamos que as considerações de Eliade sobre hierofania e cosmogonia, são apenas possibilidades, não anulando as demais perspectivas que podem ser usadas ao observarmos a totalidade da fonte.

Referências

- BRADLEY, Marion. **As brumas de Avalon: A senhora da magia**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Imago, 2008.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Betty Sue Flowers (Org.). (Tradução de Carlos Felipe Moisés). São Paulo, Palas Athena, 1990.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário dos símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. (Tradução de Raul de Sá Barbosa; Vera da Costa e Silva; Angela Melin; Lucia Melin). Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. (Tradução de Fernando Tomaz e Natalia Nunes). São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. (Tradução de Rogério Fernandes). São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- PINHEIRO, Renata Kabke. **Viviane e Morgana: uma nova dicotomia em meio à tensão discursiva de as Brumas de Avalon**. Tese (doutorado) Universidade Católica de Pelotas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2011. p.351
- LEWIS, Ioan M. **Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo**. SP, Perspectiva, 1977
- WILLIS, Roy. **Mitologias: deuses, heróis e xamãs nas tradições e lendas de todo o mundo**. (Tradução de Thaís Costa e Luiz Roberto Mendes Gonçalves). São Paulo, Publifolha, 2007.



“DIZE-ME O QUE LÊS E DIR-TE-EI QUEM ÉS”: IMPRENSA, LEITURA E IGREJA CATÓLICA NO INÍCIO DO SÉCULO XX

Andressa Paula¹

Resumo: As mudanças ocorridas no Brasil no final do século XIX afetaram a estrutura da Igreja Católica. Para manter-se presente no espaço público essa instituição religiosa buscou novos espaços e reforçou a presença nos que já estava presente, dentre os que se podem citar esta a imprensa, lugar privilegiado de disseminação e combate de ideias. O presente artigo tem o objetivo de apresentar como a imprensa católica se estruturou no Paraná no início do século XX, a partir da análise da revista intitulada *A Cruzada* editada entre 1926 à 1934 na cidade de Curitiba. Como aportes metodológicos foram utilizados os trabalhos de Peixoto e Cruz (2007), Martins (2003) e Luca (2008). Foi possível identificar na análise da revista que algumas das temáticas mais recorrentes são as questões da imprensa e da leitura, determinadas pelo periódico a partir dos limites entre sua versão “boa” e a sua versão “má”.

Palavras-chave: Imprensa; Leitura; Igreja Católica; Paraná.

“Tell me what you read and I'll tell you who you are”: Press, reading and Catholic Church in the early 20th century

Abstract: The changes that took place in Brazil in the late nineteenth century affected the structure of the Catholic Church. In order to remain present in the public space, this religious institution sought new spaces and reinforced its presence in those that it was already present, among which we can cite the press, a privileged place of dissemination and combat of ideas. This article aims to present how the Catholic press was structured in Parana at the beginning of the 20th century, based on the analysis of the magazine entitled *A Cruzada* (The Crusade), edited between 1926 and 1934 in the city of Curitiba. The methodological contributions, the works of Peixoto and Cruz (2007), Martins (2003) and Luca (2008) were used. It was possible to identify in the magazine's analysis that some of the most recurrent themes are the issues of the press and of reading, determined by the journal from the boundaries between its "good" version and its "bad" version.

Key-words: Press; Reading; Catholic Church; Paraná.

Aspectos introdutórios

O final do século XIX no Brasil foi permeado de diversas mudanças nas estruturas de todos os setores, sejam eles políticos, econômicos, culturais, sociais e religiosos. Tais estruturas vão se desenvolver principalmente nas primeiras décadas do século posterior. Para o presente artigo busca-se compreender a Igreja Católica no Brasil

¹ Graduada em História pela Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá – UEM e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Orientada pela profa. Dra. Solange Ramos de Andrade. Integrante do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades – LERR. Email de contato: andressapaulah@gmail.com

nesse período de transição e de reorganização, principalmente quanto à questão da utilização da imprensa como um meio de disseminação do catolicismo no país e da leitura como edificação da alma.

Tais inquietações estão relacionadas à pesquisa de mestrado em andamento no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá e ao Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades. A pesquisa tem a proposta de investigar a imprensa católica no Paraná no início do século XX a partir de um periódico específico. O objeto e fonte principal desse estudo é a revista *A Cruzada* criada em Curitiba no ano de 1926 e que circulou até 1934, com periodicidade dividida em dois momentos, primeiramente mensal e após uma fase semanal. A revista foi lançada como pertencente à Mocidade Católica Paranaense, e entre os periódicos católicos que circularam na cidade de Curitiba no início do século foi selecionada para a pesquisa por causa dos seguintes motivos, em primeiro lugar a sua longevidade se comparada a outras publicações do gênero; segundo, por ser uma revista de circulação não apenas local, mas que possuía agentes em outras cidades do Paraná e também em outros seis estados do sul e do sudeste; e por fim, a sua intitulação em 1927 como a revista representante oficial do Centro da Boa Imprensa no Paraná.

Quanto às questões de recorte espaço-temporal da pesquisa, tomamos como espaço o estado do Paraná, por ser a capital Curitiba sede da redação da revista e pelo estado possuir o maior número de cidades com agentes responsáveis por angariar assinaturas para o periódico. Quanto ao recorte temporal este se limita ao período entre 1926 à 1931, que corresponde à fase de circulação mensal da revista. As fases que envolveram a utilização da fonte foram: a identificação e coleta das edições disponibilizadas pelo Círculo de Estudos Bandeirantes² de Curitiba, a leitura e tabulação dos dados coletados e por fim a análise do seu conteúdo. Para essa etapa do trabalho prático com as fontes foram utilizados os aportes metodológicos de Cruz e Peixoto (2007), Martins (2003) e Luca (2008).

Como objetivos para o desenvolvimento dessa pesquisa foram propostos a análise da atuação da revista enquanto representante da Igreja Católica e do Centro da Boa Imprensa no Paraná, a identificação das temáticas mais recorrentes e a análise dos discursos produzidos referentes aos temas identificados.

O presente artigo se limita a análise dos discursos produzidos pelo periódico quanto à imprensa e a leitura; e se estrutura da seguinte forma: 1. Apresentação do contexto histórico que envolve a construção de uma imprensa católica no Brasil; 2. Caracterização da revista *A Cruzada* e os aportes metodológicos para a utilização desse tipo de fonte; e 3. Apontamentos sobre as temáticas presentes na revista e a análise dos dois temas selecionados.

O Brasil e a Igreja Católica em transição (XIX – XX)

Se desde o início da colonização do território que seria denominado de Brasil a Igreja Católica tornara-se parceira da monarquia portuguesa nessa terra “sem rei e sem Deus”, não foi apenas de privilégios e concessões que essa relação se desenvolveu. Embates e conflitos também existiam nesse envolvimento que trazia benefícios para ambos os lados. Durante o período monárquico no Brasil as relações entre Estado e Igreja Católica se desenvolviam

² O Círculo de Estudos Bandeirantes foi criado em 1929 na cidade de Curitiba/PR, por um grupo de intelectuais católicos, entre eles clérigos e leigos, para discutir questões relacionadas à teologia, filosofia entre outros. Durante sua trajetória foi construído

a partir do regime do padroado, que atribuía à instituição religiosa o título de religião oficial do país e o recebimento de benefícios governamentais, mas que por outro lado, condicionava suas decisões também ao governo, tais como a nomeação de clérigos e a criação de paróquias e dioceses.

Os privilégios que a Igreja recebia do governo foram essenciais para o crescimento da instituição e adesão a doutrina católica pelos brasileiros de tal forma que podemos identificar ainda hoje a influência do catolicismo na sociedade. Mas essa relação não beneficiou apenas o lado religioso do acordo, o governo também colhia as benesses do padroado e via a Igreja Católica como uma forte influência moral e de obediência para a sociedade. O desgaste dessa relação fez com que a Igreja Católica estivesse entre os grupos que influenciaram o fim do período imperial e o início da República no Brasil. Priore e Venâncio (2010) abordam essa questão ao identificar três grupos que possuíam fortes relações com o governo de D. Pedro II e que descontentes com os rumos dos setores de seus interesses tornaram-se decisivos para a proclamação da república em 1889, são eles, os militares, a elite civil e a Igreja Católica. (PRIORE; VENÂNCIO, 2010)

No final do século XIX torna-se mais acentuada no Brasil a presença de clérigos que possuíam uma posição ultramontana perante o cenário religioso do país. O ultramontanismo pode ser compreendido como uma autocompreensão da Igreja Católica que vigorou entre 1800 a 1960 e que possuía como fundamentos a condenação do mundo moderno, a centralização eclesiástica em Roma e um retorno às bases da Igreja na Idade Média tomadas como paradigma. Autocompreensão da igreja é um conceito que designa o momento em que determinada forma de organização torna-se dominante e direciona a atividade católica, a postura específica a ser tomada e as tarefas, obrigações e papéis sociais determinados. (MANOEL, 2004) Tal posição por parte da Igreja Católica foi reforçada durante o I Concílio Vaticano ocorrido em Roma entre 1869 á 1870 onde foram discutidas questões sobre a relação entre fé e razão, além de afirmar o primado e a infalibilidade do papa. “No Brasil, a política do Vaticano incentivou uma atitude mais rígida dos padres em matéria de disciplina religiosa e uma reivindicação de autonomia perante ao estado.” (FAUSTO, 1995, p. 229)

[...] dentre as diretrizes ultramontanas constava a intolerância a outros cultos, inclusive à maçonaria, animosidade que, neste caso, era ainda mais acentuada devido ao fato de os maçons, no Brasil, serem partidários do liberalismo e defensores do casamento civil e da liberdade religiosa. (PRIORE; VENÂNCIO, 2010, p. 214)

Os posicionamentos ultramontanos citados foram responsáveis pela chamada *Questão Religiosa* em 1872 quando bispos brasileiros foram condenados à prisão por causa das críticas e atitudes tomadas contra a relação entre os maçons e a religião. Mas a Igreja Católica foi apenas uma das balizas trêmulas que fizeram cair à monarquia e que apesar de não serem simpatizantes da causa republicana que possuía como ideais o casamento civil e o estado laico, acabaram por influenciar a Proclamação da República. Em 1891 a nova constituição no modelo republicano coloca em prática alguns dos ideais defendidos pelo novo sistema de governo:

um acervo documental e bibliográfico que tratam sobre aspectos da história de Curitiba e do Paraná. Desde 2013 seu acervo está ligado ao curso de História da PUC-Curitiba. (BIESEK; DOARTE, 2015)

Estado e Igreja passaram a ser instituições separadas. Deixou assim de existir uma religião oficial no Brasil. Importantes funções, até então monopolizadas pela Igreja católica, foram atribuídas ao Estado. A República só reconhecia o casamento civil, e os cemitérios passaram às mãos da administração municipal. Neles seria livre o culto de todas as crenças religiosas. (FAUSTO, 1995, p. 251)

Frente a essa nova realidade a Igreja Católica irá passar por um processo de “restauração institucional” que segundo Miceli (2009) será configurada pela busca de novas formas de atuação no espaço público, tais como a presença constante em desfiles cívicos, formaturas e inaugurações; a criação de colégios confessionais femininos e masculinos que serão comandados por ordens religiosas; o incentivo pela vinda de religiosos estrangeiros para suprir a necessidade de clérigos; a criação de dioceses que trouxe ares de “estadualização” e a criação de uma imprensa católica. (MICELI, 2009)

Sérgio Miceli (2009) destaca que “Entre 1890 e 1930, foram criadas 56 dioceses, dezoito prelazias e três prefeituras apostólicas.” (MICELI, 2009, p. 58) É nesse período que será criada a primeira diocese do Paraná, na cidade de Curitiba no ano de 1892 e que terá empossado em 1894 Dom José de Camargo Barros, bispo de formação ultramontana que buscou consolidar as bases do seu posicionamento no estado paranaense:

No Estado do Paraná o projeto de romanização do catolicismo foi iniciado de maneira decisiva a partir dos anos de 1890, com a criação da diocese de Curitiba. Até então, o Paraná estava vinculado à diocese de São Paulo. Os primeiros vinte anos do século XX consistiram na estruturação do clero católico de acordo com a doutrina oficial que preconizava a sua disciplinarização. (CAMPOS, 2010, p. 29)

A diocese de Curitiba ficou responsável pelo Paraná e por Santa Catarina³ e reforçou a presença da Igreja Católica na região sul, a partir daquele momento a instituição possuía um ponto central de organização da vida eclesial das paróquias, dando encaminhamentos para atuação no processo de estadualização iniciado com o período republicano⁴.

No Paraná, assim como em outros estados do Brasil os anos que antecederam a Proclamação da República foram de efervescência de ideias com a criação de clubes republicanos que utilizavam a imprensa para divulgar suas concepções. Outros movimentos que adentraram o país influenciados principalmente pela vinda de imigrantes no final do século XIX e início do XX também utilizavam os mesmos meios de comunicação, tanto de forma mais estruturada como de forma artesanal para divulgar os preceitos do socialismo, do anarquismo, sindicalismo e liberalismo.

³ Santa Catarina se desmembrou da diocese de Curitiba em 1908, quando foi criada a primeira diocese do estado em Florianópolis.

⁴ A diocese de Curitiba foi elevada a arquidiocese em 1926, enquanto as cidades de Ponta Grossa e Jacarezinho tornaram-se dioceses nesse mesmo ano.

Caetano Munhoz da Rocha, governador do Paraná na década de 20, era partidário republicano, mas católico de formação e recebera muitas críticas dos grupos que se alinhavam a um pensamento anticlerical ou laico, por causa dos benefícios concedidos a Igreja Católica durante seu governo, entre eles o auxílio na construção de paróquias e colégios confessionais.

O fim das relações oficiais entre Estado e Religião não foram efetivamente seguidas na prática, a colaboração entre ambos perpetuou em várias partes do Brasil, onde intercalava momentos de auxílio mútuo e de conflitos ideológicos por causa das propostas de laicização. Segundo Azzi (1977) “Foi somente na década de 1920 - 1930 que a hierarquia católica passou a se preocupar efetivamente por uma presença mais atuante da Igreja na sociedade, e ao mesmo tempo oferecer sua colaboração efetiva ao estado.” (AZZI, 1977, p. 75)

Entre as formas de atuação da Igreja Católica no início do século XX está a imprensa, veículo de comunicação que desenvolvera novas técnicas de impressão em série e de evolução gráfica e que era utilizado por vários grupos para a divulgação de suas ideias. A utilização da imprensa por meio da Igreja Católica não era uma novidade no século XX no Brasil, periódicos ligados a uma missão católica e com a direção de clérigos já circulavam durante o século passado. Mas são na primeira década do novo século que irão ser realizados congressos, reuniões e a criação de centros responsáveis pela organização desses periódicos. Data-se desse período a criação da editora *Vozes de Petrópolis* por franciscanos de origem alemã, que tornaram a editora uma das mais importantes do Brasil quanto ao seguimento religioso e que mantém ativa até os dias atuais. Dentre os religiosos envolvidos na editora no início de sua fundação está o frei alemão Pedro Sinzig⁵ que em 1910 será um dos responsáveis pela criação do Centro da Boa Imprensa no Rio de Janeiro. Quanto a esse evento Almeida (2016) salienta que:

A fundação do Centro e da Liga da Boa Imprensa deve ser compreendida no bojo dessa ampla mobilização. Segundo Pedro Sinzig, um primeiro esboço do projeto de criação das duas instituições teria sido delineado durante o Primeiro Congresso Católico da Diocese de Niterói, realizado em Petrópolis entre 27 e 29 de junho de 1909. Dada a relevância assumida pelo “problema” da imprensa nos debates, os católicos decidiram realizar o Congresso de Jornalistas Católicos que se dedicaria exclusivamente à questão. Antecipando-se ao encontro, Pedro Sinzig divulgou um conjunto de propostas no texto “Avante! Brasil católico”. Depois de denunciar as “condições materiais, mais ou menos precárias, dos jornais católicos, [que] muitas vezes não permitem à empresa pôr à testa um talento superior que saberá fazer valer suas ideias”, o franciscano indicou a solução para os problemas que impediam o desenvolvimento da imprensa católica no país: a organização de “um Centro na Capital Federal ou suas imediações” que imprima “à orientação de toda imprensa católica no Brasil o caráter de ação comum segura e enérgica”. Com perfil semelhante ao de uma agência de notícias, esse “Centro” seria financiado por jornais católicos que lhe destinariam uma quantia mensal em troca de artigos e reportagens. (ALMEIDA, 2016, p. 337)

É a partir desse cenário desenvolvido na capital federal que irá aparecer na capital paranaense jornais e revistas dentro dos preceitos instituídos pelo Centro da Boa Imprensa e a serviço da Igreja Católica. Entre os

⁵ O frei Pedro Sinzig nasceu na Alemanha onde tornou-se franciscano, aportou no Brasil na cidade de Salvador em 1893. Além da carreira eclesiástica, foi escritor, músico, professor de teatro e de música e jornalista. Antes de sua passagem pela Editora Vozes, foi responsável pela criação em 1902 do jornal católico *O Cruzeiro do Sul* em Santa Catarina.

periódicos de maior destaque estão à revista *A Cruzada* (1926 -1934) fundada pelo grupo da Mocidade Católica Paranaense, o jornal *Cruzeiro* (1931 - 1932) de propriedade da Legião Paranaense da Boa Imprensa, o jornal *Alvor* (1935 – 1936) órgão da Associação dos Ex-alunos do Instituto Santa Maria e *O Luzeiro* (1937 - 1939) periódico mensal da Confederação de Associações Católicas de Curitiba. (CAMPOS, 2010)

No próximo tópico do artigo busca-se traçar um panorama da criação e estrutura da revista *A Cruzada* tais como, os responsáveis pelo lançamento, a proposta da revista, os aspectos gráficos e as formas de circulação. Objetiva-se também apresentar uma discussão metodológica sobre a importância de periódicos como fonte de pesquisa na área da história e os elementos que devem ser observados e levados em conta para a análise dessa tipologia de fonte.

A Cruzada: Para divulgar e combater

Segundo Tânia Regina de Luca (2008) na década de 70 do século XX ainda era pequeno o número de pesquisas que utilizavam a imprensa como fonte, nesse período já havia certa expressividade na escrita da história da imprensa, mas ainda haviam ressalvas quanto a história por meio da imprensa. As tradições do século XIX e início do XX ainda eram fortes quanto à resistência na utilização da imprensa como fonte, uma vez que esta era vista como um fragmento escolhido do passado, escrito e movido a partir de objetivos e paixões. Esse cenário irá mudar ainda na década de 70 quando a imprensa passa a ser objeto de pesquisa, ressaltam nesse período os trabalhos de Arnaldo Contier em *Imprensa e ideologia em São Paulo* (1973), de Maria Helena Capelato e Maria Ligia Prado (1974) que fundiram seus trabalhos no livro *O bravo matutino* (1980) e Vavy Pacheco Borges em *Getúlio Vargas e a oligarquia paulista* (1979). (LUCA, 2008) Peixoto e Cruz (2007) apresentam um panorama atual da utilização de periódicos como fonte de pesquisa histórica ao indicar que:

Também na área da História, no ensino e na investigação sobre os mais variados temas e problemáticas, a utilização de materiais da Imprensa hoje está cada vez mais generalizada. E, sem dúvida, tais usos nos distanciam de um tempo em que a imprensa era considerada como fonte suspeita, a ser usada com cautela, pois apresentava problemas de credibilidade. Nestas últimas décadas perdemos definitivamente a inocência e incorporamos a perspectiva de que todo documento, e não só a imprensa, é também monumento, remetendo ao campo de subjetividade e da intencionalidade com o qual devemos lidar. (PEIXOTO; CRUZ, 2007, p. 254)

A partir do momento que a história inicia um processo de compreender que todos os tipos de fonte possuem intervenções na sua criação e em seu conteúdo, seja ele escrito, material, audiovisual, o campo de possibilidades se expande e para analisar determinado evento o historiador passa a possuir variados tipos de documentos. Cada fonte possui vantagens e desafios para seu uso, sendo que cada uma possui metodologias específicas para o seu manejo. Ao historiador é importante conhecer mesmo que de forma superficial as tipologias de fontes e os seus aportes metodológicos, e de forma mais minuciosa conhecer os autores que abordam a utilização da fonte selecionada pelo profissional para uma pesquisa.

Dentro da categoria de periódicos, há jornais, revistas, folhetos, almanaques entre outros, e cada um desses gêneros possuem características específicas. A fixação dos gêneros ocorreu de forma lenta assim como os aspectos que individualizam cada um. Na presente pesquisa, o gênero utilizado é a revista que possui periodicidade mais espaçada se comparada ao jornal, sendo semanais, quinzenais, mensais e até mesmo semestrais. As revistas geralmente buscam se enquadrar em segmentos para o mercado, desta forma, existem as revistas de variedades, ilustradas, literárias, esportivas entre outras, e as que são destinadas a um público específico como as femininas e infantis. (LUCA, 2008) Ana Luiza Martins (2003) ao analisar esse gênero no início do século XX destaca a presença de revistas religiosas em circulação nesse cenário:

[...] as revistas religiosas, beneficiadas pela recente liberdade de cultos, opondo-se ferrenhamente à pregação secular então encetada, cumprindo papel decisivo no controle da palavra e das mentes. Valendo-se de significativos recursos materiais, com gráficas próprias, bem aparelhadas e contando com subsídios vários, as revistas de cunho religioso alastraram-se, não raro qualificadas pela colaboração de talentosos articulistas e ilustradores do período. Maior circulação ainda obtinham as revistas de origem católica, com entrada garantida nos lares, vistas como inofensivas e benéficas às famílias de formação cristã, que conformavam a imensa maioria do país. (MARTINS, 2003, p. 66)

A revista *A Cruzada*, objeto e fonte principal dessa pesquisa, foi um periódico criado pela Mocidade Católica Paranaense e que estava ligada a uma missão católica de levar uma “boa leitura” aos leitores paranaenses. O contexto de sua criação e circulação apresenta importantes elementos para compreender a revista, tais como o momento de reorganização da Igreja Católica no Brasil, a utilização da imprensa para divulgar sua doutrina e combater os discursos dos inimigos, a estadualização diocesana no país, com a presença institucional como um ponto central de ordenamento de atuação católica para o estado, nesse caso o Paraná. Os autores que desenvolveram suas pesquisas a partir de periódicos após a década de 70, estão em acordo na afirmação da importância da análise do contexto para a investigação do conteúdo dos mesmos.

A criação da revista *A Cruzada* se deu em 19 de março de 1926 na cidade de Curitiba, capital do Paraná. O grupo que a lançou se intitulava Mocidade Católica Paranaense e era formado por jovens acadêmicos ou recém-formados, geralmente em direito e medicina, que atuavam profissionalmente com destaque na cidade e que possuíam em comum a ligação com a Igreja Católica ao participar de grupos como a Congregação Mariana e a União de Moços Católicos de Curitiba⁶. Ao longo dos cinco anos que analisamos o periódico, os responsáveis pela revista foram apresentados como sendo Rosário Farani Mansur, Frederico Carlos Allende e o Padre Antônio Mazzarotto⁷.

Segundo Cruz e Peixoto (2007) “Títulos e subtítulos funcionam como “manchetes”, primeiros enunciados por meio dos quais uma publicação procura anunciar a natureza de sua intervenção e suas pretensões editoriais.” (CRUZ; PEIXOTO, 2007, p. 261) O título da revista que analisamos e a própria imagem da capa de inauguração,

⁶ A União de Moços Católicos de Curitiba foi criada em 1926, mas posteriormente á criação da revista *A Cruzada*.

⁷ Rosário Farani Mansur foi redator-chefe da *A Cruzada* entre março de 1926 á fevereiro de 1927. O Padre Antonio Mazzarotto era apresentado como diretor, entre março de 1927 á novembro de 1929. Frederico Carlos Allende foi o único que teve seu nome

buscam apresentar os objetivos de combate da revista. O novo empreendimento impreso a serviço da Igreja Católica se lança na “cruzada” pela fé na sociedade curitibana. A palavra “cruzada” remete ao período medieval das expedições cristãs em direção a Jerusalém, período do qual o ultramontanismo, autocompreensão que regeu as posições da Igreja Católica entre os séculos XIX e meados do XX, tinha como paradigma.

A imagem abaixo (Imagem 1) se refere a capa da primeira edição de março de 1926 e que foi veiculada novamente nas quatro edições seguintes (abril; maio; junho-julho e agosto) e trazia em primeiro plano um homem montado em um cavalo puxando as rédeas do animal com uma mão e com a outra segurando uma bandeira que trás o título da revista. Sua vestimenta é composta por uma armadura, em sua cintura há uma espada e em volta de sua cabeça uma aureola. Em segundo plano na imagem há uma paisagem montanhosa.

Imagem 1: Capa da primeira edição da revista *A Cruzada* (19/03/1926)



No texto de apresentação da primeira edição, a revista já demonstra seus objetivos de combate ao dizer que “Procurando instruir e deleitar com leituras amenas e uteis a A CRUZADA, saberá, se necessario fôr, desembainhar sem temor a espada para pugnar por Deus e pela Patria.” (A CRUZADA, 1926, p. 1)

Entre o período analisado, março de 1926 a fevereiro de 1931, a revista manteve seu título como *A Cruzada*, mas seu subtítulo passou por três alterações, onde é possível identificar também mudanças nos aspectos gráficos,

mantido como responsável pela gerência do periódico em todo seu período de circulação mensal, entre março de 1926 á fevereiro de 1931.

nos nomes da diretoria entre outros. Entre março de 1926 á maio de 1927 a revista tinha como subtítulo os seguintes dizeres: *Revista da Mocidade Católica Paranaense*, que foi substituído por *Revista Católica Paranaense* entre junho de 1927 á março de 1928, quando recebe uma nova nomenclatura de *Revista Ilustrada Paranaense*, subtítulo que será utilizado até fevereiro de 1931.

Quanto aos aspectos do projeto gráfico/editorial pode-se ressaltar que a média de número de páginas nas edições eram de 33, sendo que a menor edição foi a de janeiro de 1931 com 14 páginas e a maior foi março de 1928 com 56 páginas. A paginação da revista seguia uma sequencia em todas as edições do ano, quando iniciava-se um novo ano, iniciava-se novamente a contagem das páginas. As dimensões do formato da revista mudaram no decorrer dos anos, na edição de lançamento até a edição de fevereiro de 1928 media 15 cm por 22 cm, após mudanças gráficas propostas no terceiro ano de publicação passou a ter 17,5 cm por 26,5 cm. O tamanho e o tipo da fonte não possuíam um padrão, e as cores utilizadas eram exclusivamente o preto até maio de 1926 e após isso foram inseridos a cada edição novas cores como o vermelho, o azul, o verde e o amarelo, que coloriam as fontes e também as imagens.

A revista podia ser adquirida por meio da assinatura anual ou semestral e havia também a venda avulsa dos números do mês ou de atrasados. Para os leitores mais generosos havia a assinatura benemérita com uma contribuição financeira maior. Quanto à circulação da revista é possível indicar, a partir do exposto em suas publicações, que possuíam agentes responsáveis pela realização de assinaturas em sete estados do Brasil: no Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro, desses estados o Paraná é o que possuía o maior número de cidades com agentes.

Ao entrarmos em contato com um periódico, descobrimos a complexidade do seu uso como fonte de pesquisa para a história, uma vez que este possui variados temas dentro dos conteúdos apresentados, até mesmo as que buscam um determinado seguimento como *A Cruzada*, de temática religiosa católica, é possível encontrar variados assuntos dentro de uma mesma edição. Luca (2008) salienta sobre o trato do historiador com essa tipologia de fonte que:

[...] a imprensa periódica seleciona, ordena, estrutura e narra, de uma determinada forma, aquilo que se elegeu como digno de chegar até o público. O historiador, de sua parte, dispõe de ferramentas provenientes da análise do discurso que problematizam a identificação imediata e linear entre a narração do acontecimento e o próprio acontecimento, questão, aliás, que está longe de ser exclusiva do texto da imprensa. (LUCA, 2008, p. 139)

O historiador que utiliza a fonte periódica geralmente seleciona a temática que irá analisar para estabelecer os limites de sua pesquisa e conseguir em um variado cenário de assuntos, delimitar o que terá uma investigação mais aprofundada no seu estudo. Essa seleção irá proporcionar uma análise mais completa e que atente para a complexidade do assunto, para que não fique preso em uma superficialidade. O tópico a seguir apresenta a diversidade de temas veiculados na revista *A Cruzada* e a temática que foi selecionada para a pesquisa em desenvolvimento, assim como os primeiros resultados dessa análise.

A imprensa e a leitura na revista *A Cruzada*

A revista *A Cruzada* era constituída de textos curtos, artigos longos de duas páginas, matérias fotográficas de acontecimentos religiosos como procissões, crismas, celebrações de missas importantes, assim como pequenas notas informativas e de curiosidades. O seu conteúdo também era diverso, entre as principais temáticas identificadas na revista está à questão da fé e doutrina, onde ressaltavam-se os eventos do calendário religioso católico como a Páscoa, o *Corpus Christi*, o Natal, e os dias dedicados a santos. Destacava-se também nas publicações o combate à chamada “ignorância religiosa” que assolava a sociedade, uma vez que as pessoas estavam deixando-se envolver por outras crenças, a revista, portanto, buscava desqualificá-las e indicar os perigos que envolviam suas práticas. O espiritismo e o protestantismo foram as que receberam um destaque especial, em relação à primeira a estratégia de combate era pautada em apresentar as seções fraudulentas e desmascaradas, o suposto charlatanismo envolvido, e a ligação com doenças psicológicas, enquanto o segundo era apresentado como uma errada leitura da Bíblia e que possuía evasivas táticas de inserção na sociedade brasileira.

Outras temáticas presentes nessa revista traziam a condenação aos erros da modernidade como a moda e as danças apresentados como nocivos principalmente para as mulheres. Os padrões para a família que eram construídos a partir do exemplo de São José, protetor da família e escolhido como padrinho da revista, que foi lançada em 19 de março em sua homenagem. Artigos sobre casamento, divórcio, relação entre homem e mulher indicavam o comportamento indicado para as famílias católicas. Em menor número eram publicados artigos sobre a relação entre ciência e religião, questões sobre a política brasileira, sobre o ensino religioso e os conflitos entre a Igreja Católica e o Estado no México após a Constituição de 1917.

Por ser uma revista católica os assuntos relacionados à doutrina e a fé eram os mais recorrentes, mas o segundo assunto mais citado foi a questão da imprensa e da leitura, como tema principal e também secundário em textos publicados. Optou-se por tratar dessas temáticas, a imprensa e a leitura, em conjunto, uma vez que o discurso produzido pela revista os trás intrinsecamente ligados. A escolha por trabalhar com essa segunda temática mais recorrente ocorreu por compreendermos a imprensa nesse período de reorganização da Igreja Católica nas primeiras décadas do século XX, como um importante meio de comunicação utilizado para divulgar suas ideias e combater a dos inimigos.

São aproximadamente cem recorrências formadas por textos, artigos, notas e frases que trazem os posicionamentos da Igreja Católica sobre a imprensa e a leitura. A principal estratégia da revista em relação a imprensa, era demarcar os limites entre a sua versão “boa” e sua versão “má”, enquanto a imprensa católica era representada pela primeira, a segunda era formada pelos periódicos que se intitulavam ou possuíam posições anticlericais ou aqueles que se posicionavam de forma neutra, segundo a revista, os que não estavam declaradamente ao lado da doutrina católica estavam contra a verdadeira religião. Concomitantemente, a leitura era vista a partir dessa dualidade entre “boa” e “má” em relação tanto a imprensa como a livros de literatura e outros. Tal questão aparece no artigo intitulado de “Más Leituras” de autoria de José de Sá Nunes e publicado em agosto de 1926 que se iniciava com a seguinte frase: “Não há perigo maior do que este: a má leitura.” (A CRUZADA, 1926, p.

101) O artigo denunciava a circulação entre os jovens, homens e mulheres de livros, jornais e revistas que se constituem em leituras indecorosas:

A mocidade católica – meninos e meninas, moços e moças, - e os pais de família em geral devem ter muito cuidado em não ler e não permitir que leiam, pelo menos em sua presença, gazetas e revistas imorais, livros ou folhetos indecentes, porque não há nada que perverta mais os bons sentimentos, que avilte mais os caracteres, que rebaixe mais as almas e aniquile as ideias sãs do que as más leituras e as estampas inconvenientes. (A CRUZADA, 1926, p. 102)

Os artigos que se referiam a leitura geralmente apresentavam a seguinte estrutura, primeiro eram apontados os malefícios das más leituras e o porquê combatê-la, em seguida trazia-se a solução – a “boa” leitura, ou seja, os bons livros indicados pelos religiosos e a boa imprensa produzida por representantes oficiais da Igreja Católica. Os clérigos e os leigos oficializados pela hierarquia católica seriam os responsáveis por tutelar as escolhas de leitura dos seus fiéis. Quanto a essa tutela e direcionamento de leituras indicadas aos leitores católicos Chartier e Hébrard (1995) salientam que:

Não cabe, portanto, ao leitor ordinário discriminar entre os bons e os maus livros; assim como o espectador ingênuo se encanta ou se espanta com os monstros que vê no teatro, sem procurar conhecer o artifício que lhes dá vida, assim também o leitor se abandona ao livro que excita sua imaginação ou toca seus sentimentos. A escolha é uma responsabilidade do doutor, que conhece as armadilhas da escrita e delas se esquiva, além de saber guardar sua fé na mais estrita ortodoxia, porque está mais próximo da Igreja, guardião infalível do dogma. (CHARTIER; HÉBRARD, 1995, p. 21 – 22)

A Igreja Católica por meio de seus clérigos ou mesmo dos leigos, que no início do século XX são chamados para participar com maior expressividade da Ação Católica, possuiriam a responsabilidade do direcionamento dos leitores por conseguirem ler sem se contaminar. O principal problema da leitura era que os leitores ordinários se contaminavam facilmente pelas más ideias contidas nos livros e periódicos. Em outro texto publicado sem autoria na edição bimestral de agosto/setembro⁸ de 1930 com o título “Dize-me o que lês, que dir-te-ei o que és” aponta que:

Que é que lês com preferencia? leitura frívola, que só quer saciar curiosidades e instintos e fazer rir? que desrespeita ou ao menos ignora a autoridade, moralidade e religião? ou uma imprensa que, além de divertir e recrear, também se interessa um pouco por tuas aspirações mais nobres, o desenvolvimento harmonico de todo o teu ser também da intelligencia e do coração? Diz-me: qual das duas categorias de leitura preferes, louvas, pagas e propagas? e eu te direi quaes as propensões de teu caráter. Dize-me o que lês, que dir-te-ei o que és. (A CRUZADA, 1930, p. 132)

A partir do excerto acima é possível analisar como a leitura era vista como uma definidora do caráter do indivíduo. Em uma sociedade em que o analfabetismo possuía altos índices, as pessoas que sabiam ler eram julgadas pela Igreja a partir das propensões de suas escolhas. Chartier e Hébrard (1995) chegam a discutir que a Igreja Católica no final do século XIX e início do XX, preferia o analfabetismo a um indivíduo que sabia ler e realizava más escolhas de livros, nesse período a leitura não era recomendada, os livros e periódicos católicos eram apenas uma solução, uma alternativa para afastar de determinadas más ideias.

A revista *A Cruzada* buscava por meio de suas publicações criar um tipo de leitor ideal, aquele que assinava a revista anualmente, que a propagava indicando a amigos e que defendia seu lar e seu círculo social das leituras perniciosas que estavam em circulação na sociedade, ou seja, não só controlar a sua própria escolha de leitura, mas a dos outros também.

Considerações finais

A imprensa foi um dos meios utilizados pela Igreja Católica no período de reorganização da sua atuação no Brasil. Apesar de ser um espaço já conhecido pela instituição desde o século XIX no país, é no século XX que congressos e centros irão ser responsáveis pela organização e criação desses periódicos a serviço de uma missão católica. Os encaminhamentos para essa estruturação vinham a partir das encíclicas papais, e os países adequavam de acordo com as necessidades específicas do local. Se a imprensa servia como espaço de combate a Igreja Católica a partir de um discurso sobre a laicização do Estado e do anticlericalismo, a Igreja passa a utilizar com mais expressividade o mesmo meio de comunicação como uma arma de contra-ataque.

A revista *A Cruzada* foi lançada em Curitiba dentro dessa proposta, e se configurou como um importante periódico para a divulgação da doutrina católica e de combate aos erros da modernidade tais como a moda, o cinema, a ignorância religiosa, a investida de outras religiões e os problemas das más leituras. Apesar do grande número de analfabetos, a Igreja Católica já se preocupava com o conteúdo dos livros e da imprensa, uma vez que as classes dirigentes e leitoras poderiam se contaminar com ideias que traziam posicionamentos contrários aos ideais católicos. A estratégia encontrada para controlar esse tipo de leitura, foi a de publicar textos que denunciavam os perigos que envolviam a prática e apresentar como solução livros e periódicos católicos, criando uma dualidade entre uma “boa” leitura e uma “má” leitura.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Cláudio Aguiar. Em plena guerra: imprensa, catolicismo e política nas duas primeiras décadas do século XX. *História*. São Paulo, n. 174, p. 327 – 359, jan./jun., 2016.

⁸ A periodicidade da revista *A Cruzada* entre 1926 á 1931 era mensal, mas em cinco ocasiões durante esse período houve a publicação de edições bimestrais.



- AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil: 1920 – 1930 (II). *Síntese*. Belo Horizonte, v. 4, n. 11, p. 61 – 89, 1977.
- BIESEK, Kátia Maria; DOARTE, Luciano Chinda. O Círculo de Estudos Bandeirantes. *Revista NEP – Núcleo de Estudos Paranaenses*. Curitiba, v. 1, n. 1, p. 318 – 321, dez., 2015.
- CAMPOS, Névio de. *Intelectuais e a Igreja Católica no Paraná - 1926-1938*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2010.
- CHARTIER, Anne-Marie; HÉBRARD, Jean. *Discursos sobre a leitura – 1880 – 1980*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. *Projeto história*. São Paulo, n. 35, jul./dez., p. 253 - 270, 2007.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Fundação do Desenvolvimento da Educação, 1995.
- LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 111 – 153.
- MANOEL, Ivan. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800 -1960)*. Maringá: Eduem, 2004.
- MARTINS, Ana Luiza. Da fantasia á história: folheando páginas revisteiras. *História*. São Paulo, n. 22, v. 1, p. 59-79, 2003.
- MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890 – 1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PRIORE, Mary del; VENÂNCIO, Renato. *Uma breve história do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.



PE. MANUEL E COROINHA ADÍLIO: UMA HISTÓRIA DE FÉ

Alessandra da Silva¹
Sandra Borsoi²

Resumo: A colonização da região do Alto Uruguai Gaúcho foi marcada pela presença da igreja católica. Pe. Manuel primeiro pároco da Igreja Nossa Senhora da Luz em Nonoai, foi uma figura marcante. A crueldade de sua morte, acompanhado do Coroinha Adílio, foi um fato que chocou os fiéis, que tomados de um sentimento de revolta e compaixão, passam a ter por eles muita fé. O presente trabalho tem como objetivo, analisar importância desse fenômeno na formação de bens simbólicos. A pesquisa teve como base uma abordagem qualitativa e participativa, através de revisão bibliográfica e entrevista. O trabalho encontra-se dividido em três partes a primeira parte aborda a influência religiosa na colonização de Nonoai, a segunda parte trata sobre o martírio e devoção, a terceira parte busca analisar a formação simbólica. De acordo com os resultados obtidos foi possível conhecer, identificar e analisar alguns elementos simbólicos importantes na formação cultural local.

Palavras-chave: Pe. Manoel. Coroinha Adílio. Martírio. Devoção.

Pbr. Manuel and Coroinha Adílio: a history of faith

Abstract : The colonization of the Upper Uruguay Gaucho was marked by the presence of the Catholic Church. Pbr. Manuel, the first parish priest of the Church of Our Lady of Light in Nonoai, was a striking figure. The cruelty of his death, accompanied by the Coroinha Adílio, was a fact that shocked the faithful, who, with a sense of revolt and compassion, began to have great faith for them. The present work has the objective of analyzing the importance of this phenomenon in the formation of symbolic goods. The research was based on a qualitative and participatory approach, through bibliographic review and interview. The work is divided into three parts the first part covers the religious influence in the colonization of Nonoai, the second part deals with martyrdom and devotion, the third part seeks to analyze the symbolic formation. According to the results obtained it was possible to know, identify and analyze some important symbolic elements in the local cultural formation.

Keywords: Pbr. Manoel. Coroinha Adílio. Martyrdom. Devotion.

A região do Alto Uruguai Gaúcho é conhecida como a terra dos mártires Pe. Manuel Gomes Gonzáles e Coroinha Adílio Daronch, os relatos milagrosos e a devoção têm aumentado ano após ano atraindo cada vez mais fiéis. É importante analisar o contexto que originou esse fenômeno religioso que faz parte da cultura local, presente na história de pessoas que colonizaram a região e que aos pouco vai ganhando novos signos e

¹ Mestranda no Curso Artes Visuais pela UFSM 2017/1. Pós-graduada no curso de Ensino de Arte Perspectivas Contemporâneas pela UNOCHAPECÓ (2016). Graduada em Artes Visuais Licenciatura pela UNIASSSELVI (2012), Artes Visuais Bacharelado pela UNOCHAPECÓ (2009) e Pedagogia Licenciatura pela UDESC (2006). (ale_s@unochapeco.edu.br)

² Orientadora. Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2016), Especialização: Criatividade Arte e Novas Tecnologias UNOCHAPECO (2009), Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria (2004), e graduação em Educação Artística Habilitação em Artes Plásticas pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (2001). (borsoi.sandra@gmail.com)

significados, sendo reinterpretados e reformulados todos os dias por pessoas diferentes, com vivências diferentes e que buscam na fé um consolo para suas aflições.

Os ritos e as crenças são manifestações e representações coletivas que fazem parte da simbologia religiosa, que enquanto elemento ativo surge e ganha força dia após dia no contexto social. Atualmente essa simbologia religiosa encontra-se em processo de formação e aos poucos ganha novos elementos.

1 Nonoai: influência religiosa na colonização.

O contato entre índios e brancos era algo inevitável de forma pacífica ou violenta ocorreria, mais cedo ou mais tarde. A colonização avançava na região Norte do Rio Grande do Sul uma região até então pouco explorada.

Na primeira metade do século passado uma região era povoada pelos índios caingangues ou coroados, governados pelo cacique Nonoai. A colonização avançava na região Norte do Rio Grande do Sul uma região até então pouco explorada. A colônia de Nonoai surgiu nos primeiros decênios de 1800 com a finalidade de instruir e catequizar os índios e como ponto de repouso para os tropeiros de mulas. Deu-lhe origem uma estrada aberta de Passo Fundo ao passo de Goio-En por iniciativa dos tropeiros de mulas para São Paulo.

Inicialmente formou-se um pequeno povoado, que em 1847 já contava com uma coletoria, que cobrava os impostos das mulas saídas do Rio Grande do Sul. A colônia de Nonoai surgiu com a finalidade de instruir e catequizar os índios e como ponto de repouso para os tropeiros de mulas;

Na primeira metade do século passado era ainda uma região povoada pelos índios caingangues ou coroados, governados pelo cacique Nonoai, muito respeitado pela índiada, graças a sua índole bondosa e pacífica. Em 1848 contava o cacique com cerca de 120 anos! O significado de Nonoai seria: Venci dormindo. (RUBERT, 1972, p. 42)

Nonoai transformou-se em uma zona comercial de fundamental importância pela exportação de mulas para o centro do país e de madeira para a Argentina. Segundo Sperry:

As tropas chegavam perto de Nonoai e ficavam descansando esperando o Rio Uruguai *dar cruza*³, isso acontecia nos meses de setembro, outubro e novembro. A passagem dos tropeiros no *Goio-En*⁴ ficava um pouco abaixo da Ponte Nova, e, as tropas passavam acima da corredeira do cerne, aonde existia um *vau*⁵ (SPERRY, 1985, p. 25).

3 Possibilitar a passagem ao outro lado

4 Lugar da travessia no Rio Uruguai.

5 Lugar raso de um curso de água, que se pode atravessar a pé ou a cavalo (Luft, 2001, p.666).

Sperry (1985) destaca ainda que a colonização de Nonoai é extremamente marcada pelo *tropeirismo*⁶, a extração da erva mate e da madeira e o início da plantação da cana de açúcar. A plantação de cana-de-açúcar e a instalação dos *alambiques*⁷ possibilitaram que Nonoai por aproximadamente por um século exportasse rapadura, cachaça, açúcar mascavo e melado de cana.

A então comunidade indígena de Nonoai constituía-se talvez no último entrave existente para o comércio de muaras que desta rota dependia para atingir São Paulo com menor tempo e redução de custos. O tropeirismo forçou o aldeamento dos nativos de Nonoai, ao mesmo tempo determinou a submissão de uma comunidade inteira que perduraria por todo o século seguinte (SANTOS, 2005, p.19).

Uma das maneiras de amenizar os confrontos com os índios era torná-los dóceis e sociáveis, com esse intuito a catequização ainda era a melhor estratégia. Mas esse trabalho enfrentou muitos empecilhos. O trabalho de catequização dos índios iniciou-se com alguns jesuítas espanhóis, expulsos da Argentina e aceitos no Rio Grande do Sul pelo Governo Civil.

Expulsos de Buenos Aires pelo ditador Rosas, por não quererem intrometer-se em causas políticas, escolheram os Jesuítas para refúgio o Brasil, preferindo-o a países espanhóis. Entre os motivos que determinaram ao P. Berdugo, o Superior daquela missão, figura em primeiro lugar o Rio Grande do Sul e nele os índios dos Sete Povos como também os dos arredores do Goio-En ou Alto Uruguai. Foi, pois, nessa ocasião, que a Companhia de Jesus, expulsa a quase um século do Brasil, restaurou-se no seu extremo sul (SPERRY, 1985, p.31).

A influência religiosa na colonização de Nonoai é marcante, os jesuítas, padres e missionários, foram figuras fundamentais, pois amenizaram os confrontos entre colonizadores e índios e instauraram uma ordem religiosa que perdura até os dias atuais. Esse processo foi marcado por violentas revoluções, que deixaram marcas significativas e que ainda hoje merecem ser lembradas para uma melhor compreensão do contexto atual.

Segundo Sperry (1985) “em 1849, P. Pares entrou nos campos de Nonoai, o estado dos índios era de abandono”, podemos saber através de um depoimento de P. Pares ao presidente da província. “Segundo ele consistia esse estabelecimento em dez ou doze choupanas de tábuas de pinho em que habitavam 40 á 50 bugres, número em que estão incluídas as mulheres e crianças. Era a gente de Vitorino Condá e seu irmão Nicaji com seus irmãos e suas família liderados pelo velho cacique Nonoai” (p. 33).

Civilmente Nonoai tinha progredido. Por volta de 1890 já era uma vila relativamente próspera. Havia já casa de alvenaria, inclusive igreja, algumas ruas calçadas, casas de comércio e algum hotel. Chegou mesmo a ser levado a categoria de município. A revolução

6 Transporte de tropas de animais para outros lugares.

7 Destilarias de cachaça.

federalista liquidou com Nonoai. Depois de mútuas investidas entre os bandos revolucionários, sobraram escombros ruínas e desolação. Nele se aninharam por meio ano as forças federalistas. Terminada a nefasta revolução, Nonoai aos poucos reergueu-se e teve algum surto de progresso (RUBERT, 1986, P.31)

Mesmo sobre pressão os trabalhos de catequização continuaram, graças às visitas do vigário de Passo Fundo. Os padres não permaneciam por muito tempo em Nonoai pelas ameaças e as dificuldades econômicas enfrentadas, em janeiro de 1893, Nonoai teve vigário residente foi o Pe. Manuel Zito. Apenas em 1916, amenizados os confrontos da colonização, um padre assumiu o ministério em Nonoai. Era o Pe. Manuel Gomes Gonzáles que com o apoio da comunidade foi uma figura marcante na região.

É muito importante analisarmos a história de vida desse religioso e a vida de um de seus companheiros, Coroinha Adílio Daronch, que juntos marcaram a história da região e que hoje ganham força através dos movimentos religiosos.

1.1 Biografia de Pe. Manuel Gomes Gonzáles

Pe Manuel Gomes Gonzáles é de origem espanhola, filho de José Gomes e Josefa Gonzáles, nasceu em São José de Ribartene, diocese de Tuy e província de Pontevedra, na Galícia, a 29 de maio de 1877. Foi ordenado padre em 24 de maio de 1902. Depois de exercer seu ministério sacerdotal em sua terra natal, no ano de 1904, passou a arquidiocese de Braga, Portugal. Em 1913, devido a Perseguição religiosa à Igreja Católica Portuguesa Pe. Manuel tratou de emigrar para o Brasil. Era um contexto em que muitos padres portugueses chegaram ao Rio de Janeiro onde então eram distribuídos entre as novas dioceses que estavam surgindo em toda parte. Chegando ao Brasil, foi encaminhado pelo Bispo do Rio de Janeiro à Santa Maria, no Rio Grande do Sul, onde o Bispo dali o nomeou pároco da Paróquia Nossa Senhora da Luz em Nonoai, em 29 de dezembro de 1915.

1.2 Biografia de Adílio Daronch

A família Daronch veio da Itália no tempo das grandes imigrações”. Eram seus avós paternos Sebastião Daronch e Francisca Shena. Pedro pai de Adílio nascido em Agordo veio para o Brasil ainda criança, residindo no Rio Grande do Sul no atual município de Nova Palma. Pedro casou-se com Judite Segabinazzi e passou a residir em Dona Francisca. Adílio foi o terceiro de oito filho do casal, nasceu no dia 25 de outubro de 1908, em Dona Francisca, distrito de Cachoeira. Foi batizado no dia 1º de novembro do mesmo ano. A família residiu em Passo Fundo onde Pedro trabalhou como fotógrafo, passados alguns anos transferiu-se para Nonoai onde continuou a trabalhar como fotógrafo. Adílio recebeu a primeira educação de seus pais, aprendendo bons princípios cristãos. Participava da oração da família, principalmente da oração do terço. Era coroinha do Pe. Manuel e o ajudava nas missas da matriz e do interior. Acompanhou o padre na viagem pelo Alto Uruguai.

2 Martírio e devoção

A Revolução Federalista foi um marco na história da colonização da região, deixando muitas desavenças entre partidos políticos vigentes.

Os ânimos dos políticos e seus *sequazes*⁸ mais próximos se exaltavam ao *paroxismo*⁹, por ocasião das campanhas eleitorais que de praxe, eram *tisnadas*¹⁰ por atitudes e comportamentos que beiravam a falcatruas e práticas eleitorais sumamente condenáveis (GIORDANI, 2006, p. 9).

Foi diante deste cenário de sangrentas revoluções que Pe. Manuel Gomes Gonzáles e Coroinha Adílio Daronch desenvolveram um excelente trabalho na Paróquia Nossa Senhora da Luz em Nonoai, motivo pelo qual tiveram tramadas suas mortes em uma sangrenta emboscada.

As marcas dos confrontos existentes estavam por todos os lados. Os padres com medo das opressões haviam partido para outros lugares mais seguros o único sacerdote da região do Alto Uruguai que resistiu e permaneceu no lugar era o Pe. Manuel Gomez Gonzáles.

Os bandidos profissionais infestavam a região e matavam impunemente. Os caminhos estavam bordados de cruces. Como reprimir tais abusos se muitas autoridades eram as primeiras a dar mostras de valentia barata, massacrando seus desafetos adversários? Não havia segurança em todo o sertão do Alto Uruguai. E as escaramuças revolucionárias vinham aumentando os temores junto das pessoas de bem que moravam na referida região. Há muitos anos o Pe. Manuel Gomez Gonzáles dirigia a difícil paróquia de Nonoai. Ouvira e vira tanta coisa injusta, desumana e anti-cristã que faria estremecer a pessoa mais pacata desse mundo. Não obstante, como vanguardeiro da fé e da caridade cristã, não arredou pé, ficou firme no seu posto, procurando minorar, quanto estava ao seu alcance, os malefícios do sertão. (RUBERT, 1986, p. 39)

Passados alguns anos da permanência do Padre Manuel na paróquia de Nonoai, a qualidade de vida das famílias havia mudado significativamente, no entanto, a situação política da região não era favorável. A presença do padre provocava a ira de alguns líderes políticos. Nesse contexto, alguns fatos foram importantes para desencadear o acontecimento que resultou na morte de Pe. Manuel e Coroinha Adílio. Houve um combate entre Maragatos e Chimangos, os Maragatos perderam uns quatro homens, os demais fugiram. Pe. Manuel Gomez Gonzáles resolveu dar-lhes sepultura.

8 Pessoas que seguem (Luft, 2001, p.603).

9 Auge, Clímax (Op Cit p.504).

10 Marcadas (Idem. p.640).

Acontece que nas vizinhanças de Nonoai houve uma espécie de combate entre Maragatos e Chimangos. Nesse combate os Maragatos perderam uns quatro homens, que ficaram mortos no lugar da refrega. Os demais fugiram e não puderam levar os seus companheiros, que tinham sucumbido para defender seus ideais. Os vitoriosos (chimangos), após o reconhecimento dos adversários que tinham tombado, retiraram deixando os cadáveres no campo da luta, não tendo lhes dado a devida sepultura. Decorridos alguns dias o Pe. Manuel Gomez Gonzáles, vigário do lugar, sabedor que existiam esses cadáveres ao céu sereno e que estavam em via de putrefação, resolveu ir ao lugar e dar-lhes sepultura. Com esse ato humanitário atraiu sobre si a cólera dos chimangos, ou melhor, de alguns chimangos que segundo dizem resolveram vingar-se eliminando o sacerdote, pois, segundo eles, aqueles revolucionários não mereciam as honras do sepultamento (RUBERT, 1986, p. 41).

Um outro fato importante que ajudou a marcar o Padre Manuel, segundo Rubert (2005) deu-se por ocasião de “um sermão que ele proferiu na igreja matriz de Palmeira. *Admoestou*¹¹ os revolucionários a usarem de moderação e respeito com os adversários, já que eram todos irmãos, cristãos e brasileiros”. (p. 79)

Mesmo sabendo das inimizades, Pe. Manuel não se intimidou e continuou o seu trabalho, partindo montado no seu burro e acompanhado do coroinha Adílio. Visitou Braga, Campo Novo e a ex Colônia Militar no Alto Uruguai. Daqui rumaria até Três Passos.

Sem se importar com as tramas dos adversários, pôs-se corajosamente a caminho, montado no seu burro e acompanhado de seu bom coroinha Adílio. Visitou Braga, Campo Novo e a ex Colônia Militar no Alto Uruguai. Daqui rumaria até Três Passos (...) Combinados estavam seus desafetos. Valzumiro Dutra, intendente e chefe revolucionário de Palmeira, convocou um pequeno grupo de soldados, provisórios sob o comando do Turibão, e os mandou ao encalço do Padre Manoel para eliminá-lo (RUBERT, 2005, p. 94).

Ao longo do trajeto Pe. Manuel e Coroinha Adílio montados em seus burricos rumavam em direção a Três Passos. Não imaginando eles que a morte os esperava. Juquinha Moura, delegado e subalterno político de Valzumiro Dutra, de Palmeira, ambos do partido chimango, logo avisou que o padre estava indo em direção a Palmeira. Valzumiro Dutra, intendente e chefe revolucionário de Palmeira, convocou um pequeno grupo de soldados, provisórios sob o comando do Turibão, e os mandou ao encalço do Padre Manoel para eliminá-lo.

O Pe. Manuel não se contentou em visitar os fiéis do lado brasileiro e atravessou o rio Uruguai, onde também prestou assistência em território argentino. Ao retornarem ao Brasil após o périplo na Argentina, a próxima visita foi a Colônia de Três Passos, onde era grande a expectativa das famílias pela chegada do padre, que lhe daria assistência religiosa e espiritual com a administração dos sacramentos. Partindo do Alto Uruguai, os dois viajantes dormiram na Linha Ismael (Sítio da Lage) chegando pela manhã no boliche (venda) na esquina denominada Feijão Miúdo, onde se informaram sobre o melhor caminho a percorrer (GIORDANI, 2006, p.13).

11 Advertencia, observação com carácter de crítica
<http://www.dicionarioinformal.com.br/definicao.php?palavra=admoesta%E7%E3o&id=13383> 04/11/2008, 21:40.

Os assassinos fingiram ajudá-los a encurtar o caminho, colocando-os em um matagal. Segundo Giordani (2006) “nas proximidades de um matagal, em lugar ermo em que se encontravam, os facínoras os apearam de suas montarias, os conduziram para o interior do mato, onde foram atados a árvores e a seguir mortos sumariamente, com diversos tiros de armas de fogo. Perpetrada a dupla e criminoso chacina, os assassinos impiedosos roubaram das vítimas, inclusive suas montarias e voltaram para o Alto Uruguai” (p.17).

Era dia 21 de maio de 1924. Mataram primeiro o padre com três tiros, alguns queriam poupar a vida de Adílio, mas como poderia servir de testemunha também o mataram. Agricultores reconheceram alguns objetos do padre e o seu burrinho na presença dos bandidos

Na localidade de Três Passos, por dois dias os fiéis esperaram em vão a chegada do padre e de seu auxiliar. Alguns agricultores que haviam cruzado com o padre e o coroinha reconheceram alguns objetos do padre juntamente com o seu burrinho na presença dos bandidos, logo desconfiaram do ocorrido e se embrenharam mata dento a procura dos mesmos.

Após constatada a morte de Pe. Manuel e Coroinha Adílio, Giordani (2006) afirma que foram “levados os corpos dos mártires com sentida aflição e desconsolo dos amigos e fiéis, foram sepultados com grande acompanhamento em Três Passos. No local do sepultamento, foi construída uma capela, para onde começaram a ocorrer em seguida e de forma crescente, devotos, peregrinos e romeiros, com a finalidade de pedir favores e agradecer pelas graças alcançadas” (p.17).

Após quarenta anos da morte de Pe. Manuel e Coroinha Adílio seus restos mortais foram trasladados para a paróquia Nossa senhora da Luz em Nonoai onde foi construído um santuário em honra aos mártires.

Segundo Giordani:

O termo mártir provém da língua grega e significa testemunha. No caso de nossos mártires significa que os dois cristãos Pe. Manuel Gomez Gonzáles e Adílio Daronch morreram por ação violenta de seus perseguidores, em defesa da fé, dando testemunho de sua adesão total a Cristo. É mártir quem conserva sua fé apesar da perseguição e não cede a pressão do opressor. Ser mártir é ser vítima do ódio à fé, por praticar virtudes cristãs. O mártir não hesita em suportar valorosamente os sofrimentos cruéis que lhe são infligidos, nem em encarar os sacrifícios e as privações, mostrando se indiferentes as lacerações que sua carne possa sofrer (GIORDANI, 2006, p. 19).

No dia 9 de julho de 1969, um incêndio destruiu a igreja matriz. Sobrando somente as paredes. Segundo relatos de algumas pessoas o Sacrário permaneceu intacto e a urna onde estavam depositados os restos mortais, fato que aumentou ainda mais a devoção dos fiéis. Após o incêndio a comunidade juntamente com o Pe. Miguel de Cock, pároco na época, reconstruíram a igreja.

As autoridades religiosas, e civis após celebrarem incessantemente o martírio e lutarem pela beatificação têm reconhecida a importância histórica e cultural do fenômeno religioso para a região. Em 1º de novembro de 2005, é sancionada a lei n.º12.357, que inclui os santuários de Nonoai e Três Passos, bem como o denominado “Caminho dos Mártires”, como integrantes do Patrimônio Cultural e Histórico do Estado.

Com essa perspectiva, resultante do anseio popular da região do Alto Uruguai, em 08 de junho de 2005, através do projeto de lei n.º142-05 o Exmo. Sr. Deputado Estadual Prof. Ruy Pauletti, familiarizados com os pleitos dessa laboriosa região, encaminhou a apreciação do Legislativo Estadual, a inclusão dos santuários de Nonoai e Três Passos, bem como o denominado “Caminho dos Mártires”, ligando os municípios de Nonoai a Três Passos, declarando os bens integrantes do Patrimônio Cultural e Histórico do Estado, de cuja proposição resultou a sanção da lei n.º12.357, de 1º de novembro de 2005, sacramentando assim a concretização de um antigo anseio popular, para tornar oficial a romaria anual no mês de maio, que reúne mais de cinquenta mil fiéis (GIORDANI, 2006, p.7).

O aumento na devoção aos mártires da fé e a constatação de graças alcançadas, resultou em processo de beatificação dos mártires que teve sua causa reconhecida em outubro de 2007, ocasião em que são declarados beatos pelo Papa Bento XVI. A missa de beatificação foi em 21 de outubro, no Parque de Exposições Monsenhor Vitor Batistella, em Frederico Westphalen.

Em todas as igrejas da região ergueram-se monumentos em forma de duas cruzes cercadas de pedras lembrando os dois mártires. Todos os anos nos municípios de Nonoai e Três Passos são realizadas romarias em honra aos mártires, cavalarianos percorrem o denominado “Caminho dos Mártires” revivendo a fé. Esse acontecimento é marco cultural muito importante na região, tendo atraído um número cada vez maior de pessoas de outros estados para as celebrações.



FIGURA 1: Cavalgada dos Mártires 2009.

Fonte: Arquivo pessoal.

Em 1978 nonoaienses foram expulsos das terras indígenas indo para Terra Nova em Mato Grosso na Sétima Agrovila, levando consigo a devoção aos Beatos vindo a fundar a capela Nossa Senhora da Luz e Beatos Manuel e Adílio onde ocorre romarias em honra aos Beatos.

3 Formação Simbólica e construção de identidade

Considerando que os seres humanos produzem vários significados para sua existência, ou seja, constroem culturas e valores no contexto das relações sociais estabelecidas no cotidiano, é importante analisarmos as diferentes definições de cultura apresentadas tanto pelo senso comum, como por diferentes pesquisadores, para contextualizarmos os acontecimentos locais que se relacionam à formação de uma identidade cultural.

A partir de (MORTARI, 2002, p.27) apresento o conceito de cultura voltado ao senso comum que relaciona cultura a estudo, educação, formação escolar, ou à manifestações artísticas como o teatro, a musica, a pintura, a escultura, ou ainda, refere-se também a grupos étnicos, ou seja, a nacionalidade e a todas as manifestações que dizem respeito a festas tradicionais, cerimônias, lendas e crenças.

Ao longo dos anos antropólogos têm se dedicado a pesquisar cientificamente o conceito de cultura. Alguns desses conceitos são abordados a seguir visando uma melhor compreensão da importância dessas manifestações culturais na formação do signo e do significado.

Edward Tylor (apud MORTARI, 2002), buscou apoio nas ciências naturais, visto que considerava a cultura como um fenômeno natural afirmando que: “cultura, tomada no seu sentido etnográfico amplo, é um complexo que inclui conhecimento, crenças, arte, moral, lei, costumes ou qualquer outra capacidade de hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. (p. 27)

Ao analisar esses acontecimentos relacionados aos seres humanos e a formação de uma identidade cultural como fatores historicamente construídos. Mortari apresenta uma concepção de cultura relacionada à atividade humana;

[...] à concepção formulada pelo Materialismo Histórico-Dialético, para o qual existe uma relação imediata entre cultura e atividade humana. Com isso estamos definindo cultura como, normas, idéias, valores, que são determinados historicamente passando as gerações futuras, ou seja, a cultura é criada pelos seres humanos, deriva da produção material e espiritual, implica as normas, valores e mecanismos que regulam as relações humanas. (MORTARI, 2002, p. 31)

Essas relações estabelecidas entre os seres humanos no decorrer da história deixam muitas marcas, símbolos, comportamentos que são repassados de geração em geração e reinterpretados, ressignificados. Busco através de alguns autores compreender essa relação entre o símbolo e o significado na formação de uma identidade cultural.

Geertz (apud Mortari, 2002) ao buscar uma definição de cultura, considerou que ela é um sistema de símbolos e significados e deve ser considerada como um “conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções para governar o comportamento” (p. 30).

Geertz (1989) parte da concepção de Max Weber, para afirmar que “o Homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumindo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura do significado” (p. 15).

Analisar os elementos simbólicos que a cultura cultural popular consagrou como iconografia religiosa requer uma análise profunda dessas teias de relações que as constituiu. Esse processo de produção simbólica é algo que nem sempre acontece naturalmente, esses elementos são construídos a partir das referências, memórias vivências de uma determinada população. No entanto essa produção simbólica pode ser influenciada por certo grupo visando interesses sociais, políticos, econômicos, comerciais e religiosos.

Segundo Geertz (1989) “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos*¹² de um povo - o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas - e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem” (p. 104).

Essa constituição de elementos simbólicos é algo intrínseco a condição sensível do ser humano. A igreja no decorrer da história se apropria da arte e da simbologia para atuar no lado espiritual dos seres humanos. Nesse sentido a população do Alto Uruguai cultua os mártires da fé Pe. Manuel e Coroinha Adílio, buscando neles um consolo para suas aflições, mantendo viva a memória do seu povo e perpetuando para as gerações futuras a história.



FIGURA 2: Cruzes Iluminadas em Dona Francisca RS.

Fonte: <http://www.donafrancisca.rs.gov.br/turismo>

12 Normas de conduta <http://noticiasethos.blogspot.com/2007/09/o-significado-da-palavra-ethos.html> 05/11/2008, 13:25.

A semiótica é o estudo dos signos e suas relações, analisando a semiótica, podemos compreender a formação do significado, nas relações entre os signos e as coisas, e as percepções dos indivíduos enquanto significantes dessas imagens. A semiótica nos possibilita uma melhor compreensão dos signos presentes no cotidiano visual. Através dessas reflexões podemos compreender o valor perceptivo dos bens simbólicos constituídos na região do Alto Uruguai por ocasião da morte de Pe. Manoel e coroinha Adílio Daronch.

Huberman ao analisar a semiótica enquanto estudo dos planos das expressões e manifestações visuais afirma que “é a semiótica, uma epistemologia que reduz o sensível e o visual ao funcionamento informacional de signos.” (HUBERMAN, 1998, p.7-8).

Segundo Hernandez (2000) “Os signos e os símbolos são o veículo do significado e ocupam um papel na vida da sociedade, numa parte dessa sociedade, que é a que de fato lhes dá vida. O significado é utilizado e emerge a partir de seu uso” (p. 53).

No caso de signos religiosos, a atenção não está concentrada no signo em si, mas naquilo que está para além dele, naquilo que ele representa o próprio peso não reside no símbolo, mas no poder invisível por ele encarnado. Após a morte de Pe. Manuel e Coroinha Adílio alguns elementos simbólicos foram ganhando força entre os fiéis. Entre eles se destacam o açoita-cavalo, duas cruzes com um círculo no centro, com raios que partem do centro para fora acompanhadas de pedras, a imagem dos beatos, o burro, a fonte dos dons além dos inúmeros objetos deixados pelos fiéis na sala dos milagres.

Em frente à igreja Nossa Senhora da Luz onde se encontram os restos mortais de Pe. Manuel e Coroinha Adílio foi construído um monumento representados por duas cruzes uma maior e outra menor com um círculo no centro, do centro desse círculo raios convergem para fora. Réplicas desse monumento foram construídas em todas as demais igrejas de abrangência da Paróquia Nossa Senhora da Luz.

O círculo enquanto elemento simbólico agrega um valor expressivo que nos faz lembrar o sol que, com seus raios partindo da forma circular, é um doador de vida. A cruz é o sinal mais marcante na fé cristã, através do encontro da vertical com a horizontal, fornece o ponto de intersecção ou de separação a partir do qual se formam os quatro pontos cardeais. A combinação gráfica de dois ou mais sinais, propicia no observador um efeito puramente sensitivo.

Jung ao analisar a presença de elementos da natureza no simbolismo da arte, os vê, a partir de sua significação psicológica.

Mesmo a pedra não trabalhada tinha uma significação altamente simbólica para as sociedades antigas e primitivas. Pedras naturais e em forma bruta eram, muitas vezes, considerada morada de espíritos ou deuses, e nas culturas primitivas usavam-nas como lápides, marcos ou objetos de veneração religiosa. Podemos considerar esse emprego da pedra como uma forma primitiva de escultura, uma primeira tentativa de dar à pedra maior poder expressivo do que o oferecido pelo acaso pela natureza. (JUNG, 1964, p. 232-233)

Nos monumentos em hora aos mártires encontram-se um amontoado de pedras brutas trazidas pelos fiéis que juntas formam uma base dando sustentação às cruzes. A fonte dos dons também é formada por um aglomerado de pedras juntamente com as imagens de Pe. Manuel, Coroinha Adílio e Nossa Senhora da Luz.

Sobre os arranjos com pedras brutas Jung (1964, p.233) nos diz que “em muitos santuários de pedra primitivos a divindade é representada não por uma única pedra mas por muitas pedras brutas, arrumadas em configurações precisas”.

Próximo aos monumentos em todas as igrejas da região foi plantado uma árvore de açoita-cavalo, que segundo contam foi nessa árvore que Pe. Manuel e Coroinha Adílio foram amarados e torturados. A árvore enquanto elemento simbólico é vista por como símbolo da vida, da união entre o mundo material e o espiritual.

Na imagem iconográfica Pe. Manuel e Coroinha Adílio são representados com um ramo de palmeira na mão o ramo da palmeira é conhecido como o símbolo da paz. Símbolo ocidental associado à história de Noé.

A religião católica é marcada pela presença de símbolos animais, a fuga de José e Maria em um burro, o nascimento de Jesus em um estábulo. Para Jung “o motivo animal simboliza habitualmente a natureza primitiva e instintiva do homem”. (1964, p. 237).



FIGURA 3: Monumento em frente à Igreja Nossa Senhora da Luz, Nonoai-RS.

Fonte: Arquivo pessoal

A imagem de Pe. Manuel e Coroinha Adílio encontra-se associada ao burro, pois na época de sua morte esse animal servia como meio de transporte na região. No decorrer da história da religião católica é forte a presença de animais associada às pessoas.

No Cristianismo o simbolismo animal representa um papel surpreendentemente importante. Três dos evangelistas têm emblemas de animais: São Lucas o Boi; São Marcos o Leão; e São João a águia. Apenas São Mateus é representado como um homem ou como um anjo. O próprio Cristo aparece simbolicamente como o Cordeiro de Deus ou como o peixe; é também a serpente, louvada na cruz, o leão, e, em alguns casos raros, um unicórnio. (JUNG, 1964, p.238)

Ao lado do Santuário construído em honra aos mártires encontra-se a sala dos milagres, um local onde os romeiros devotos costumam depositar objetos que simbolizam sua fé em forma de pedido ou agradecimento. Imagens iconográficas de Pe. Manuel e Coroinha Adílio são reproduzidas e distribuídas em forma de orações, terços, medalhas, chaveiros, velas, esculturas de gesso, camisetas, garrafas de água etc. Peregrinos prestaram suas homenagens e agradecimentos, através do sacrifício da caminhada. Além de inúmeros ciclistas que percorrem quilômetros até o Santuário acontece também a Romamoto.

Na religião o elemento simbólico da imagem é um valor implícito, um intermediário entre a realidade reconhecível e o reino místico e invisível da religião. Ao longo dos 53 anos de Romaria, os devotos têm desenvolvido rituais próprios. Além da grande quantidade de velas, fotos, flores, que são ofertadas, os rituais envolvem tocar nas imagens, passar de joelho pelo corredor do Santuário, visitar à sala dos milagres, orações, ofertas e pedidos.



FIGURA 4: Apresentação do GAAF.

Fonte: <http://beatosmanueleadilio.com.br/site/?p=758>

Nesse contexto de luta em que a região do Alto Uruguai se envolveu muitos foram mortos. Pe. Manuel e Coroinha Adílio se tornaram um marco na história da região, simbolizando todos aqueles que morreram na defesa de seus ideais.

Conclusão

Com esse trabalho conclui-se que há uma grande necessidade de analisar a formação cultural e o contexto de suas relações sociais, como forma de conhecer a história e valorizar a identidade cultural local preservando o patrimônio material e imaterial. É difícil compreender e atribuir um significado a elementos que possibilitam diferentes interpretações, no entanto foi possível através dessa pesquisa conhecer, identificar e analisar alguns desses elementos simbólicos a partir do seu contexto histórico cultural.

O fenômeno religioso que envolve Pe. Manoel e Coroinha Adílio, não é algo neutro e estático e sim ativo e em constante formação que aos poucos ganha novos elementos e novas significações, suscitando análises futuras. Vejo essa pesquisa como um passo importante que abre caminho para a necessidade de outros projetos relacionados a esse fenômeno religioso, pois percebi que apesar do grande empenho da igreja na causa da beatificação há uma grande carência de estudos de caráter científico, há também uma grande necessidade de pensar na conservação e restauro de peças antigas que ajudam a contar e remontar a história.

REFERÊNCIAS

- GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*.-Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HERNANDEZ, Fernando. *Cultura Visual, Mudanças Educativas e Projeto de Trabalho*. (Trad.) Jussara Haubert Rodrigues.- Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.
- HUBERMAN, Georges Didi. *O que vemos e o que nos olha*. Tradução: Paulo Neves. –São Paulo: Ed. 34, 1998.
- JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. (Trad) Maria Lúcia Pinho. Nova Fronteira
- MUKAROVSKY, Jan. *Escritos sobre estética e semiótica da arte*. (Trad) Manuel Ruas.- Lisboa: Estampa, 1988.
- PIETROFORTE, Antonio Vicente. *Semiótica Visual: os percursos do olhar*. São Paulo: Contexto, 2004)
- RUBERT, Pe. Arlindo. *A diocese de Frederico Westphalen*.-Frederico Westphalen, La Salle, 1972.
- RUBERT, Pe. Arlindo. *O herói do Alto Uruguai*.-Passo Fundo: Berthier, 1986.
- RUBERT, Pe. Arlindo. *Servos de Deus*.- Frederico Westphalen, Copyright, 2005.
- SANTOS, Nelson dos. *Balsas e Balseiros*.- Nonoai: Estampa, 2005.
- SPERRY, José Vieira. *Raízes e Retalhos de Nonoai*.-Nonoai, Berthier, 1985.
- ZANATTA, Odirlei. *Pesquisa para desenvolvimento de santuário dedicado aos Mártires Padre Manuel e Coroinha Adílio, na cidade de Nonoai*.-Chapecó, 2007.



MOVIMENTO EVANGÉLICO E a TEOLOGIA DA MISSÃO INTEGRAL: UMA POSSIBILIDADE DE FORMAÇÃO DE IDENTIDADE E ENVOLVIMENTO SOCIAL RELEVANTE?

Josemar Valdir Modes^{1*}

Resumo: Definir os evangélicos e fazer a diferenciação entre eles e os evangelicais não resolve o problema da generalização do segmento no Brasil, mas aponta para a existência de uma teologia própria, adotada por algumas igrejas oriundas da reforma na Inglaterra, principalmente batistas e metodistas, que tem o cuidado com os excluídos da sociedade capitalista como marca da sua mensagem. Promover o reconhecimento mútuo pode ajudar a aproximar estas igrejas afim de realizarem um trabalho importante em solo brasileiro, o que ainda não é possível devido ao esfacelamento eclesial do protestantismo. Este artigo buscou fazer este agrupamento de denominações, a partir de bibliografias que falam sobre o movimento decorrente da assinatura do Pacto de Lausanne, compreendendo as igrejas batista e metodistas como portadoras de uma mentalidade social similar.

Palavras-chave: Evangelical; Teologia da Missão Integral; Evangélico; Igreja.

The evangelical movement and the integral mission theology: A possibility of identity formation and relevant social engagement?

Abstract: Defining and differentiating the evangelicals (dissidents of the Anglican church) and the evangelical (dissidents of the Lutheran church) do not solve the segment generalization problem in Brazil, but it shows the existence of a theology that is adopted by some churches belonging to the reform in England, mainly Baptists and Methodists, which have taken care of the excluded people from capitalist society as their own mark. Thus, promoting mutual recognition can help bring these churches closer to do an important work in Brazil, what it is not possible yet due to the Ecclesiastical overthrow of Protestantism. This article is aimed to make this grouping of denominations, through bibliographies that talk about the movement resulting from the Treaty of Lausanne, including the Baptist and Methodist churches as bearers of a similar social mentality.

Palavras-chave: Evangelical; Theology of the Integral Mission; Evangelical; Church.

^{*1} Formado em Teologia pela Faculdade Batista Pioneira. Tem uma especialização na área de Liderança e Gestão Corporativa pela Faculdade Teológica Batista do Paraná, um mestrado livre na área de Missão Integral da Igreja pelo Seminário Teológico Batista Independente e um mestrado em Teologia Pastoral pela Faculdade Teológica Batista do Paraná. É Doutorando em História pela Universidade de Passo Fundo, com concentração em História e Cultura. Trabalha como Pastor na Igreja Batista Emanuel, como Coordenador de Graduação na Faculdade Batista Pioneira e é membro da Comissão Consultiva da Revista Ensaios Teológicos da Faculdade. Endereço: Rua Benjamim Constant, 166, apto 702, centro, Panambi/RS. Telefone: (55) 98133-9035. E-mail: dinho@batistapioneira.edu.br

INTRODUÇÃO

O crescimento do movimento evangélico e evangelical² em solo brasileiro, com suas diferentes manifestações, não é uma novidade. Novas denominações e religiões conquistam seguidores e os fazem devotar a sua vida à verdade anunciada pelo grupo. Muitos se valem da mídia, destacando o sentimentalismo e satisfação imediata (lê-se milagrosa) dos anseios comuns aos seres humanos.³ Pelo que se pode notar, nem sempre estas denominações, principalmente as de linhagem neopentecostal, tem uma preocupação social, coerente a visão histórica do movimento com o qual tem ligação.

Percebe-se também que o movimento evangelical segue a tendência da sociedade pós-moderna, que é multifacetada e que permite todos os tipos de manifestações.⁴ É inclusive difícil de distinguir quem faz parte de qual grupo, e nem mesmo consegue-se fazer uma clara distinção entre os evangélicos e os evangelicais.

Sem esta distinção, todos os que não são católicos são agrupados em um imenso grupo denominado evangélicos ou protestantes, e suas características distintivas minimizadas, sem contar na exclusão da divulgação dos benefícios de suas ações em solo brasileiro, pois alguns destes grupos, por causa da sua teologia social, tem contribuído e muito para minimizar os efeitos do capitalismo sobre as populações da América Latina. Neste estudo irá se destacar a Teologia da Missão Integral, presente nos ideais evangelicais, como teoria e não como teologia estabelecida – isso porque ela só surge mais tarde na história, em 1967 – e que impele estas denominações históricas às ações de cunho social e que podem ser um fator de identificação e de aproximação com a sociedade dentro do movimento evangelical.

² EVANGELICALISMO é um movimento originado pela reforma dentro da igreja Anglicana no século XVIII, gerando um reavivamento evangélico e o surgimento da forma de pensar de muitas das denominações da atualidade. O movimento foi marcado pela revitalização da pregação, pela inclusão das emoções e pela mudança de vida em milhares de pessoas, atentando para a sua demanda social. In.: BOSCH, David. **Missão transformadora**. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 80-84.

³ CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 1997, p. 239-263.

⁴ IDENTIDADE CULTURAL - O futuro das identidades num mundo pós-moderno, apresenta três qualificações principais, que vão em direção oposta à homogeneização. A primeira vem do argumento da observação de que, ao lado da tendência em direção à homogeneização global, há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da "alteridade". Há, juntamente com o impacto do "global", um novo interesse pelo "local". A globalização (na forma da especialização flexível e da estratégia de criação de "nichos" de mercado), na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como "substituindo" o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre "o global" e "o local". Este "local" não deve, naturalmente, ser confundido com velhas identidades, firmemente enraizadas em localidades bem delimitadas. Em vez disso, ele atua no interior da lógica da globalização. Entretanto, parece improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais. É mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, novas identificações "globais" e novas identificações "locais". A segunda qualificação relativamente ao argumento sobre a homogeneização global das identidades é que a globalização é muito desigualmente distribuída ao redor do globo, entre regiões e entre diferentes estratos da população dentro das regiões. Isto é chamado de "geometria do poder" da globalização. O terceiro ponto na crítica da homogeneização cultural é a questão de se saber o que é mais afetado por ela. Uma vez que a direção do fluxo é desequilibrada, e que continuam a existir relações desiguais de poder cultural entre "o Ocidente" e "o Resto", pode parecer que a globalização - embora seja, por definição, algo que afeta o globo inteiro - seja essencialmente um fenômeno ocidental. Estas características apontam para uma valorização constante e presente da identidade, mesmo em meio à globalização e aos efeitos da Pós-Modernidade. HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 102 p.

Diante desta falta de distinção entre os diferentes movimentos evangélicos no Brasil e do potencial social que o movimento evangelical apresenta em sua teologia e teoria, este estudo se propõe a estudar as características deste movimento, analisar quais denominações do contexto brasileiro tem ligação histórica com o movimento (se é que é possível fazer este estudo por denominação) e são adeptas de uma teologia e liturgia parecidas, verificar se há a possibilidade de agrupar estas diferentes denominações no Brasil, ajudando a conhecê-las e evitando as generalizações, com proposta de que, através da identificação, se pense em caminhos de aproximação das mesmas para potencialização da sua obra social tão relevante no contexto atual. Caso esta identificação seja mais complicada e o agrupamento impossível de ser executado, irá se mostrar os motivos que impedem esta solução.

1. EVANGÉLICO OU EVANGELICAL?

A conceituação e a identificação do que se pode chamar de movimento evangelical é um enorme desafio. A começar pela própria expressão evangelical” que nada mais é do que “a própria palavra "evangélico" na língua inglesa”.⁵ Esta expressão é polissêmica; os significados são múltiplos e diferem entre si a partir do contexto histórico que se tem em mente, como também diferem dependendo do lugar sobre o qual se fala.

No Brasil a própria literatura produzida sobre o tema apresenta dificuldades na sua conceituação. Cavalcanti, por exemplo, diz em sua obra que o evangelicalismo se originou nos EUA após a Segunda Guerra Mundial. Este é um equívoco duplo, pois o movimento se origina na Europa e é bem anterior à Segunda Guerra.⁶ John Stott, porta voz do movimento evangelical, destaca que “o adjetivo latino *evangelicus* se utilizou já no começo da história da igreja, com referência ao evangelho. Agostinho, por exemplo, declarou que ‘o sangue dos cristãos é algo como a semente do fruto do evangelho’ (*semen fructuum evangelicorum*).”⁷

É a Reforma que torna o termo conhecido e o populariza. Dentro deste movimento “Lutero e outros reformadores passam a identificar-se como evangélicos⁸ (*evangelici* forma reduzida de *evangelici viri*, ‘homens evangélicos’, ou em alemão como *die Evangelischen*).⁹ Esta apropriação do termo faz com que, na Alemanha, no período da Reforma, os evangélicos sejam aqueles que concordavam com a teologia de Lutero, em distinção aos católicos como também aos protestantes de origem calvinista, conhecidos como reformados.

Para destacar o uso antigo do termo, Stott menciona ainda o filósofo cristão Erasmo de Roterdã que cita em seus textos que estes reformadores são chamados pelo título de *evangelici*, acompanhado da seguinte expressão: “*sic enim appeleri gaudent*” (pois assim desejam chamar-se”).¹⁰

Quando se olha para o movimento reformista na Inglaterra, nota-se que a partir das dissidências da Igreja Anglicana surgem outros grupos dissidentes, originados principalmente pelo que a história eclesiástica denomina de “Grandes Despertamentos” dos séculos XVIII e XIX, que são chamados de evangélicos. Estes emigram para a

⁵ CALDAS FILHO, Carlos R. “Reino de Deus na Teologia Latino-Americana”, in: **CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – HISTÓRIA E SOCIEDADE**, São Paulo, n.5, 2º sem. 2007, p. 144-160.

⁶ CALVANI, C. E. **O Movimento Evangelical: considerações históricas e teológicas**. 1993. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1993.

⁷ STOTT, J. R. W. **Las controversias de Jesús**. Trad. Olivia de Hussey. Buenos Aires: Certeza, 1975, p. 31.

⁸ CALDAS, 2º sem. 2007, p. 148.

⁹ STEER, R. **Guarding the Holy Fire**. The Evangelicalism of John R. W. Stott, J. I. Packer, and Alister McGrath. Grand Rapids: Baker Book House, 1999, p. 10.

¹⁰ STOTT, J. R. W. **Evangelical Truth**. A personal plea for unity. Leicester: Inter-Varsity Press, 1999, p. 32-33.

América, muitos para a América do Sul, fazendo com que o protestantismo que chegasse ao Brasil e outros países pudesse ser denominado de protestantismo evangélico, sendo por sua vez as igrejas protestantes comumente denominadas de evangélicas. “Fato é que os termos ‘protestante’ e ‘evangélico’ são tomados como sinônimos nos países latino-americanos.”¹¹

Não haveria nenhum problema nesta denominação se o movimento evangélico não se tornasse tão multifacetado, mais do que já era em seu início. É bem verdade que o movimento denominacional previa a diferenciação de igrejas, mas jamais pretendia esta manifestação tão plural que se vive na atualidade.

É por esta falta de identificação que alguns grupos adotaram o termo *evangelical* como denominação distintiva do grupo conhecido por evangélico na América Latina. Quando neste contexto se fala dos evangélicos, reporta-se a “um grupo dentro do protestantismo com uma determinada teologia e práxis, comprometido com um determinado movimento”¹², destacando os batistas e metodistas, originários da reforma religiosa na Inglaterra.

O que poderia ser a solução para uma identificação e aproximação entre os iguais, novamente se constitui de um desafio, movido principalmente pelo “caráter transdenominacional do evangelicalismo”.¹³ O movimento não respeita as fronteiras propostas pelas denominações e se manifesta em igrejas dentro de determinados grupos como também se comunica com organizações e missões paraeclesiásticas (Visão Mundial, Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, Fraternidade Teológica Latino-Americana, congressos internacionais (CELAs, CLADEs, Lausanne, etc.).

As demandas para esta identificação são complexas, mas não se constituem de um obstáculo para uma caracterização geral do grupo. Geralmente são os evangélicos que fazem questão de que se estabeleça uma clara e firme conceituação do seu grupo, a partir de um “estatuto teológico” do movimento, ou seja, um núcleo de suas crenças”,¹⁴ não concordando com a generalização, como se pode ver no discurso de Mendonça que diz que

O movimento evangélico traz consigo uma linha teológica e estratégica bem definida. Como, portanto, identificar todos os protestantes brasileiros como evangélicos? Embora as linhas do movimento se ajustem bem ao perfil da média dos protestantes brasileiros, existem muitos que, sendo evangélicos, não são ‘evangélicos’. Daí a necessidade que os expositores do protestantismo têm de introduzir o anglicismo ‘evangelical’ para distinguir ‘evangélicos’ de evangélicos. Aqueles, tipicamente conservadores, denominacionistas, antiecumênicos e até fundamentalistas, e estes soltos nas mais variadas correntes. Para concluir poderíamos dizer que os protestantes brasileiros são evangélicos mas nem todos são ‘evangélicos’.¹⁵

Defendem os evangélicos que a necessidade que se tem de diferenciar o movimento provém do próprio uso eclético do termo evangélico, que dependendo da época e do local, designava pessoas com crenças completamente diferentes.

¹¹ BONINO, José Miguez. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 5.

¹² LONGUINI NETO, 2002, p. 22.

¹³ MARSDEN, George. **Understanding Fundamentalism and Evangelicalism**. Wm. B. erdmans Publishing Co., 1991, p. 6.

¹⁴ LONGUINI NETO, 2002, p. 22.

¹⁵ MENDONÇA. “**Quem é evangélico no Brasil?**” Contexto Pastoral, Debate nº 8. 1992, p. 6.

Como síntese pode-se apresentar o surgimento do movimento evangélico da atualidade e que está ligado à formulação do pacto de Lausanne em 1974, a partir das considerações de Cavalcanti que o localiza no passado da seguinte forma:

O evangelicalismo tem origem na Grã-Bretanha e não nos Estados Unidos da América; 2) o evangelicalismo tem origem no anglicanismo e não nas igrejas livres; 3) o evangelicalismo original tinha forte consciência social e política; 4) por sua base em universidades como Cambridge e Oxford, o evangelicalismo sempre foi compatível com a excelência acadêmica [...] 8) o fundamentalismo (fraco na Grã-Bretanha e forte nos Estados Unidos) surgiu 100 anos depois, como expressão localizada e extremada do evangelicalismo, e não o evangelicalismo como expressão moderada do fundamentalismo.¹⁶

2. CRENÇAS EVANGÉLICAS – O QUE DEVIAR UNIR

A principal forma de se estabelecer uma “espinha dorsal” para o movimento evangélico é através da listagens das suas principais crenças. Nota-se nas suas crenças uma aproximação com as questões defendidas pelo fundamentalismo, mas é preciso destacar que são dois movimentos diferentes e o evangelicalismo é anterior ao fundamentalismo.¹⁷ “O movimento fundamentalista é uma espécie de linha de frente, um grupo militante que nasceu dentro do movimento evangélico, vindo mais tarde a se radicalizar e a se distanciar deste. Sendo assim, todo fundamentalista é um evangélico, mas nem todo evangélico é um fundamentalista.”¹⁸

Para este estabelecimento dos princípios reguladores da fé evangélica, precisa-se recorrer aos seus principais defensores, entre eles Samuel Escobar, “um líder evangélico Latino-Americano e um dos primeiros a fazer a diferença entre evangélicas, ecumênicas e fundamentalistas desde o início da década de 1970”¹⁹, faz uma classificação, em 1982, na qual destaca os seguintes elementos:

(1) A herança teológica da Reforma: somente a fé, somente a Escritura, somente a graça e somente Cristo, (2) A paixão evangélica, oriunda dos grandes reavivamentos do século XVIII, sobretudo o de Wesley, (3) A piedade pessoal, característica do despertamento no luteranismo alemão de fins do século XVII que conhecemos como o pietismo: a ênfase na decisão pessoal e na experiência de uma relação com Deus, seguida por uma vida de oração e piedade associada a uma intensa vocação missionária, (4) A postura anabatista de separação entre Igreja e Estado, (5) A ética puritana: uma vida distinta e consagrada a Deus, com altos níveis de conduta, (6) A dimensão social do evangelho: um claro sentido de serviço, de obrigação social e de postura profética perante os males da sociedade.²⁰

¹⁶ CAVALCANTI, R. **As origens do evangelicalismo**. Ultimato, Viçosa, jul. 1998, p. 49.

¹⁷ FUNDAMENTALISMO é um movimento extremista de retorno às Escrituras como resposta ao Darwinismo e ensino deste nas escolas. Este movimento encontra adeptos em diferentes igrejas protestantes nos EUA. In.: LONGUINI NETO, 2002, p. 22.

¹⁸ LONGUINI NETO, 2002, p. 23.

¹⁹ ESCOBAR. In: QUIROZ (comp.). **Teologia en el camino**: documentos presentados em los últimos veinte años por diferentes comunidades cristianas de América Latina, [198?], p. 5-10.

²⁰ ESCOBAR. In.: FRESTON. Fé bíblica e crise brasileira. **Ultimato**, nov. 1993. p. 9.

Há teólogos brasileiros preocupados em definir o movimento evangélico, dentre os quais se destaca Robinson Cavalcanti que define o evangélicismo nos seguintes termos:

Preocupados com o equilíbrio, com a herança sadia da tradição conservadora, os evangélicos, grosso modo, desenvolveram as seguintes características: (1) Leitura reverente das Escrituras. Como Palavra de Deus escrita por homens. Uso criterioso das ferramentas científicas. Possibilidade de errância dos leitores e intérpretes; (2) Confessionalidade credal. Credos e Confissões como explicações úteis, parciais e suficientes da fé; (3) Soteriologia seletiva. Apenas alguns serão salvos. Divergências sobre o conceito de ‘penas eternas’; (4) Cristologia. Trinitária com ênfase nas duas naturezas; (5) Evangelismo. Anúncio a toda criatura, com sensibilidade transcultural; (6) Missão da igreja. Anúncio, edificação, comunhão, serviço e denúncia profética; (7) Milagres. Crença tanto nos bíblicos quanto nos atuais, evitando-se o ceticismo, a ingenuidade e o curandeirismo; (8) Escatologia. Diversidade de posições, com tendência ao amilenismo pós-tribulacionista; (9) Ética. Individual e social. Diferença entre aberrações e imperfeições. Espaço para *adiaphora* (liberdade criativa), defesa da democracia, pluralismo quanto ao socioeconômico, diálogo criativo com o mundo, santidade ativa (fazer coisas).²¹

John Stott, que comenta o Pacto de Lausanne²² de 1974, e tem grande influência sobre o movimento evangélico na atualidade destaca que

Não basta somente ser um evangélico; também é essencial manter o testemunho de fé evangélico. Para o evangélico, fé não é alguma variação excêntrica do cristianismo histórico, pelo contrário, na nossa convicção é o cristianismo em sua mais pura e primitiva forma... Nossa preocupação primária como evangélicos é sermos bíblicos. Se, portanto, puder ser provado para nós nas Escrituras que alguma de nossas crenças está errada, nós estaremos prontos para modificá-la ou suprimi-la imediatamente. De fato, a principal marca do autêntico evangélico é a determinação para submeter-se à Escritura de corpo e alma, junto com uma prévia confiança para submeter-se a qualquer coisa que, na perspectiva da Escritura, possa demonstrar ensinamento.²³

²¹ CAVALCANTI. “Os protestantes e os evangélicos; liberalismo, neofundamentalismo e evangélicismo”. *Ultimato*, nov. 1993. p. 24.

²² PACTO DE LAUSANNE tem como premissa O evangelho todo, para o homem todo, para todos os homens. É uma síntese de muitos outros documentos e de um riquíssimo debate teológico, pastoral e missional que correu pela América Latina, inclusive anos antes de Lausanne (1974), como por exemplo no primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE I), em Bogotá, 1969, e no surgimento da Fraternidade de Teólogos Latino-americanos (FTL), em Cochabamba, 1970. KIVITZ, Ed René. Pacto de Lausanne. Disponível em < <http://edrenekivitz.com/blog/tag/pacto-de-lausanne/>>. Acesso em 21 nov. 2014. O Pacto de Lausanne aborda os seguintes temas: propósito de Deus; a autoridade e o poder da Bíblia; a unicidade e a universalidade de Cristo; a natureza da evangelização; a responsabilidade social cristã; a igreja e a evangelização; a cooperação na evangelização; o esforço conjugado de igrejas na evangelização; a urgência da tarefa evangélica; evangelização e cultura; educação e liderança; conflito espiritual; liberdade e perseguição; o poder do Espírito; e o retorno de Cristo. LONGUINI NETO, Luis. **O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano**. Viçosa: Ultimato, 2002. p. 76.

²³ ALLAN. **The Evangelicals: An Illustrated History**. Grand Rapids: Baker Book House, 1989, p. 141.

Pelas doutrinas pode-se notar um certo núcleo de pontos essenciais, que segundo Beyerhaus e Bosch, pode ser considerado como a vertente do evangelicalismo radical. “O que torna o evangelicalismo radical distinto dos demais evangelicalismos é a compreensão de que questões de natureza sociopolítica devem ser radicalmente integradas à missão da igreja.” Esta incorporação política não retira de seu meio toda tradição “evangelical pietista, quais sejam a crença na necessidade de salvação por meio da fé em Jesus Cristo, da piedade pessoal, da evangelização e da autoridade das Escrituras.”²⁴

“Cavalcanti denomina essa vertente de ‘evangelicalismo progressista’ e enumera suas ênfases particulares: a inculturação, a unidade, a responsabilidade social, a abertura às ciências humanas, uma ética positiva (não legalista/moralista).”²⁵

Mas o ponto chave de contato entre os evangelicais é a adoção da Teologia da Missão Integral, que não nega o anúncio da Palavra de Deus e entende que sem este anúncio a igreja não tem a menor condição de fazer missão, mas ressalta que o anúncio vai além das palavras faladas e precisa ser confirmado pela ação dos cristãos no meio em que vivem.

Esclarecendo um pouco mais a Teologia da Missão Integral, destaca-se que a mesma surgiu dentro da Fraternidade Teológica Latino-Americana, e exerceu grande influência sobre o movimento de Lausanne e na assinatura do Pacto de Lausanne, propondo um novo paradigma de missão para a igreja cristã, que até o momento era visto como o mero anúncio verbal da Palavra de Deus em algum país estrangeiro. Segundo Padilla, a TMI [Teologia da Missão Integral] não é uma teologia com a pretensão de abarcar todos os temas de um sistema teológico, como é o caso, por exemplo, da “Instituição da Religião Cristã”, de João Calvino. É, na verdade, uma aproximação à fé cristã que tenta relacionar a revelação do Deus trino com a totalidade da criação e com todo aspecto da vida humana, e tem como propósito a obediência da fé para a glória de Deus.²⁶ Na missão integral a ação dos cristãos ultrapassa os limites do templo e atinge todas as esferas da vida humana em seu contexto cotidiano. Visa não apenas o aspecto espiritual das pessoas, mas preocupa-se com o ser humano em sua totalidade. Através desta perspectiva cada necessidade do ser humano passa a ser uma oportunidade para realizar a missão de Deus e todo cristão tem a obrigação de contribuir neste trabalho. O social ganha o mesmo destaque o espiritual.²⁷ Percebe-se claramente nesta teologia distintiva uma aproximação entre as práticas litúrgica e eclesiais com o aspecto social.

Na Missão Integral o ideal que se projeta para a igreja é que ela como um todo esteja envolvida no contexto em que está inserida através da forma de viver de cada cristão. Quando a igreja se compromete com o ideal da missão integral e comunica o Evangelho pelo que faz e diz, sua preocupação primordial não é mais o crescimento numérico ou financeiro, mas o testemunho que visa a transformação de vidas e da comunidade ao redor. Os que vem para a igreja não são vistos pela perspectiva de consumidores, mas de colegas no cumprimento da missão.

²⁴ CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. “Reino de Deus” na teologia evangelical Latino-Americana. **Ciências Da Religião – História e Sociedade**, v. 5, n. 2, 2007, p. 150.

²⁵ CAVALCANTI, R. Evangelicalismo, anglicanos e evangélicos. **Ultimato**, Viçosa, maio/jun. 2000, p. 45.

²⁶ PADILLA, René. **10 perguntas fundamentais sobre Missão Integral**, 28 ago. 2014. Disponível em <<http://www.ultimato.com.br/conteudo/10-perguntas-fundamentais-sobre-missao-integral>>. Acesso em: 09 fev. 2015.

²⁷ PADILLA, René. **O que é missão integral?** Trad. Wagner Guimarães. Viçosa: Ultimato, 2009, p. 13-23.

Na missão integral a ação dos cristãos ultrapassa os limites do templo e atinge todas as esferas da vida humana em seu contexto cotidiano. Visa não apenas o aspecto espiritual das pessoas, mas preocupa-se com o ser humano em sua totalidade. Através desta perspectiva cada necessidade do ser humano passa a ser uma oportunidade para realizar a missão de Deus e todo cristão tem a obrigação de contribuir neste trabalho.

Outro teólogo vai discorrer sobre a Missão Integral destacando que ela visa o cumprimento do Mandato Sociocultural presente nos primeiros versículos da Bíblia, compondo as primeiras ordenanças de Deus ao homem.

O Mandato sociocultural de Gênesis nos aponta para o projeto de Deus para a espécie humana. O projeto não está explicitamente descrito, mas implícito naquilo que a narrativa bíblica apresenta na forma de comando divino. Ele inclui: (i) apoio à família e à educação; (ii) apoio à pesquisa científica e tecnológica; (iii) promoção da nutrição alimentar e, por inferência, de todas as necessidades básicas para a sobrevivência e saúde de todos, sem exceção de ninguém; (iv) descanso e lazer para todos, e, por inferência, trabalho para todos.²⁸

Não há como dizer que alguma denominação inteira seja adepta desta teologia. O que se percebe é que as denominações oriundas da reforma na Inglaterra, principalmente os Batistas e Metodistas, são as que mais tem igrejas adeptas desta teologia e se enquadrariam neste segmento, ou seja, seriam as denominações evangélicas.²⁹

3. FALTA PRÁTICA À TEOLOGIA PRÁTICA OU É IMPOSSÍVEL DE PRATICAR A MESMA?

Há uma evidente teologia norteadora, extremamente pragmática e de relevância social indiscutível. Mas apesar disso não há unidade de trabalho entre as denominações que se enquadram na perspectiva de uma fé evangélica e, conseqüentemente elas são “engolidas” pelo todo evangélico à nível de Brasil e América Latina.

Provavelmente esta situação é decorrente pelo fato de nem toda a denominação que surge da reforma da Inglaterra adota em sua totalidade esta teologia de cunho social. Ela é uma opção disponível às igrejas, que dentro dos limites de discordância permitidos à elas, optam ou não por seguir esta teologia.

Mas a prática da sua forma de pensar pode provocar aproximação entre os diferentes e fazer com que se vejam como sendo parecidos na sua ação. Mesmo não englobando denominações inteiras, a ação pode aproximar igrejas com visões semelhantes. Mas há pelo menos três grandes barreiras que impedem uma ação prática das diferentes denominações participantes do movimento evangélico na atualidade.

Um dos primeiros desafios vem da prática evangélica brasileira de dicotomizar diferentes esferas, fazendo com que cada uma delas encontre vida própria em si mesma, como se não dependesse das demais e como se as demais não fossem parte dela. Há diferentes dicotomias: social versus espiritual, pastoral versus missional,

²⁸ GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Missão Integral**: um convite à reflexão, 20 jul. 2010. Disponível em: <<http://teologiaentreamigos.blogspot.com.br/2010/07/missao-integral-um-convite-reflexao.html>>. Acesso em: 03 mai. 2017.

²⁹ SHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo ao alcance de todos**. Traduzido por Vivian Nunes do Amaral. São Paulo: Shedd, 2005, p. 167-180.

evangelização versus ação social, etc.³⁰ Nestas dicotomias passa-se a não entender o trabalho pastoral das comunidades, uma vez que ele é visto como mera ação daqueles que pertencem à uma comunidade, são pagos por ela e se reportam para a própria comunidade. Esta visão introjetada dos membros das igrejas evangélicas faz com que o fim principal da ação eclesial se volte voltado para dentro da instituição, e, conseqüentemente a outra comunidade passa a ser vista como uma concorrente, já que busca, igualmente, exercer uma atração de pessoas para que elas fiquem dentro de suas quatro paredes.

Este movimento tem teatralizado e transformado em shows a ação da igreja, sem contar toda a questão da infraestrutura da construção de mega-templos para o atendimento do público alvo. Os investimentos financeiros tem sido voltados, em alguns contextos para a questão da infraestrutura eclesiástica.

O marketing, a teatralização dos púlpitos, a concorrência entre igrejas, a manipulação das massas, o espetáculo e a espetaculosidade da fé tendem a minar o amor, a motivação e a ética cristã [ou, em outras palavras, a ação missionária integral]. Então, o motivo do sucesso dessas igrejas certamente se transformará na razão do seu fracasso no futuro, pois todas essas coisas um dia saem de moda, ficam obsoletas, cansam³¹

Em síntese, a junção destas igrejas não ocorre porque se veem como concorrentes, o que nega a sua própria teologia. A vaidade do meio evangélico faz com que esqueçam o pobre de quem tanto falam, para manifestar seu domínio e usar aqueles que deveriam defender.

Uma segunda barreira está relacionada à concentração de poder nas mãos de algumas poucas pessoas que lideram a igreja, geralmente na figura de seus pastores. Há uma crescente sacralização da figura do líder que se torna o mediador das ações da igreja. Esta visão é facilmente incorporada pelas igrejas, pois torna o trabalho mais simples: pagam seus pastores que realizam o trabalho. Com isso, eles fazem o que podem e a igreja imagina estar fazendo muito na sociedade.³²

A falta de envolvimento de todos faz com que os mesmos não convivam com outras realidades e nem mesmo com outros semelhantes. Os cristãos de uma igreja não se encontram com os de outra igreja enquanto cumprem a sua missão na sociedade. Eles apenas se encontram com seus iguais dentro dos seus templos. Ao não encontrar o outro, fica mais complicado de se saber o que ele pensa e é mais fácil de considerar o mesmo errado em sua forma de agir.

A terceira grande barreira é a não-ação, característica dos evangélicos e evangélicos brasileiros. A não-ação é estimulada em todos os segmentos e o não-fazer é que caracteriza o membro da igreja, que *não fuma, não bebe, não joga, não rouba...* não fazer é ser evangélico.

Esta não-ação se manifesta em diferentes esferas e está relacionada com as anteriores: o cristão não pensa teologia, pois quem pensa é o pastor que está acima dele e que sabe quais são as ações que cabem à igreja no

³⁰ LOPES, César Marques. **Mobilizando a igreja local para uma missão integral transformadora**. In.: KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos. **Missão integral transformadora**. Tradução de César Marques Lopes. Londrina: Descoberta, 2006, p. 135-140.

³¹ BARRO, Jorge Henrique. (org.). **Uma igreja sem propósitos**. São Paulo: Mundo Cristão, 2004, p. 22.

momento. Se no âmbito religioso a não-ação se manifesta, pode-se imaginar as extensões disso para a área social e política.

Ao mesmo tempo, pode-se até presenciar um envolvimento de evangélicos no universo político, pena que com motivações escusas, visando novamente a obtenção de benefícios para o grupo ao qual pertencem, como vetar determinadas leis que prejudiquem o segmento, como a participação na formulação do Novo Código Civil que levou em consideração a tributação das igrejas.³³

Como destaca Lopes

Fomos treinados a *não-se-envolver, não-refletir e não agir*. No entanto, sempre que falamos de Missão Integral, falamos de algo que temos que *fazer*. A ética da não-ação simplesmente não funciona quando pensamos nesta dimensão missionária integral! Não adianta apenas *não roubar* numa sociedade em que o roubo dos políticos e empresários traz consequências profundas para a população. Não adianta simplesmente *não usar drogas* em cidades e bairros em que as crianças são envolvidas no tráfico de entorpecentes e morrem diariamente em consequência disso. Não adianta simplesmente *não matar* num mundo dominado por interesses gananciosos que falam mais alto do que a vida dos empobrecidos, ou *não ser violento* num mundo em que o preconceito racial e a intolerância religiosa esfaļam pessoas ao redor de todo mundo.³⁴

Quando se olha para os precursores do movimento integral a ênfase recai sobre indivíduos e as organizações são postas a segundo plano. Pode-se citar John Wesley como alguém muito preocupado com as questões sociais. São atribuídas à ele muitas ações transformadoras na área social, como a abertura de clínicas gratuitas, o estabelecimento de uma espécie de cooperativa de crédito, escolas e orfanatos. “Os historiadores atribuem à influência de Wesley - muito mais que a qualquer outra coisa — o fato de a Inglaterra haver sido poupada dos horrores de uma revolução sangrenta como a da França”.³⁵

Ainda pode-se citar William Wilberforce que foi um parlamentar cristão que lutou ao longo de toda a sua vida para transformar a Inglaterra em um país livre da escravidão. Ele foi o fomentador de todo o movimento antiescravagista mundial.³⁶

Há a necessidade de uma igreja mundana, no sentido de uma igreja relevante no mundo, a começar pela comunidade que a cerca. Uma igreja que incentiva seus filhos a realizarem a transformação necessária onde estão, sendo um referencial para as pessoas à sua volta. Seria uma igreja em contato com os que precisam dela.³⁷

Lausanne, ao falar da natureza da evangelização e da responsabilidade social traz consigo a ideia do alcance de todo homem. Esta é uma visão que fere o fundamentalismo religioso que tente a dividir a “humanidade

³² LOPES, 2006, p. 140-149.

³³ LOPES, 2006, p. 149-150.

³⁴ LOPES, 2006, p. 150.

³⁵ STOTT, John. **John Stott comenta o Pacto de Lausanne**. Série Lausanne. São Paulo: ABU, 1983, p.9.

³⁶ SCHAEFFER, Francis A. **Manifesto cristão**. [S.l.]: Refúgio, 1985, p. 65

³⁷ SANTOS, Luiz Fernando dos. Por uma igreja mundana. **Ultimato**, 20 fev. 2013. Disponível em < <http://www.ultimato.com.br/conteudo/por-uma-igreja-mundana#igreja+mundana>>. Acesso em: 11 fev. 2015.

entre os *nossos* e os adversário” e faz com que os evangélicos se voltem àqueles que se consideram seus piores inimigos, no contexto em que estão.³⁸

Parece impossível conciliar estes diferentes, mesmo que estejam apoiados em uma teologia comum. É preciso levar em consideração todo universo das crenças, que segundo Certeau, o *crer*, na atualidade, o saber e os seus conteúdos se definem reciprocamente e seus funcionamentos são definidos pelas exigências de uma posição como também pelas pressões históricas. Ele segue numa linha que é considerada uma antropologia do *crer* e da crença, mostrando a necessidade de um olhar sistemático sobre os processos que estão presentes em sua constituição.

Ele expressa que, mais além do entendimento dos objetos da crença, é fundamental reconhecer, de modo profundo, os mecanismos de sua constituição enquanto proposição, os recursos empregados para a sua enunciação, as ações práticas envolvidas, enfim, o conjunto de operações que cercam o movimento do fazer *crer*, originário de relações de credibilidade estabelecidas em determinados espaços. Somente uma aproximação ampliada ao processo dessa construção permitirá entender a complexidade, a elasticidade das questões que envolvem o seu reconhecimento, uma vez que muitos são os elementos que intervêm em sua constituição. Em síntese, a dificuldades de aproximação das diferentes denominações são uma realidade porque as mesmas surgiram por diferentes pensamentos e em diferentes momentos. Como se não bastasse, suas igrejas surgiram em momentos distintos, o que faz com que as mesmas, dentro de uma denominação em comum, tenham formas de *crer* diferenciadas.³⁹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A generalização da dimensão religiosa no Brasil é uma prática comum. Fala-se dos evangélicos sem considerar as diferenças entre estes grupos. É uma pena, porque a generalização não permite a visualização da vasta manifestação cultural presente em cada um dos diferentes grupos.

A denominação *evangelical* busca agrupar determinado grupo de igrejas que tem ligação histórica com a reforma na Inglaterra. Por mais que a premissa do termo buscasse abarcar denominações inteiras, percebe-se na pesquisa uma imensa dificuldade de se realizar este feito, até porque as principais igrejas que poderiam ser consideradas evangélicas, batistas e metodistas, tem em seus grupos igrejas que nem de longe praticam esta teologia.

O que se percebe de forma clara é que o *crer*, em suas múltiplas manifestações relacionadas aos contextos em que surge, que em certo sentido torna impossível o agrupamento de denominações, pode também servir como moderador para que diferentes igrejas, e não mais denominações, passem a aderir à esta teologia e trabalhar em conjunto em prol daqueles que necessitam desta ação. Os que creem de forma parecida podem se juntar e esta junção seria extremamente benéfica.

A falta de incentivo para ações conjuntas tem desestimulado esta realidade e não é por menos que a história aponta para indivíduos que, ao aderirem à esta teologia, fizeram diferença na sociedade em que estavam

³⁸ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Os desafios do Pacto de Lausanne para a igreja de hoje**. In.: KOHL, 2006, p. 23-24.

³⁹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 280-288.

inseridos. A própria Teologia da Missão Integral enfatiza a ação da pessoa e não do grupo. Ela o faz sem ignorar o fato de que o efeito é muito maior quando há a junção de pessoas no empreendimento, mas começa com a ação de cada um.

Os evangélicos podem muito na sociedade brasileira que carece de políticas públicas que se voltem para o pobre e necessitado. Neste aspecto não importa a placa posta na frente da igreja. Importa sim a forma de pensar sobre a importância que se dá ao indivíduo. Os que aderem esta teologia pensam algo interessante para os excluídos, por isso vale a pena lutar para que se juntem.

REFERÊNCIAS

- ALLAN. *The Evangelicals: An Illustrated History*. Grand Rapids: Baker Book House, 1989.
- BARRO, Jorge Henrique. (org.). *Uma igreja sem propósitos*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.
- BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- BOSCH, David. *Missão transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CALVANI, C. E. *O Movimento Evangélico: considerações históricas e teológicas*. 1993. *Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1993*.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 1997.
- CAVALCANTI, R. *As origens do evangelicalismo*. *Ultimato, Viçosa, jul. 1998*.
- CAVALCANTI, R. *Evangelicalismo, anglicanos e evangélicos*. *Ultimato, Viçosa, maio/jun. 2000*.
- CAVALCANTI. *“Os protestantes e os evangélicos; liberalismo, neofundamentalismo e evangelicalismo”*. *Ultimato, nov. 1993*.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – HISTÓRIA E SOCIEDADE, São Paulo, n.5, 2º sem. 2007.
- FRESTON. *Fé bíblica e crise brasileira*. *Ultimato, nov. 1993*.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Missão Integral: um convite à reflexão*, 20 jul. 2010. Disponível em: <<http://teologiaentreamigos.blogspot.com.br/2010/07/missao-integral-um-convite-reflexao.html>>. Acesso em: 03 mai. 2017.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos. *Missão integral transformadora*. Tradução de César Marques Lopes. Londrina: Descoberta, 2006.
- LONGUINI NETO, Luis. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.
- MARSDEN, George. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Wm. B. erdmans Publishing Co., 1991.
- MENDONÇA. *“Quem é evangélico no Brasil?”* *Contexto Pastoral, Debate nº 8, 1992*.
- PADILLA, René. *10 perguntas fundamentais sobre Missão Integral*, 28 ago. 2014. Disponível em <<http://www.ultimato.com.br/conteudo/10-perguntas-fundamentais-sobre-missao-integral>>. Acesso em: 09 fev. 2015.
- PADILLA, René. *O que é missão integral?* Trad. Wagner Guimarães. Viçosa: Ultimato, 2009.



QUIROZ (comp.). Teología en el camino: **documentos presentados em los ultimos veinte años por diferentes comunidades cristianas de America Latina, [198?].**

SANTOS, Luiz Fernando dos. Por uma igreja mundana. **Ultimato, 20 fev. 2013.** Disponível em <<http://www.ultimato.com.br/conteudo/por-uma-igreja-mundana#igreja+mundana>>. Acesso em: 11 fev. 2015.

SCHAEFFER, Francis A. Manifesto cristão. [S.l.]: **Refúgio, 1985.**

SHELLEY, Bruce L. História do cristianismo ao alcance de todos. Traduzido por Vivian Nunes do Amaral. **São Paulo: Shedd, 2005.**

STEER, R. Guarding the Holy Fire. **The Evangelicalism of John R. W. Stott, J. I. Packer, and Alister McGrath. Grand Rapids: Baker Book House, 1999.**

STOTT, J. R. W. Evangelical Truth. **A personal plea for unity. Leicester: Inter-Varsity Press, 1999.**

STOTT, J. R. W. Las controversias de Jesús. Trad. **Olivia de Hussey. Buenos Aires: Certeza, 1975.**

STOTT, John. John Stott comenta o Pacto de Lausanne. **Série Lausanne. São Paulo: ABU, 1983.**



ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIÊNCIA: UMA ANÁLISE DA FESTA HALLEL EM MARINGÁ-PR

Mariane Rosa Emerenciano da Silva¹

Resumo: O primeiro Hallel foi realizado na cidade de Franca-SP pela Renovação Carismática Católica (RCC) no ano de 1988, inspirado no *Rock'in Rio* (1985). A “festa” apresenta várias edições em locais distintos, como, Brasília-DF, Aparecida do Norte- SP, Florianópolis- SC, Campo Grande- MS, Paracatu- MG, Uberlândia- MG, João Pessoa- PB e Fortaleza- CE. Delimitou-se como objeto de análise o Hallel de Maringá (1995-2016) organizado pelo *Projeto Mais Vida* uma frente leiga da instituição Católica. Pensando no propósito de observar o Hallel enquanto “festa”, faremos uma discussão sobre o conceito “festa” a partir de Ruggiero Romano (1994). Por sua vez, a associação da festa ao cotidiano será feita por meio do trabalho de Norberto Luiz Guarinello (2001). Nesse sentido, ainda é possível realizar uma primeira análise a respeito dos estados alterados de consciência visualizados em tal ambiente religioso, a partir de Ioan m. Lewis (1977).

Palavra-Chave: Festa, Hallel de Maringá, cotidiano, catolicismo.

Altered states of consciousness: An analysis of the Hallel festival in Maringá-Pr

Abstract: The first Hallel was held in city of Franca-SP by the Catholic Charismatic Renewal (RCC) in 1988, inspired by *Rock'in Rio* (1985). The "Festival" presents several editions in different places, such as, Brasília-DF, Aparecida do Norte-SP, Florianópolis-SC, Campo Grande-MS, Paracatu- MG, Uberlândia-MG, João Pessoa- PB and Fortaleza-CE. The Hallel de Maringá (1995-2016) was organized as an object of analysis, organized by the *Projeto Mais Vida*, a lay front of the Catholic institution. Thinking about the purpose of observing Hallel as a "festival", we will discuss the concept of "festival" from Ruggiero Romano (1994). In turn, the association of the festivals with the daily life will be done through the work of Norberto Luiz Guarinello (2001). It is still possible to perform a first analysis regarding the altered states of consciousness visualized in such a religious environment, from Ioan m. Lewis (1977).

Keyword: Festival, Hallel de Maringá, Everyday life, Catholicism.

Cenário: O ritual

Este trabalho tenciona a fazer algumas reflexões sobre o “êxtase” religioso e seus estados de alteração da consciência e “festa”, no que consiste a análise do Hallel de Maringá (1995-2016). Ao observar o Hallel de Maringá é possível presenciar em seu encerramento o rito final do evento sendo ele a “Benção do Santíssimo”, seguimos com

¹ Graduanda em História pela Universidade Estadual de Maringá- UEM. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades- LERR/UEM. E-mail: marianer.emerenciano@gmail.com.

uma breve descrição do que se pode visualizar,²- O Bispo D. Anuar Battisti, no corredor principal do Palco Central, entra na procissão final com o Ostensório, isso ocorre por volta das dez horas da noite, como encerramento do evento (Imagem 1). Atrás dele segue algumas pessoas da organização do Hallel, assim como alguns seminaristas diocesanos com velas e incenso. Algumas pessoas se ajoelham, outras postam suas mãos para cima, algumas se abraçam, enquanto outras colocam suas mão no peito. No momento em que Jesus Eucarístico passa, indivíduos próximo aos corredores tentam toca-lo (Imagem 2), o ambiente segue com música. Algumas pessoas choram, e parecem fazer orações em voz baixa (Imagens 3), o Bispo se direciona ao palco e de lá profere as palavras que encerram o Evento- Antes desse rito, existe uma preparação espiritual, a banda que estava tocando começa por fazer uma pregação, induz ao contado com o próximo, pedem para que se abracem, para que se ajoelhem e que digam o quanto a pessoa que está próxima lhes são importantes. Grupos se abraçam, amigos. E é perceptível a sensibilidade que se atinge nesse momento, as pessoas em êxtase, choram, sorriem.

Imagem 1: Procissão Final- Benção do Santíssimo- Hallel Maringá 2015.



Fonte: Arquivo pessoal

² Desde do ano de 2014, observamos o Hallel de Maringá, e em todos os anos é encerrado com a Benção do Santíssimo. Deve-se considerar que a descrição leva em consideração a observação desses três anos de “pesquisa participante”

Imagem 2: Dom Anuar Battisti, encerra o Hallel- 2015.



Fonte: Arquivo pessoa

Imagem 3: Bênção Final- Hallel 2015.



Fonte: Arquivo Pessoal

Música, palavra e êxtase religioso

Na obra de Lewis (1977), é dimensionado os conceitos sobre êxtase, transe e possessão. A maioria dos exemplos utilizados pelo autor sugere as religiões e rituais não cristão, pontua que a maioria dos psiquiatras do ocidente atribui os estados alterados de consciência como um ato não-místico (LEWIS, 1977, p.45-46). O texto constantemente enfatiza o uso de substâncias que poderiam levar ao estado alterado, ou o uso da música e da dança para que se consiga atingir a elevação do consciente. No entanto, pensando na construção conceitual que Lewis (1977) propõe sobre transe, possessão e êxtase pouco nos é plausível para pensar o Hallel.

Ao pensar nos exemplos do autor, existe uma descrição de cada caso como uma manifestação muito intensa vista aos olhos, desmaios, choros e “histeria”, é claro que esse faz uma análise sobre algumas questões já expostas por outros autores sobre suas considerações em relação ao “transe”, ele discorre “Sejam quais forem os métodos empregados, nossa preocupação imediata é com a interpretação dada pelas diferentes culturas ao estado de transe” - E ainda pontua sobre a forte influência da visão cristã ao tema sendo- “uma das mais difundidas explicações da dissociação mental” (LEWIS, 1977, p.41).

O que concluímos, porém, é a grande relação pejorativa do conceito, a “possessão” vinculada a posse demoníaca de religiões que estariam às margens, e as análises de “êxtase” tenderam a serem pensadas por suposições etnocêntricas, levando a considerar tal prática como inferior.

O que nos leva muito mais a indagar algumas questões do que propriamente responde-las. Estar em um ambiente, como música, com a indução por meio palavras aos gestos, ou que levam a um momento de visível exteriorização de gestos, choro, risos. Esse desligamento realizado pelo próprio mundo exterior com conexão ao interior não seria uma forma de êxtase? Ao observar as imagens presentes nesses trabalho, podemos visualizar uma elevação espiritual, um contado com o “sagrado” que altera o estado do indivíduo que presencia o momento. Ou seja, ocorre esse estado de alteração.

Uma festa religiosa, permite essa experiência com o sagrado. O Hallel é um evento música Católico, e a palavra seja por meio da música ou pregação, permite momentos que vão a elevação da espiritualidade, tanto quanto momentos de distração e divertimento. Em 04 de dezembro ao aplicar um questionário³, várias pessoas tencionaram suas respostas mostrando que o Hallel era “*União*”, “*fé*”, “*Amizade*”, “*Alegria*”, “*momento de adoração*”, “*Aproximação com Deus*”, “*União dos jovens, para aproximar de Deus de forma mais descontraída*”, “*Nós trazer Louvores e Animações*”, “*Por ser parecido com um festival, atrai pessoas que não são da igreja, podendo convertê-las, o que é lindo*”, “*Trazer os jovens. Os jovens tem muita atração no mundo fora*”, “*Por ser um encontro de jovens. E conhecer um pouco mais sobre tudo*”, “*Organização do evento*”, “*Conduzir o jovem que está aqui. Aproxima as pessoas*”, “*Fogo do Espírito Santo*”, “*É uma forma de chama os jovens da Igreja Católica, uma forma bem atrativa*”. Um dos participantes ainda responde que o Hallel é sinônimo de: “*Festa. Acredito que é uma festa católica que reúne todo mundo. Não vê tristeza, as pessoas choram de felicidade*”.

³ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Repensando a pesquisa participante*, 2. Ed. São Paulo: editora brasiliense, 1985.

A dança, o teatro, a música, palestras são as principais atividades do Hallel, mas o foco central é Cristo. Apesar de se tratar de uma festa aberta a toda comunidade e religião a maioria dos participantes são católicos. O primeiro Hallel realizado no Brasil foi na cidade de Franca-SP em 1988, inspirado no Rock'in Rio (1985). Foi organizado pela Renovação Carismática Católica (RCC). No ano de 1995 a cidade de Maringá-PR é convidada a realizar sua primeira edição, organizada pelo Projeto Mais Vida um movimento leigo da Igreja Católica, desde então o Hallel acontece todos anos.

Quadro 1: Datas que o Hallel de Maringá .

Ano	Dia/Mês
1995	30 de jul.
1996	13 -14 de jul.
1997	20 de jul.
1998	05 de set.
1999	05 de set.
2000	03 de set.
2001	03 de set
2002	-----
2003	06-07 de set.
2004	04-05 de set.
2005	03-07 de set.
2006	02-03 de set
2007	10-11 de nov.
2008	08-09 de nov.
2009	07-08 de nov.
2010	13-14 de nov.
2011	05-06 de nov.
2012	03-04 de nov.
2013	09-10 de nov.
2014	08 e 09 de nov.
2015	07 e 08 de nov.
2016	03 e 04 de dez.

Fonte: Elaborado por meio de notícias do *O Diário do Norte do Paraná* e informações cedidas por meio de Cirlei Ganeo.

Não é apenas a essas duas cidades que realizam o Hallel, outras cidades como: Aparecida-SP, Araçongas-PR, Brasília-DF, Betim-MG, Londrina-PR, Paracatu-MG, Ribeirão Preto- SP, São José dos Campos-SP e São Carlos-SP, realizam suas edições. Assim, como é realizado em outros países, como, Betsuana – África, Chile – América, Colômbia – América, Estados Unidos – América, Gahna – África, México – América, Paraguai – América, Peru – América, Tanzania – África, Uganda – África. Na tese de Luis Centofante Alves (2016), ele entrevista a idealizadora do Hallel de Franca que diz o seguinte:

Todos os eventos Hallel – Som e Vida fora do Brasil tem, por obrigatório, o mesmo formato do original. Mantém o mesmo estilo. Claro que percebemos que há uma influência da própria cultura do país, que difere da nossa. Por exemplo, o Daniel Poli, argentino, estava no Hallel – Som e Vida de Santiago, Chile, e disse que não existe uma cultura no mundo igual à brasileira, um povo igual ao brasileiro. Vibrante, que dança, louva, canta e grita. Já o chileno é um povo muito religioso. Eles são muito bons, fervorosos, com muita fé, e tem suas características próprias. É a cultura deles. No Chile, já estão indo para a XII edição do evento Hallel. Mesmo aqui no Brasil há diferenças. Por exemplo: estive no Hallel de Fortaleza e lá o evento começa às 15h e vai até às 6h da manhã. Por quê? Porque é um calor louco, não tem condições de ter nada antes desse horário. Há também uma diferença cultural muito grande entre os países latinoamericanos e os europeus. Estamos agendados para ir a Portugal, Espanha e Inglaterra. Porém, ainda dependemos dos bispos de lá conversarem com os bispos daqui para autorizarem o evento, a missão. Na hora certa nós vamos. Quando estivemos na África, aproveitamos e capacitamos quatro países de uma vez só. Lá, não vimos o evento acontecer. Demos o curso e participamos apenas das missas e celebrações. Tudo na África é muito diferente, culturalmente falando. E ainda disse à nossa equipe que lá parece até que os africanos não precisam do Hallel, porque lá eles cantam e dançam muito. Por exemplo, cantam e dançam durante a missa inteira. Imagina só no Hallel – Som e Vida. Ninguém fica no lugar. Parece até que nós fomos ensinar uma coisa que eles já fazem há muito tempo e naturalmente. Por outro lado, ensinamos quais são as necessidades estruturais, os Módulos, como a Capela, o palco central, etc. Mas, a alegria do povo é marcante. Alegria eles têm de sobra. (TIA LOLITA apud ALVES, 2016, p.179).

O Hallel, nesse sentido, tem uma estrutura característica, que são os Módulos, a Capela e o Módulo Central, no mapa abaixo mostramos a como se configurou o último Hallel da cidade de Maringá.

Imagem 4: Mapa do Hallel de Maringá 2016.



Fonte: Arquivo pessoal.

O mapa da Imagem acima, é distribuído em um folheto entregue na entrada do Hallel de Maringá, contém os localização de cada Capela e Módulos, assim como as atividades e programações que acontecerão em cada um desses locais, informando os horários. O local de realização da “festa” é o Parque de Exposição Internacional Francisco Feio Ribeiro⁴.

⁴ A Sociedade Rural de Maringá, inscrita no CNPJ sob número 77.935.567 / 0001-84, doravante denominada no Estatuto apenas SRM, foi fundada em 17 de julho de 1.979, constituída por número ilimitado de associados, com sede no Parque Internacional de

Festa: um conceito ambíguo

O conceito “festa” traz consigo uma ampla discussão e ambiguidade. Na *Enciclopédia Einaudi*, edição Portuguesa de 1994, ao discorrer sobre “festa” Ruggiero Romano aborda a construção histórica do conceito, segundo Romano (2014), “festa” seria um conceito de múltiplos desdobramentos no pensamento intelectual, discutido por autores tal como, Voltaire, Rousseau, Freud, Michelet, Durkheim, Callois e Mauss.

Para Voltaire, festa seria uma manifestação que perpetua a miséria, pois só se conhecia o culto de embebedar-se no dia santo. Em contrapartida, Rousseau acredita que as festas tem uma racionalidade utilitária, “Fornecei como espetáculo os próprios espectadores, fazei-os tornarem-se actores eles mesmos, fazei que cada qual se veja e se ame a si mesmo nos outros, a fim de que todos tenham laços de amizade mais fortes”. E ainda acrescenta “as festas foram ‘o verdadeiro berço dos povos’, graças às festas primitivas, os povos tornaram-se mais dóceis uns com os outros, esforçando-se por se fazerem entender, aprenderam a explicar-se” (Apud ROMANO, 1994, p. 403).

Freud por sua vez, discorre que “festa” é essencialmente, “uma transgressão legítima das regras”. No entanto, esse tipo de conceituação, não abrangeria, por exemplo, cortejos, procissões, triunfos, etc, ou seja, “A teoria de Freud dá, pois, conta de uma única categoria de festa” (Apud ROMANO, 1994, p. 404). No que consiste categorizar festa apenas em uma via de mão única, a teoria de Girard, associa a festa ao sacrifício, acreditando que a festa seria fundada numa interpretação do jogo da violência, em que existe uma continuidade entre a crise sacrificial e sua resolução. Uma outra teoria, defendida por Michelet, verga a festa como uma produção espontânea, na história da revolução, a festa conseguida, é o sinal de revolução conseguida, segundo esse autor a revolução não pode se dar sem uma festa e vice versa. (Apud ROMANO, 1994).

Por último, tem-se a teoria de Durkheim, Mauss e seus alunos, no qual a festa seria um estado de efervescência, em que o grupo a si próprio se torna visível como o tal, criado por uma *densidade social*, estabelecendo relações e trocas entre os indivíduos. Caillois, aluno de Mauss, para refletir sobre o fenômeno festivos, esse recorre em termos de crenças e representações, e não invoca a questão de *densidade social* ou fenômeno psicológico de catarse. Tanto para Caillois quanto pra Durkheim, a comemoração festiva é eficaz porque é uma produção real, e não apenas simbólica, da gênese da ordem social. A festa deve ser definida como o *paroxismo da sociedade* que purifica e ao mesmo tempo renova (Apud ROMANO, 1994, p. 406).

Se por um lado temos autores que tentam perceber o que seria a festa, e categorizá-las como transgressoras, espontânea, etc. Mircea Eliade (2010) em *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, não encontra interesse na morfologia da festa, mas sim na estrutura do Tempo sagrado atualizado nas festas. Segundo Eliade (2010), uma festa desenrola-se sempre no tempo original, seria justamente a reintegração desse tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele antes e depois. O “homem religioso” crê que vive num outro tempo, que conseguiu reencontrar o tempo mítico (ELIADE, 2010, p.46-47). As festas religiosas, segundo o

autor, voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos. “Os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento” (ELIADE, 2010, p.49).

Em oposição a percepção fenomenológica de Eliade, Norberto Luiz Guarinello (2001) em *Festa, trabalho e cotidiano* pontua que o termo Festa é vago. Sabemos aparentemente, o que é uma festa e sentimo-nos capazes de definir se um determinado evento é, ou não, uma festa. No entanto, não é termo neutro, mas o centro de uma polêmica, sua definição mexe conosco, com nossos valores, com nossa visão de mundo. O autor ainda tece uma crítica em que a tentativa de cientistas sociais em diminuir a ambiguidade do conceito ainda carecem, igualmente, da abrangência e capacidade generalizante necessárias para transformar festa num conceito.

Quatro são as características básicas do percurso teórico que proponho: em primeiro lugar, recusar fazer uma fenomenologia da festa de modo não histórico, isto é, não encara-la como uma instituição passível de história e de evolução ao longo do tempo, como fazem os que veem uma linha contínua de decadência das sociedades tribais ao nossos dias; em terceiro lugar, abandonar, mesmo que temporariamente, a proposição de uma tipologia das festas, ignorando os casos particulares, a não ser crucial abordá-la como uma estrutura do cotidiano, ou, antes como parte da estrutura do cotidiano de todas as sociedades humanas, como um produto necessário desse cotidiano.

Segundo o autor a manifestação da “festa” deve ser vista “não como uma realidade oposta ao cotidiano mas integrada nele” (GUARINELLO, 2001, p.971). E nesse sentido observar o cotidiano não como uma forma particular da existência humana, mas como o tempo concreto de realização das relações sociais. Assim, o autor ainda nos leva a considerar que “festa” é uma ação coletiva que: Não são dádivas de Deus. Elas são laboriosamente e materialmente preparadas, custeadas, planejadas, montadas, segundo regras peculiares a uma e por atividades efetuadas no interior da própria vida cotidiana; envolve a participação de um coletivo; aparece como uma interrupção do tempo social, uma suspensão das atividades diárias; articula-se em torno de um objeto focal; é uma produção social que pode gerar vários produtos, tanto materiais como comunicativos ou, simplesmente, significativos, ou seja, produz uma determinada identidade, ou seja, “festa” é um trabalho social específico, coletivo, da sociedade sobre si.

Algumas das inquietações do autor faz parte da trajetória em que a pesquisa fora realizada principalmente ao pensar e perceber conceitualmente “festa” e pensar nas características do evento Hallel enquanto tal. De certa forma não nos limitamos as percepções de Freud, ou Voltaire, e possivelmente não podemos dizer o Hallel acontece dentro de um calendário cíclico como enfatiza Eliade (2010). O que devemos levar em consideração é que a “festa” não é algo estático, está sujeita as mudanças e é construída, produto de uma determinada sociedade no tempo e espaço. Realizada por um coletivo, que se identifica com o festividade, e com o objeto focal que é apresentado na festa. Requer um público, mesmo que seja pequeno. É material, com a necessidade de recursos financeiro, que requer códigos, regras e limitações.

Edilece Souza Couto (2015) no artigo *Festas Afro-Católicas em Salvador, Bahia, Brasil*, demonstra como a organização das “festas” religiosas estão vinculadas as “irmandades” ou “ordens” leigas, o que não se faz diferente do Hallel. O Hallel de Franca-SP começou a ser idealizado por um grupo de oração leigo da Igreja Católica a RCC, enquanto o Hallel de Maringá-PR é organizado pelo Projeto Mais Vida, outro movimento leigo da Igreja que direciona seus trabalhos aos acampamentos e retiros para jovens.

Considerações finais

O que podemos perceber é que existe uma dificuldade em tratar os conceitos, levando em consideração, principalmente que esses não são apenas palavras. São termos construídos, adaptados e mutáveis, mas que carregam um grande peso, nas pesquisas na área humana. O “êxtase” pensado por Lewis, por exemplo, que leva em consideração principalmente a alteração realizada por meio de substâncias, no qual no permeia o Hallel. No entanto, é visível que por meio da palavra, da música, palestras a indução a um êxtase no qual acontece por meio de uma emanção coletiva, mas de forma individual.

Nesse sentido, o conceito “festa” é outro que traz um ambiguidade, é pensado e considerada de forma múltipla nos mais variados tempos e espaços. Algumas características do Hallel de Maringá pode ser percebido enquanto tal, principalmente quando percebemos a realização de festas religiosas no Brasil, como, por exemplo, ser organizada por uma frente leiga. Entretanto, essa não segue com data fixa, não faz parte de um calendário cíclico.

Mas quando pensamos no que Guarinello expõe, podemos considerar o quanto todo o evento é preparado com o sentido de “Festa”, o Hallel possui um formato que os participantes se sintam num ambiente de troca de experiências, de sociabilidade. As pessoas encontram sentido, no que está sendo proposto. E apesar da música, ela é apenas um instrumento utilizado para se atingir o contato com o objetivo focal que é Cristo. Como um dos participantes menciona “Festa. Acredito que é uma festa católica que reúne todo mundo. Não vê tristeza, as pessoas choram de felicidade”. O que nos leva a concluir que a manifestação de determinados conceitos mudam. Seja através do tempo ou do espaço em que se expõe, pois estamos a falar sobre formas de identificação social e cultural.

Referências

- ALVES, André Luis Centofante. *A gestão social na atividade educacional religiosa: o caso da Hallel Escola no Brasil*. 2016. 200 f. Tese (Doutorado em Serviço Social). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca. 2016.
- COUTO, Edilece Souza. Festas Afro-Católicas em Salvador, Bahia, Brasil. *Revista del CESLA*, pp.117-142, 201, nov.18 2015
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris. Orgs. *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo : Hucitec : EDUSP : FAPESP : Imprensa Oficial do Estado , 2001.
- LEWIS. Ioan M. *Êxtase Religioso: Êxtase religioso: um estudo antropológico da posseção por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- ROMANO, Ruggiero. Festa. In: GIL, Fernando, Coord. *Enciclopédia 30.Religião- Rito Einaudi*. Edição Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. p. 402-414.

Fonte impressa: *O Diário do Norte do Paraná*.



CRENÇAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS: UMA ANÁLISE DE *CARRIE, A ESTRANHA* (1976)

Fernanda da Silveira¹

Coautora: Rafaela Arienti Barbieri²

Orientadora: Prof^a Dr^a Solange Ramos de Andrade³

Resumo: O presente trabalho tenciona analisar as crenças e práticas religiosas presentes em *Carrie, A Estranha* (1976), primeira adaptação cinematográfica do romance homônimo de Stephen King (2001) que ganhou luz às telas pelas mãos de Brian de Palma. A obra traz a adolescente Carrie White (Sissy Spacek), que vive com sua mãe Margaret White (Piper Laurie), uma religiosa que impõe à filha uma sucessão de hábitos rigorosos a serem seguidos. Carrie tem seus poderes paranormais incitados a partir de sua menarca, no momento em que é alvo de perversidades oriundas de outras adolescentes do colégio. A partir desta fonte, tal análise caminhará pelo viés da História das Religiões e Religiosidades a fim de compreender o conflito entre as crenças da mãe, que atribui aos poderes de Carrie um caráter negativo, enquanto que esta última acredita que seus poderes possam ser explicados cientificamente. Para tanto, utilizar-se-á como aporte teórico os autores Michel de Certeau (2006), Mircea Eliade (1992), Ioan M. Lewis (1977) e Carlo Prandi (1997). Dado que tal produção possa ser entendida enquanto documento histórico, o campo metodológico compreenderá uma discussão proposta por Marcel Martin (2005) e Jean Claude Carrière (2006), autores que auxiliam igualmente a pensar como o cinema representa tais crenças e manifestações das habilidades da personagem Carrie.

Palavras-chave: História, religiões, cinema, crenças, práticas

Beliefs and religious practices: An analysis on *Carrie* (1976)

Abstract: The present work intends to analyse the beliefs and the religious practices on *Carrie* (1976), first cinematographical adaptation of the homonymous romance by Stephen King (2001) that came to light on the screen by the hands of Brian de Palma. The movie is about teenager Carrie White (Sissy Spacek), who lives with her mom Margaret White (Piper Laurie), a religious woman who imposes a succession of strict habits to be followed by her daughter. Carrie has her paranormal powers incited by her menarche, in the moment that she becomes target of the perversities of other school students. From that source, such analysis will follow the bias and perspective of the History of the Religion and Religiosities in order to comprehend the conclift between the beliefs of the mother, that attribute to Carrie's powers a negative character, while the latter believes that her powers can be explained cientifically. Therefore, will be used as theoretical basis the authors Michel de Certeau (2006), Mircea Eliade (1992), Ioan M. Lewis (1977) and Carlo Prandi (1997). Given that such production can be understood as a historical document, the methodological field will comprehend the discussion proposed by Marcel Martin (2005) and Jean

¹ Graduanda do Curso de História pela Universidade Estadual de Maringá – PR. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR– UEM). Bolsista em iniciação científica pela CNPq. E-mail: fernanda.silveira014@gmail.com

² Mestranda pelo departamento de pós-graduação em História pela Universidade Estadual de Maringá. Graduada em História pela Universidade Estadual de Maringá. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR). Bolsista pela CAPES. e-mail: rafaelaariantibarbieri@hotmail.com

³ Doutorado em História. Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá – PR. Coordenadora Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH. Bolsista de Produtividade em Pesquisa da Fundação Araucária – PR. E-mail: sramosdeandrade@gmail.com

Claude Carrière (2006), authors who equally help to think how the movies represents such beliefs and the manifestations of Carrie's abilities.

Key-words: History, religions, cinema, beliefs, practices.

Introdução

Carrie, A Estranha é o primeiro livro de Stephen King (2001)⁴ que foi adaptado para o cinema em 1976 pelas mãos do diretor Brian de Palma⁵ e do roteirista Lawrence D. Cohen. A história de Carrie White (Sissy Spacek) engendra-se em um ambiente escolar, cujo maior objetivo entre as adolescentes é ser convidada para o baile de formatura.

A construção da personagem é envolta por duas esferas: o colégio, onde acaba sendo alvo de comentários maldosos advindos de outras garotas; e sua casa, onde mora com a mãe Margaret White (Piper Laurie), uma religiosa que partindo dos preceitos de sua fé, exige da filha o cumprimento de hábitos rigorosos. No entanto, Carrie é dotada de poderes paranormais que são estimulados após uma das manifestações da puberdade feminina, a menarca, e desencadeados também mediante o sentimento de humilhação sofrido pela adolescente neste momento, quando as colegas lançam à ela uma sucessão de comentários perversos.

Partindo desta fonte, o presente trabalho objetiva analisar as crenças e práticas da personagem Margaret White, que confere aos poderes da filha um caráter negativo. No que toca à personagem Carrie White, propõe-se apresentar a justificativa que esta atribui a seus poderes paranormais, disposta em uma sequência lógica determinada pelo diretor Brian de Palma.

Em função deste conflito de crenças característico das personagens – as premissas religiosas e a suposta ciência – o conteúdo principal que perpassa as páginas seguintes deste estudo vincula-se essencialmente à História das Religiões e Religiosidades no que diz respeito a construção da personagem Margaret White, bem como suas crenças e práticas religiosas, a qual articula-se, não respectivamente, algumas considerações elencadas por Ioan M. Lewis (1977), Mircea Eliade (1992), Carlo Prandi (1997) e Michel de Certeau (2006).

Contudo, tratando-se especificamente de uma fonte que deu origem a uma nova linguagem, a cinematográfica, algumas cenas foram selecionadas com o intuito de tornar este estudo mais compreensível, uma vez que partiu-se desde o princípio, de uma das interpretações que este filme possibilitou-nos a fazer, e que será encontrada ao longo desta leitura.

Um olhar cinematográfico sobre Margaret e Carrie White

Antes de direcionar a análise e articulá-la ao campo de estudo das Religiões e Religiosidades, faz-se necessário um breve diálogo entre o cinema e a história, tal como intentou Eduardo Morettin (2003), a intenção não consiste em apresentar essa questão pensada no decorrer dos anos, mas sim em sistematizar, ainda que

⁴ KING, Stephen. *Carrie, A estranha*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001

⁵ Brian de Palma também é conhecido por outros trabalhos, como *Vestida para Matar* (1980), *Scarface* (1983) e *Os intocáveis* (1987).

suscintamente - uma vez que este não é o objetivo central deste trabalho – o cinema como testemunho de seu próprio tempo, ou seja, produtor de uma realidade que abarca as estruturas da sociedade (MORETTIN, 2003, p. 13-14).

“Cada estágio na vida do cinema impôs sua própria moda à era histórica que retratava. Essas modas vêm e vão rapidamente” (CARRIÈRE, 2006, p. 116), escreveu o roteirista Jean-Claude Carrière (2006), de modo a enfatizar a ameaça que paira sobre o cinema desde seus primórdios: seu desaparecimento. No entanto, não nos cabe aqui o papel de apresentar as silenciosas previsões em preto e branco propostas pelo cinema em 1920, nem de considerar a imaginação dos cineastas ao criarem mundos futurísticos, esses assuntos valem um outro trabalho.

O que se propõe a pensar é que o cinema possui sua própria linguagem, ou seja, além de funcionar como testemunho de seu próprio período, também pode ser visto como um instrumento capaz de conduzir uma narrativa e veicular ideias (MARTIN, 2005, p. 22). Conforme Marcel Martin (2005), o cinema se distingue dos outros meios de expressão culturais por conta de seu poder advindo da reprodução fotográfica da realidade, operando com a imagem dos objetos e não com o objeto em si (MARTIN, 2005, p. 24). Dessa forma, compreende-se que essa linguagem cinematográfica, bem como o conceito de *representação* articulado pelo historiador francês Roger Chartier (2002), inferem uma presença ao mesmo tempo que atestam uma ausência.

Martin (2005) pressupõe que um dos elementos dessa linguagem é a imagem, que além de funcionar como matéria-prima fílmica, funciona também como uma realidade complexa, marcada por uma ambivalência que o autor elucida da seguinte maneira:

É o produto da actividade automática de um aparelho técnico capaz de reproduzir exacta e objectivamente a realidade que lhe é apresentada, mas ao mesmo tempo esta actividade é dirigida no sentido preciso desejado pelo realizador. (MARTIN, 2005, p. 27)

Em função de sua natureza de reprodução objetiva do real, a imagem comporta duas características fundamentais, sendo elas o realismo instintivo, que decorre da *representação unívoca* da imagem fílmica; e o fato de situar-se sempre no presente, na qualidade de fragmento da realidade (MARTIN, 2005, p. 29).

Destarte, Carrière (2006) preconiza que por trás dessa representação de atitudes e fatos da vida cotidiana, o cinema também é capaz de distorcer ideias e emoções que incitam os espectadores a criarem paralogismos – e isto se deve ao seu poder irresistível de convencimento. Todavia, esse poder provém da imagem, posto que o filme, para o autor, é exatamente uma junção de imagens fotográficas em movimento (CARRIÈRE, 2006).

Tendo em vista tais considerações acerca do cinema visto como produtor de uma realidade e produto da intencionalidade do diretor, é que a adaptação cinematográfica em questão – *Carrie, A Estranha* (1976) – será compreendida. No entanto, cabe ressaltar que o objetivo desta análise não tenciona descrever os elementos contextuais presentes na obra, mas sim em identificar como realizou-se a construção das personagens Carrie White e Margaret White, uma vez que o filme é fruto de uma equipe de produção, e, para além disso, está submetido à uma

sequência lógica de enquadramentos, diálogos, cenários, figurino, iluminação e efeitos sonoros⁶ que inferem a intenção do diretor.

A melhor maneira de conduzir tal proposta dá-se por meio da afirmação de Brian de Palma em um documentário biográfico realizado pelos diretores Noah Baumbach e Jack Paltrow (2015)⁷, quando ele diz: “A coisa sobre os filmes é que você diz ao público para onde olhar”⁸ (DE PALMA, 17min45s, 2015). Desse modo, compreende-se que a construção das personagens Margaret e Carrie também conflui-se com o intento de de Palma (1976), que utiliza-se de uma gama de elementos cinematográficos para a criação da atmosfera que permeia a vida da adolescente e da figura materna, além de apresentar também referências contextuais, uma vez que a produção da obra fílmica diz respeito à um espaço geográfico e temporal.

Em vista desses aspectos, duas cenas do filme foram escolhidas com o intuito de apresentar as personagens, bem como as premissas e particularidades elencadas pelo diretor responsável pela obra cinematográfica em questão, permitindo, assim, pensar o conflito entre as crenças acerca dos poderes de Carrie.

Cena I

Enquanto as demais colegas da sala de Carrie estão fazendo uma sequência de exercícios físicos como detenção por terem humilhado a garota no instante em que esta horrorizava-se com o sangue de sua menarca em mãos, Carrie é filmada na biblioteca, folheando uma série de documentos subdivididos em categorias, detendo sua atenção na categoria intitulada *Milagres*, onde consegue-se destacar alguns títulos de relevância, como *Poderes Ocultos da Mente* e *A Ciência Secreta por trás dos Milagres* (CARRIE, 1976).

Seguindo o mesmo recurso cinematográfico, as cenas alternam-se novamente mostrando as meninas na detenção realizando os exercícios anunciados pela fala ritmada da professora Collins, enquanto Carrie continua na biblioteca, agora com o livro *A Ciência Secreta por trás dos Milagres* em mãos, folheando as páginas até encontrar a definição do termo *Telecinesia*. A câmera acompanha⁹ o dedo da garota que desliza entre as palavras procurando a definição do termo, sendo esta: “Telecinesia: considerada a habilidade de mover ou causar mudanças a objetos com a força da mente.” Ela sai de cena com o livro em mãos (CARRIE, 29min, 1976).

Esta cena brevemente apresentada direciona a justificativa que Carrie atribui para seus poderes, ou seja, a legitimação da suposta ciência que ela encontrou por meio dos livros. Ao longo do filme ela é mostrada outra vez no mesmo corredor da biblioteca, o que transmite ao espectador a ideia de que outros livros sobre o mesmo assunto também detiveram a atenção da garota, uma vez que ela também os possuía em mãos.

Cena II

⁶ Elementos materiais que caracterizam a criação da imagem e do universo fílmico. Ver: MARTIN, 2005.

⁷ De Palma. Direção: Jack Paltrow e Noah Baumbach. USA: Empire Ward Pictures 2015.

⁸ [Tradução nossa] “The thing about movies is that you're telling the audience what to look at”. Ver: DE PALMA, 2015, 17min45s).

Já a construção de Margaret White está compreendida por uma esfera religiosa. Apresentada muitas vezes trajando vestes escuras e compridas, proferindo palavras bíblicas e justificando-se a partir dos preceitos de sua fé, a personagem estabelece uma relação severa e uma série de hábitos rígidos a serem seguidos pela filha, os quais custariam páginas de descrição se fossem exemplificados. No entanto, ao tratar especificamente dos poderes paranormais de Carrie, a mãe atribui à elas um caráter negativo, podendo ser observado ao longo do filme.

A título de exemplo, a cena escolhida apresenta as duas personagens juntas à mesa de jantar, cada uma em uma extremidade. A iluminação do ambiente é muito vaga, sendo proveniente apenas de velas que se espalham pelo cômodo, ao passo que os efeitos sonoros se compõem do barulho da chuva forte fora da casa. Depois de iniciado o diálogo entre elas, a garota diz que gostaria de interagir melhor com as pessoas, Margaret então manifesta a sua falta de compreensão em relação à conversa, e Carrie prossegue enfatizando que fora convidada para o baile de formatura (CARRIE, 1976).

Após atentar-se ao assunto, Margaret pergunta de forma surpresa “Baile?” (CARRIE, 45min43s, 1976), e neste instante o trovão da tempestade ilumina seu rosto; e Carrie segue falando à respeito da festividade, dizendo que todos os alunos estarão presentes. Após a filha terminar sua frase, Margaret, visivelmente irritada, pega a xícara que está a sua frente e joga o líquido no rosto da garota – imediatamente as duas velas que estavam ao centro da mesa são apagadas, e a iluminação da cena diminui (CARRIE, 1976).

O diálogo passa então a tomar outro rumo, até que Margaret levanta-se e começa a andar em direção à Carrie, batendo as mãos e proferindo as palavras “Rapazes! Rapazes”, em um tom sarcástico e perturbador, enquanto a filha cobre os ouvidos com as mãos. Neste instante, a trilha sonora que já apresentava-se em um tom agonizante, intensifica-se, e a mãe segura a filha agressivamente, ao passo que esta começa a suplicar-lhe que pare. Após Margaret dizer que Carrie não irá ao baile, a garota contesta afirmando que já aceitara o convite. À medida que a repreensão da mãe continua, a garota passa a se impor de maneira mais firme, até que a Sra. White ameaça que ambas irão embora da cidade se a filha permanecer com essa ideia (CARRIE, 1976).

Enquanto Margaret caminha em direção as portas e janelas, com o intuito de conter a chuva que adentra a casa, a filha corre no mesmo sentido, e pegando uma das mãos da mãe, suplica-lhe para que continuem a conversa. Ao se desvencilhar de Carrie e continuar caminhando em direção a janela, a câmera foca no rosto da adolescente, que está claramente abalada com a situação, e grita para que a mãe sente e converse com ela. É neste minuto que todas as janelas da casa que estavam abertas, passam a se fechar rapidamente, causando muito barulho e colocando Margaret em um estado de temor perceptível em relação à filha (CARRIE, 1976).

Após um breve silêncio que se alastra pela cena, fazendo com que a trilha sonora se interrompa juntamente com o som dos relâmpagos, Carrie afirma que irá ao baile e que as coisas começarão a mudar. Margaret, que encontra-se no canto da cozinha, evidentemente assustada, passa a dizer: “Bruxa! É o poder de Satã”, (CARRIE, 47min30s, 1976) ao que a filha responde não ter nada em relação à Satã: “Sou eu! Eu. Quando me concentro bastante consigo mover coisas” (CARRIE, 47min36s, 1976).

⁹ Função descritiva do movimento da câmera, capaz de direcionar a atenção do espectador quando apresenta o objeto enquadrado. VER: (MARTIN, 2005, p. 56).

A mãe continua dizendo sobre a esperteza de Satã: “Pobre criança. Não sabe que ele não a deixa perceber que opera através de você?” (CARRIE, 47min58s, 1976) e pede à filha que renuncie esse poder, comparando-a ao pai: “Ele entrou em seu pai e o levou embora” (CARRIE, 48min04s, 1976); ao passo que Carrie prossegue dizendo que leu à respeito, e que não é a única, outras pessoas são como ela. Margaret persiste em seu discurso, enfatizando que o pai da garota também fora tentado pelo demônio, e que ela precisa desistir desse poder (CARRIE, 1976).

A conversa caminha para o desfecho quando Carrie continua argumentando às falas de sua mãe, afirmando que o pai fugira com outra mulher e que não adiantava mais Margaret insistir em não deixá-la ir ao baile: “Eu vou, mamãe. Não pode me impedir. Não quero mais falar disso” (CARRIE, 48min25s, 1976). A cena então termina com o rosto de Carrie enquadrado.

Convém aludir que a iluminação da casa das White, em contraposição aos demais ambientes apresentados no filme, adota tons mais escuros. Essa disposição de luzes, segundo Carrière (2006), é uma característica predominante nos filmes de horror utilizada recorrentemente pelos cineastas que compõem esse gênero cinematográfico. Além disso, é igualmente necessário mencionar que uma pluralidade de objetos religiosos são identificados no cenário da casa, bem como as Bíblias espalhadas e as representações de Jesus Cristo e Virgem Maria – esses elementos também possibilitam pensar a esfera religiosa na qual busca-se compreender a personagem Margaret White.

Modalidades de Ser e Crer

Uma vez que tem-se por finalidade, como já fora dito, articular o presente trabalho ao campo da História das Religiões e Religiosidades, algumas considerações fazem-se necessárias para que o diálogo sob este viés apresente fundamento. Desse modo, ao pensar na personagem Margaret White, o espectador defronta-se com seu modo de ser no mundo, bem como sua relação com a filha Carrie White e suas práticas religiosas.

Posto isso, partindo dos estudos propostos por Mircea Eliade (1992), consegue-se compreender a figura materna bem como o autor caracteriza a experiência religiosa do *homo religiosus*, ou seja, um modo de ser em um mundo carregado de valores religiosos, cuja vida adquire uma situação existencial por meio das experiências vividas. (ELIADE, 1992, p. 136). Para o religioso, a vida corresponde à uma existência aberta exatamente por não limitar-se ao modo de ser do homem. Em outras palavras, a vida do religioso apresenta uma estrutura que transcende o mundano, que o autor busca caracterizar da seguinte maneira:

Uma existência “aberta” para o Mundo não é uma existência inconsciente, enterrada na Natureza. A “abertura” para o Mundo permite ao homem religioso conhecer-se conhecendo o Mundo – e esse conhecimento é precioso para ele porque é um conhecimento religioso, refere-se ao Ser. (ELIADE, 1992, p. 137)

Para além dessa existência, o homem religioso esforça-se ao máximo para manter-se em um universo sagrado, ou viver o mais próximo do sagrado ou dos objetos consagrados (ELIADE, 1992, p. 19).

Embora tais reflexões busquem compreender a perspectiva dos homens arcaicos, ainda é possível inferir que a personagem Margaret White também pode assumir essa modalidade de ser no mundo na atmosfera em que é apresentada, tendo-se como parâmetro outros personagens do filme que apresentam-se em contraposição aos seus preceitos religiosos, tal como o *a religioso* – cujas experiências vitais aparecem dessacralizadas (ELIADE, 1992).

Mediante exposição da modalidade de *ser* assumida pela personagem, nos cabe agora apresentar o cenário que compreende a modalidade de *crer*, tal como fora mencionado no título deste tópico. Por ora, uma visão basta: referindo-se a *crença*, Carlo Prandi (1997) propõe um panorama acerca das definições desse conceito. Ao traçar um paralelo entre fé e crença, expõe que as distinções terminológicas desses conceitos estão presentes em diferentes línguas, seja na língua portuguesa, italiana, alemã – e, para além dessa distinção, afirma também que:

O problema da dualidade fé-crença [...] constitui um facto interno das Igrejas e responde geralmente a exigências de natureza apologética, no sentido da definição de uma identidade e de um modelo <<oficial>> de autodemarcação que as Igrejas perseguiram historicamente. (PRANDI, 1997, p. 230)

Nesse sentido, Michel de Certeau (1982) dialoga com Prandi (1997) no que diz respeito à distância entre crenças e doutrinas, ou entre experiências e instituições. Certeau (1982) versa acerca das práticas religiosas enquanto instrumento de diferenciação religiosa, isto é, nelas se encontram seus elementos de diferenciação em relação às demais instâncias sociais, sendo elas religiosas ou não (CERTÉAU, 1982, p. 166).

Em outro de seus tratados, Certeau (2006) apresenta a nova fisionomia que caracteriza a vida religiosa, capaz de provocar o fascínio e o assombro. Para o autor, esta não necessita receber sua justificação a partir de uma doutrina – aqui novamente ele apresenta a ideia do deslocamento institucional – o que a define, por sua vez, é o ato de *crer*, que está intrínseco ao religioso (CERTÉAU, 2006, p. 27).

Sendo o gesto e o lugar os dois elementos que complementam a vida religiosa (CERTÉAU, 2006), pode-se inferir que em relação à este segundo, a residência das White apresenta-se na condição de um microcosmos, isto é, compreende uma situação existencial que se assumiu e desempenha um papel considerável em rituais, assim como propõe Eliade (ELIADE, 1992, p. 146), visto que no filme a casa adquire uma função importante, pois é nela que Margaret dispõe seus objetos consagrados e realiza suas práticas religiosas, o que permite pensar também o deslocamento institucional que Certeau (1982) sugere.

Em vista disso, Andrade (2013) caracteriza a religiosidade enquanto exercício de uma prática estratégica, que determina a capacidade do homem de vivenciar o sagrado em suas diversas modalidades, de modo a tornar os espaços “pontos em que a ritualização pode ser exercida e praticada” (ANDRADE, 2013, p. 21).

Partindo dessa atmosfera religiosa que permeia a vida da figura materna, pode-se compreender que a atribuição negativa que a personagem adota em relação aos poderes da filha, provém de suas crenças e práticas, bem como seu comportamento religioso. O que pretende-se inferir, em essência, é o caráter sagrado que Margaret assimila aos poderes paranormais de Carrie – paranormais pois no universo fílmico que Brian de Palma apresentou as personagens, a garota guia-se pelo conhecimento livresco, legitimado por uma suposta ciência que define o poder

como *telecinesia*. Este caráter sagrado, no entanto, refere-se a situação que Carrie adquire para mãe: mediadora do poder de Satã.

Dessa maneira, consegue-se traçar um paralelo que vai de encontro ao silogismo resultante das teorias elencadas por Ioan M Lewis (1977) e Mircea Eliade (2002), que dizem respeito ao xamanismo. Ainda que a mãe não refira-se a filha como xamã, e que de certo modo as qualidades que constituem o xamanismo não sejam abarcadas em sua totalidade, pode-se presumir que em um dos elementos que o estruturam, condiz com a fala de Margaret – ao menos em sua essência.

De acordo com Mircea Eliade (2002), a vocação xamânica, assim como qualquer outra vocação religiosa, manifesta-se em um momento de crise e refere-se a relação do xamã com espíritos, em outras palavras, são conferidos à eles o caráter de mediar o sagrado no mundo profano (ELIADE, 2002, p. 17).

Eliade (2002) pressupõe a existência de uma diferença entre a iniciação xamânica *celeste* e a “*infernal*” (ELIADE, 2002, p. 50), que orientam-se de maneiras diferentes devido as inúmeras concepções religiosas. Dentre essas concepções, Lewis (1977) atenta-se para o aspecto negativo que os espíritos envolvidos apresentam, em particular para aqueles que acreditam neles, mas em contrapartida adoram outros deuses (LEWIS, 1977, p. 85).

Segundo Lewis (1977), a crença, o rito e a experiência espiritual constituem os três pilares da religião. Essas experiências inebriantes – que compreendem um dos significados do transe, ao serem reconhecidas por outros, funcionam como um canal de comunicação entre o homem e o sobrenatural (LEWIS, 1977, p. 18).

É por essa perspectiva que o caráter negativo assimilado por Margaret ao presenciar a experiência da filha foi compreendido, ou melhor dizendo, partindo dos preceitos de sua fé apresentados ao longo do filme, ela encarou a filha enquanto mediadora de um poder sobrenatural, como é possível observar em uma de suas falas já citada anteriormente: “Pobre criança. Não sabe que ele não a deixa perceber que opera através de você?” (CARRIE, 47min58s, 1976).

A manifestação desta força maligna e dotada de esperteza, a qual Margaret denomina *Satã*, – cujas interpretações merecem um outro estudo – pode ser entendida da mesma maneira que Ioan Lewis (1977) propôs “[...] espíritos malignos e patogênicos são tidos como extremamente capciosos e caprichosos. Eles atacam sem quê, nem porquê ou pelo menos sem nenhuma razão substancial que se refira à conduta social” (LEWIS, 1977, p. 85).

Nesse sentido, o que se propôs a delimitar foram os pormenores presentes nas falas de Margaret que atribuem à filha a capacidade de mediar o poder de uma força sobrenatural, ainda que negativa, sagrada – pois diz respeito a uma manifestação que comporta outra realidade, que não a *natural* (ELIADE, 1999).

Partindo da confluência de todas essas reflexões é que a personagem Margaret White foi pensada, visto que em todas as cenas que o diretor Brian de Palma a apresentou, elementos que aludem a sua vida religiosa foram enquadrados também, denotando o caráter religioso intrínseco da figura materna.

Algumas considerações

Primeiramente convém mencionar que este trabalho é fruto de uma pesquisa maior iniciada há pouco tempo, onde tem-se por objetivo a análise da representação do feminino por meio da adaptação cinematográfica *Carrie, a Estranha* (1976). À vista disso, este artigo foi elaborado com a finalidade de propor algumas considerações acerca do conflito entre as crenças das duas personagens mencionadas – Margaret White e Carrie White –, que partem de premissas diferentes para construir as justificativas acerca das habilidades manifestadas na garota.

Optou-se, no entanto, por pensar essa questão articulando-a ao campo da História das Religiões e Religiosidades, de modo a apresentar uma discussão que melhor compreendeu a personagem Margaret White – visto que esta insere-se em um ambiente religioso e realiza determinadas práticas que inferem sua vida religiosa, sendo este, portanto, o direcionamento de suas argumentações acerca dos poderes irrompidos em Carrie. Para tanto, utilizou-se como base teórica para a composição desse pensamento os autores Mircea Eliade (1992; 2002), Michel de Certeau (1982; 2006), Carlo Prandi (1997) e Ioan M. Lewis (1977) – que auxiliaram, de maneira geral, a elucidar alguns conceitos e apontar alguns elementos que podem ser pensados na personagem.

Já no que diz respeito a análise da personagem Carrie e sua justificativa sobre seus poderes, não pretendeu-se, tal como a de Margaret, realizar uma discussão que abarcasse estudos, neste caso, de caráter científico. Ao contrário disso, a justificativa da personagem fora apresentada de acordo com uma das interpretações que pode-se fazer sobre a obra cinematográfica em questão, que por sua vez, infere a intenção do diretor.

Nesse sentido, duas cenas foram escolhidas e apresentadas. Em uma delas, o espectador já consegue identificar o direcionamento que a garota atribuiu para seus poderes, ou seja, a legitimação de uma suposta ciência proporcionada pelo conhecimento livresco; a descrição da segunda cena se deu pelo fato de apresentar um diálogo coeso e direto entre as duas personagens, capaz de proporcionar ao mesmo espectador a interpretação que constitui grande parte desde trabalho: o conflito entre as crenças.

Destarte, o cinema fora pensado na qualidade de produtor de uma realidade – funcionando como um fragmento desta, e também como produto da intencionalidade do diretor, que ao produzir essa obra fílmica, utilizou-se de recursos cinematográficos que dizem respeito à uma determinada linguagem, a cinematográfica. Para melhor compreensão dessa linguagem, dois autores foram escolhidos, o roteirista e diretor francês Jean-Claude Carrière (2006); e o também francês, crítico e historiador do cinema, Marcel Martin (2005).

Em suma, esses foram os pilares que sistematizaram a discussão que perpassou essas páginas. No entanto, vale ressaltar que todas essas considerações propostas ao longo deste trabalho não limitam a possibilidade destes estudos dentro desta, ou de outras áreas do conhecimento. Propôs-se aqui, apresentar apenas um dos direcionamentos que o cinema, na qualidade de objeto da Nova História, permitiu realizar.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Solange Ramos. História das religiões e das religiosidades: uma breve introdução. In: Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão (org). *(Re)conhecendo o Sagrado: reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades*. Fonte Editorial: São Paulo, p. 9-28, 2013.

CARRIE (Carrie, A estranha). Direção de Brian de Palma e roteiro de Lawrence D. Cowen. USA: Metro-Goldwyn-Mayer Inc., 1976.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Algés: DIFEL, 2002.

CARRIÈRE, Jean-Claude. *A linguagem secreta do cinema*. Trad. Fernando Albagli e Benjamin Albagli. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. *La debilidade de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006

DE PALMA. Direção: Jack Paltrow e Noah Baumbach. USA: Empire Ward Pictures, 2015.

DRESSED TO KILL (Vestida para matar). Direção e Roteiro: Brian de Palma. USA: Filmways Pictures, 1980.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisé e Ivone Castilho-Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KING, Stephen. *Carrie, A estranha*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

MARTIN, Marcel. *A linguagem cinematográfica*. Trad. Lauro António e Maria Eduarda Colares. Lisboa, 2005.

MORETTIN, Eduardo Victorio. O cinema como fonte histórica na obra de Marc Ferro. *História: Questões & Debates*. Editora UFPR: Curitiba, n. 38, p. 11-42, 2003.

PRANDI, Carlo. Crenças. In: ROMANO R. (dir) *Enciclopédia Einaudi: vida/morte – tradições – gerações*. v. 36. Lisboa: Einaudi; Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1997. p. 229-256.

SCARFACE (Scarface). Direção de Brian de Palma e roteiro de Oliver Stone. USA: Universal Pictures, 1983.

THE UNTOUCHABLES (Os intocáveis). Direção de Brian de Palma e roteiro de David Mamet. USA: Paramount Pictures Presentes, 1987.



ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIÊNCIA: UMA ANÁLISE A PARTIR DE *O BEBÊ DE ROSEMARY* (1968)

Rafaela Arienti Barbieri¹
Solange Ramos de Andrade (orientadora)²

Resumo: Compreendendo enquanto documento histórico a produção cinematográfica *O bebê de Rosemary*, lançado em 1968 sob a direção de Roman Polanski, a presente comunicação visa problematizar os estados alterados de consciência visualizados na narrativa em questão, na qual Rosemary Woodhouse (Mia Farrow), influenciada pelo uso de drogas e no decorrer de sua gravidez, estabelece contato com o sagrado. Em função do questionamento de como configuram-se os fenômenos de *trance*, *êxtase* e *possessão* em meio à narrativa, parte-se das reflexões de Ioan M. Lewis (1971) e Michel de Certeau (1982). A produção de Polanski está inserida em um contexto histórico "híbrido", com base na definição de Peter Burke (2010), e ambiente cinematográfico específico, os quais influenciam a forma com que tais temas são articulados no filme, bem como estão vinculados às escolhas do diretor, elementos que podem ser pensados a partir de Paul Duncan e F. X. Feeney (2006), e da Encyclopaedia Universalis (2016).

Palavras - chave: cinema; possessão, *O bebê de Rosemary* (1968).

Altered states of consciousness: an analysis from the *Rosemary's Baby* (1968)

Abstract: Understanding *Rosemary's Baby* as a historical document, launched in 1968 under the direction of Roman Polanski, the present work aims to problematize the altered states of consciousness visualized in the narrative in question, in which Rosemary Woodhouse (Mia Farrow), influenced by the use of drugs and during her pregnancy, establishes contact with the sacred. According to the questioning of how the *trance*, *ecstasy* and *possession* phenomena appear during the narrative, based on the reflections proposed by Ioan M. Lewis (1971) and Michel de Certeau (1982). Based on the definition of Peter Burke (2010), the Polanski's production is inserted in a "hybrid" historical context and specific cinematographic environment, which influence the way these themes are articulated in the film, as well as are linked to the director's choices, elements that can be thought by Paul Duncan and F. X. Feeney (2006) and the Encyclopedia Universalis (2016).

Key-words: cinema; possession; *Rosemary's baby* (1968).

A película *O bebê de Rosemary*, lançada em 1968 pela Paramount Pictures e dirigida por Roman Polanski, tem enquanto foco narrativo o cotidiano de Rosemary Woodhouse (Mia Farrow), uma mulher da década de 1960 nos Estados Unidos que, após ser alvo de um ritual, carrega no ventre o filho de Satã. Tal fonte cinematográfica,

¹ Mestranda pelo departamento de pós-graduação em História pela Universidade Estadual de Maringá. Graduada em História pela Universidade Estadual de Maringá. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR). Bolsista pela CAPES. e-mail: rafaelaarientibarbieri@hotmail.com

² Doutorado em História. Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá – PR. Coordenadora Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH. Bolsista de Produtividade em Pesquisa da Fundação Araucária – PR. E-mail: sramosdeandrade@gmail.com

compreendida aqui tanto como produto quanto produtora da realidade na qual se insere, será utilizada em prol da análise dos possíveis *estados alterados de consciência* presentes em sua narrativa.

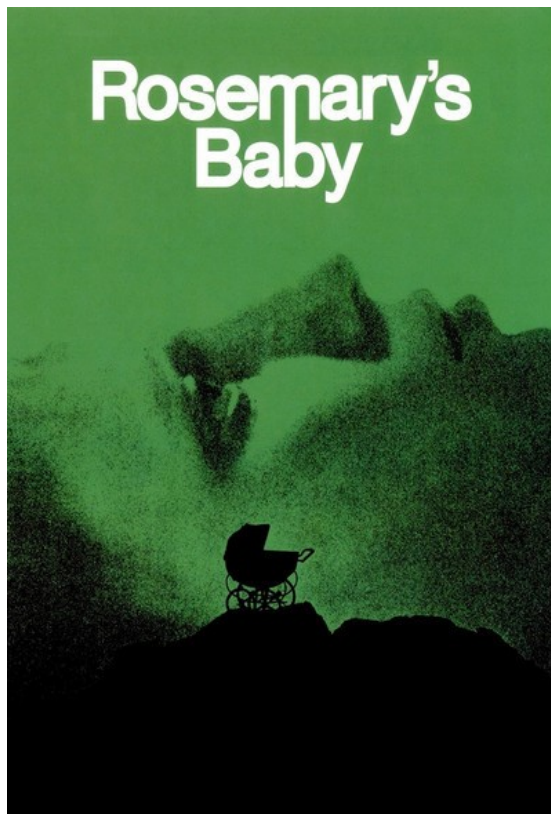


Imagem 01: capa de O bebê de Rosemary (1968).

Disponível: <http://www.rogerebert.com/reviews/rosemarys-baby-1968> Acesso: 30/07/2017

Os chamados *estados alterados de consciência*, poderiam ser interpretados na narrativa em questão em dois momentos, sendo o primeiro deles quando quando a personagem Rosemary é levada para um ritual onde Satã é invocado. A divindade e a mortal tem uma relação sexual, a mortal está sob o efeito de algum tipo de composto que retira parte de sua consciência, para no fim da narrativa ela dá a luz ao anticristo

Por sua vez, o segundo momento onde seria possível pensar este estado é durante os meses de gravidez dessa mesma personagem, uma vez que tal não está carregando qualquer criança em seu ventre, mas sim o filho de Satã, uma criatura sagrada, estando assim possuída de uma certa forma. Porém, a partir da leitura de Michel de Certeau (1982), Ioan Lewis (1977) e Carl G. Jung (1986, 2002) e de alguns documentos provenientes do contexto de produção do filme, tal abordagens mostrou-se provavelmente imprópria.

Em um de seus capítulos de livro, Certeau tece reflexões a respeito da “palavra da possuída”, procurando questionar a existência do discurso do outro no fenômeno de possessão: “Por um lado, entre as possuídas, existe indeterminação do lugar de onde falam, que se dá sempre como um “alhores” que fala em mim. Alguma outra coisa, que permanece indeterminada, fala” (CERTEAU, 1982, p. 245).

No decorrer de sua análise, o autor argumenta sobre a necessidade por parte da terapêutica, dos médicos e exorcistas, de nomear aquele que se manifesta como falante, um falante incerto que está indissociável de perturbações, gestos e gritos. É uma nomeação que visa classificar as falantes num lugar circunscrito pelo saber que estes médicos ou exorcistas detêm.

Pensando em uma outra abordagem a respeito do tema em questão, Ioan M. Lewis (1977) procura compreender o “êxtase religioso” a partir de um método comparativo procurando realizar um trabalho diferente dos antropólogos sociais britânicos como ele mesmo afirma (LEWIS, 1977, p. 12), fazendo uso da distinção entre cultos centrais e marginais. Na perspectiva do autor “a distinção referente à significação social de diferentes cultos é sociológica mais do que baseada em diferenças culturais” (LEWIS, 1977, p. 13), sendo que o autor pensa ser útil essa distinção para a análise comparativa de outros aspectos familiares da religião.

O autor tece críticas aos estilos de análise que tratam a religião como uma coisa em si, com vida própria, independente da moldura social que a engloba. Dessa forma, defende que a experiência mística, como qualquer outra experiência, está baseada e tem que se relacionar com o ambiente social em que é experimentada: “O uso que é feito da experiência extática varia de acordo com as várias condições sociais em que ocorre” (p. 15)

Lewis procura pensar então a tomada do homem pela divindade em um contexto marcado pelo surgimento de “novas religiões”, “novas seitas” como o autor chama, que procuram preencher o vazio deixado pelo declínio da religião e pelo progresso do secularismo, uma visão que se distancia das argumentações da socióloga Danièle Hervieu-Léger (2008), por exemplo, que aparentemente não adere a noção de um “declínio da religião”, mas sim pensa o que denomina enquanto uma “nuvem de crenças” proveniente desse mesmo contexto. Para a autora,

O que é especificamente “moderno” não é o fato de que os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34)

Nesse sentido, a autora abre espaço para questionar o que se achava uma “modernidade secular, supostamente governada pela razão científica e técnica”, de uma forma diferente, onde desenvolvem-se novas formas de culto, ou ainda, uma “nuvem de crenças”.

Ao abordar essas questões, Lewis procura também questionar as interpretações que abordam tais fenômenos de possessão e êxtase religioso enquanto um traço primitivo que deveria se extinguir com uma sociedade civilizada, uma vez que esses contatos com a divindade permanecem acontecendo em inúmeros contextos e por inúmeros meios

No momento em que o autor fala mais especificamente da possessão, tal apresenta-a enquanto fortemente associada ao transe, pensando em uma tradição cristã, mas além disso, o autor vincula-a a uma “ausência de alma” (LEWIS, 1977, p. 30), uma possessão por força sobrenatural, não deixando de lado que o estabelecimento de uma doença também pode ser encarado enquanto uma possessão. Citando o antropólogo belga Luc de Heusch, Lewis destaca a visão de que uma possessão só pode ocorrer se houver uma despossessão do eu, e a partir disso cita alguns exemplos para pensar essa ideia:

Os índios yaruros da Venezuela seguem claramente a lógica de Heush. Eles acreditam que, quando seus xamãs viajam para a terra dos espíritos, deixam atrás de si apenas uma casca de sua personalidade. Esse resíduo serve como um elo no canal de comunicação que eles estabelecem com os poderes espirituais quando em transe. Nesse estado de desposseção são possuídos por um espírito auxiliar visitante. Aqui, clara e bastante explicitamente, a perda da alma é vista como uma condição prévia necessária para a possessão do espírito. (LEWIS, 1977, p. 53)

Apenas após tentar compreender a possessão da personagem Rosemary nesses termos, de procurar aproximações a partir da análises desses autores que foi possível compreender que “àquele” que fala durante a possessão da personagem não é algo estranho, não é uma voz desconhecida, é a própria personagem Rosemary. Não há uma perda consciência durante os meses de sua gravidez, ela fala conscientemente, reage à esse período. Não ocorre com a personagem uma perda de alma, uma desposseção do “eu” no sentido que Lewis apresenta, uma vez que a consciência da personagem continua presente.

As mudanças que a personagem sofre durante o período da gravidez, por exemplo, pois de fato existem mudanças comportamentais da personagem quando está e não está grávida do filho de satã, são as reações de uma mulher que está prestes a ser mãe. Rosemary, portanto passa a ser uma figura materna.

Nesse sentido, vale pensar aqui a partir das abordagens de Carl G. Jung (2002) sobre o arquétipo materno. O autor cita uma série de aspectos vinculados à tal arquétipo, a própria mãe e a avó; a madrasta e a sogra; uma mulher qualquer com a qual nos relacionamos, a ama-de-leite ou ama-seca, a antepassada e a mulher branca; a deusa, a mãe de Deus, e a Virgem, por exemplo.

Na visão do autor,

Todos estes símbolos podem ter um sentido positivo, favorável, ou negativo e nefasto. Um aspecto ambivalente é a deusa do destino (as Parcas, Gréias, Nomias). Símbolos nefastos são bruxa, dragão (ou qualquer animal devorador e que se enrola como um peixe grande ou uma serpente); o túmulo, o sarcófago, a profundidade da água, a morte, o pesadelo e o pavor infantil (tipo Empusa, Lilith, etc). (JUNG, 2002, p. 92)

Os atributos desse arquétipo materno são

[...] o "maternal": simplesmente a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta, o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica, do renascimento; o instinto e o impulso favoráveis; o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e fatal. (JUNG, 2002, p. 92)

Já em outra reflexão, Jung (1986), no momento em que desenvolve reflexões sobre os símbolos da mãe e do renascimento, cita vários símbolos maternos como a própria cidade, que abriga em si os habitantes como filhos, ou

a “[...] mulher mar que engole o sol para dar à luz a um novo sol” (JUNG, 1986, p. 1965), ou a terra fértil, onde a ideia de ser a terra feminina encerra o pensamento da companhia constante da mulher, de um convívio físico:

Se o sangrento nasce do Sol sugere estar ocorrendo ali um parto, isto é, o nascimento do Jovem Sol, segue-se imediatamente a pergunta sobre a paternidade: como está mulher teria engravidado? E como esta mulher simboliza a mesma coisa que o peixe, o mar (se partirmos aqui de uma excessão, o Sol tanto submerge no mar como dele emerge), a estranha resposta é que este mar antes engolira o Sol velho. Forma-se assim o mito da consequência onde a mulher “mar” primeiro engoliu o Sol e agora dá à luz, um Sol novo; assim aparentemente ela engravidou. (JUNG, 1986, p. 195-196)

Jung ainda cita o deus Shiva que, na qualidade de Mahadeva e Parvati, é masculino e feminino. Ele até se dispôs de uma metade de seu corpo como moradia para a sua esposa Parvati” (JUNG, 1986, p. 195), lembrando que Kali é a esposa de Shiva, é a mãe portadora da vida e da destruição.

Dessa forma, compreende-se que a mãe não é apenas a cidade acolhedora, como também pode ser a mãe de todos os horrores, o receptáculo de todo o mal e de toda a impureza. As aves são imagens da alma, das almas condenadas e dos maus espíritos. Assim a mãe se transforma no submundo, na cidade dos próprios condenados. Reconhecemos na antiga imagem da mulher montada no dragão a já mencionada Equidna, mãe de todos os monstros infernais. (JUNG, 1986, p. 202)

A mãe é, portanto, morte mas também vida, podendo ser vinculada ao simbolismo da água: “As águas negras da morte são águas da vida, a morte com seu abraço é o seio materno, assim como o mar de fato traga o Sol, mas o faz renascer do seio materno” (JUNG, 1986, p. 205).

Pensando nessas abordagens, as mudanças que a personagem Rosemary passa durante a gravidez está então mais vinculadas não à posseção enquanto ausência do “eu”, mas sim ao fato dela ser agora uma figura materna, que teme tudo o que pode ferir seu filho, bem como reage à esses perigo. A personagem lê, se informa, para de beber o suco fornecido por seus vizinhos para alimentar o filho de Satã, procura outro médico pois desconfia do seu Dr. Saperstein indicado por seus vizinhos. Cabe lembrar que Rosemary não sabe que eles são bruxos no início da narrativa, mas sua suspeita vai agravando-se conforme a história caminha para o fim.

Em uma das cenas, a personagem chega a correr pelos corredores do edifício Bramford, fugindo de seu próprio marido e de seu médico e, quando nesse mesmo momento, entra em trabalho de parto, continua resistindo, debatendo-se e precisa ser sedada para seu filho nascer e não ser prejudicado. Na cena dos corredores, a câmera acompanha Rosemary, ora mostrando o ponto de vista subjetivo da personagem (MARTIN, 2011, p. 54), e ora filmando-a frontalmente, acompanhada do som de um saxofone que torna-se mais frenético conforme Guy e Dr. Sapeirstein aproximam-se em sua fuga.



Imagem 02: cena de *O bebê de Rosemary* (1968). Disponível:

<https://i.pinimg.com/236x/20/8e/21/208e211a9e3e16c8d79fcd840bac2ef0--halloween-movies-scary-movies.jpg>
Acesso: 30/07/2017

Após o parto e a notícia que seu filho supostamente teria morrido, ela ainda cessa a ingestão de seus remédios e, no decorrer de uma noite, escuta o choro de sua criança, empunha uma faca da cozinha e vai em direção ao apartamento dos vizinhos onde encontra seu filho e descobre que Satã é o pai de tal criança. Esta cena desenvolve-se novamente a partir de uma câmera subjetiva cujos planos evidenciam a visão de Rosemary, que descobre aos poucos elementos no apartamento do casal Castevet que dão corpo ao ambiente pesado que festeja o nascimento do filho de Satã.

Dessa forma, existe uma um fenômeno de possessão na narrativa, mas ele não diz respeito à uma perda de consciência do indivíduo, mas à uma violência sexual, à posse do corpo, momento no qual a consciência permanece. Tal reflexão pode ser visualizada na cena do ritual com Rosemary e Satã, onde a personagem está sob o efeito de drogas e recupera seus sentidos em meio ao que pensava ser um sonho. Em um dos planos a personagem é mostrada ainda sob o efeito das drogas, no plano seguinte o foco direciona-se ao seus olhos aterrorizados para o plano então evidenciar os olhos de Satã. A plano volta a focar nos olhos de Rosemary para a câmera ir lentamente afastando-se enquanto a personagem realiza que não está sonhando, sendo então o momento que pronuncia: “Isso não é um sonho. Isso é real” (ROSEMARY, 47min, 1968)

A sequência de planos acima descrita aparece no filme conforme as imagens abaixo:



Imagem 03: cena do ritual em O bebê de Rosemary (1968). Disponível em: ROSEMARY'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.



Imagem 04: cena do ritual em O bebê de Rosemary (1968). Disponível em: ROSEMARY'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.



Imagem 05: cena do ritual em O bebê de Rosemary (1968). Disponível em: ROSEMARY'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.



Imagem 06: cena do ritual em O bebê de Rosemary (1968). Disponível em: ROSEMARY'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.

Nesse sentido, é possível pensar nos apontamentos de Georges Bataille (1987), uma vez que o autor relaciona a morte, a violência e o erotismo. Tendo a existência do prazer da personagem em mente, isso durante a relação com satã, o erotismo também pode ser visualizado na situação. Bataille argumenta que o feminino, na atividade erótica, é a vítima, e o masculino é o sacrificador, assim como “o domínio do erotismo é o domínio da

violência, o domínio da violação” (BATAILLE, 1987, p. 16). Tal afirmação encontra sentido na cena da relação sexual entre Rosemary e Satã, onde o ritual tem Satã como sacrificador, enquanto Rosemary está com nua, com os pés e mãos presos à cama.

O autor também trabalha a questão da nudez, apresentando-a enquanto oposta ao estado fechado, ao estado de existência descontínua, sendo que a obscenidade, nesse sentido, “significa a desordem que perturba um estado de corpos que estão conformes à posse de si, a posse da individualidade durável e afirmada”. (BATAILLE, 1987, p. 17).

Portanto, a possessão no caso da personagem Rosemary se refere muito mais a essa posse do corpo que permanece consciente. Ela perde a consciência inicialmente e é levada a um estado alterado de consciência, mas depois recupera a consciência por um momento. Na manhã seguinte, ela acorda com a sensação de tudo ter sido um sonho, um sonho no qual ela teria sido estuprada.

Pensando no termo “consciência” cabe aqui pensar seu significado no contexto híbrido da década de 1960 nos Estados Unidos, um momento que, de acordo com Eric Hobsbawm (1995) uma “[...] economia cada vez mais transnacional, ou seja, um sistema de atividades econômicas para as quais os territórios e fronteiras de Estados não constituem o esquema operatório básico” (HOBSBAWM, 1995, p. 272).

É possível articular o conceito de *hibridismo* de Peter Burke (2003) na medida em que o autor auxilia a compreender que os contatos culturais de tal contexto passam a pressupor uma hibridização, uma mistura. (BURKE, 2003, p. 23). É nesse contexto que encontra-se o lançamento da obra de Timothy Leary, *A experiência psicodélica* (1964), bem como uma retomada dos livros de Aldous Huxley como *As portas da percepção* (1954) e *Céu e Inferno* (1956) pelo movimento da contracultura.

Nestes livros, que caminham no sentido de instruir os usuários de drogas inseridos nesse contexto histórico, não descrevem uma perda de consciência por meio da utilização de drogas, mas sim uma expansão de consciência. Para Leary, por exemplo, uma experiência psicodélica é uma jornada a outros reinos da consciência:

A abrangência e o conteúdo da experiência são ilimitados, mas suas características são a transcendência de conceitos verbais, das dimensões de espaço-tempo, e do ego ou identidade. Tais experiências de consciência expandida podem ocorrer de diversas formas: privação sensorial, exercícios de ioga, meditação disciplinada, êxtases religiosos ou estéticos, ou espontaneamente. Mais recentemente elas se tornaram disponíveis para qualquer um mediante a ingestão de drogas psicodélicas como LSD, psilocibina, mescalina, DMT, etc. (LEARY, 1964, p. 08)

Huxley, por sua vez, argumenta que sempre lhe pareceu

[...] possível que, por meio do hipnotismo, do auto-hipnotismo, da meditação sistemática, ou ainda pela ação de uma droga apropriada, eu pudesse modificar de tal forma minha percepção normal que fosse capaz de compreender, por mim mesmo, a linguagem do visionário, do médium, e até do místico. (HUXLEY, 1979, p. s/p)

Dessa forma, conclui-se que a experiência da personagem da película aqui analisada deve ser feita em diálogo com o contexto de produção da mesma, não deixando de lado as discussões sobre satanismo em tal momento histórico assim como àquelas referentes ao uso de drogas psicodélicas, o que pode ser feito com base nos livros de Huxley e Leary já anteriormente apresentados.

Referências:

- BATAILLE, Georges. O erotismo. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. RJ: Forense Universitária, 1982.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. RJ: Vozes, 2008.
- HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção & Céu e Inferno*. SP: O Globo, 1979
- JUNG, Carl. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. RJ: Vozes, 200
- JUNG, Carl. Símbolos da transformação. Petrópolis: Vozes, 1986
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- MARTIN, Marcel. *A linguagem cinematográfica*. Lisboa: Editora Brasiliense, 2011.
- ROSEMARY'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.



RELAÇÃO BENZEDORES, IGREJA CATÓLICA E EVANGÉLICA NO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES (RS)

Juliani Borchardt da Silva¹
Ronaldo Bernardino Colvero²

Resumo: O presente trabalho apresenta os conflitos existentes entre os benzedores da comunidade de São Miguel das Missões das Missões-RS e os representantes de determinadas igrejas institucionalizadas nesta localidade. Por se tratarem de sujeitos que atuam no campo espiritual e simbólico junto à população que ali habita, os conflitos visando território, status e legitimação social são inerentes a estas relações. As narrativas apresentadas por estes sujeitos apresentam as versões, as relações e as estratégias existentes no campo da religiosidade e da cultura a fim de que estas práticas sociais (co) existam e se perpetuem na atualidade, apesar dos discursos de poder e de força que tentam suprimir em especial a dinâmica realizada pelos benzedores existentes nesta comunidade.

Palavras-chave: Benzimentos. Religiosidade. Conflitos. São Miguel das Missões-RS.

Relation of Faith Healers, Catholic and Evangelical Church at São Miguel das Missões (RS)

Abstract: The following study presents disagreements between São Miguel das Missões -RS faith healers and some local representatives of institutionalized churches. Due to the individuals acting at spiritual and symbolic field along with the local population, territorial, status and social legitimation conflicts are inherent in these relations. Presented narratives by those individuals shown their version, relations and strategies at the religious and cultural field in order to these social practices co-exist and perpetuate, despite the speeches of strength and power that try to suppress the faith healers' practices, in special.

Keywords: Sanctify. Religion. Conflicts. São Miguel das Missões-RS.

O campo de conflitos que permeia o cotidiano dos benzedores é amplo e pode ser analisado sob vários aspectos, que envolvem diversos agentes, como a igreja católica e as igrejas evangélicas que atuam no mesmo campo e território que dezenas de sujeitos que se colocam diante da comunidade como alternativa de fé e de cura. Torna-se instigante a análise destas relações a fim de entender de que forma seus praticantes se relacionam com essas instituições religiosas formalizadas em São Miguel das Missões e suas estratégias de resistência para manutenção e expansão da prática de benzer. Igualmente à medicina, há uma relação (mais forte e acentuada) de competição e de interesses entre benzedores, padre e pastores – provavelmente pelos benzimentos estarem mais ligados à fé do que a cura propriamente dita - os quais buscam legitimar, manter e expandir suas atuações neste território. Enquanto na área médica a disputa se refere à cura, no campo religioso a competição se dá pela

¹ Doutoranda em Memória Social e Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

² Doutor em História pela PUCRS. Prof.º Adjunto da Universidade Federal do Pampa - UNIPAMPA - Campus São Borja. Professor Efetivo do programa de pós graduação em Memória Social e Patrimônio da Universidade Federal de Pelotas.

espiritualidade e subjetividade, onde cada um pretende se tornar o único representante responsável pelas graças de Deus alcançadas pelos homens e mulheres que nele acreditam, seguem e praticam.

Este trabalho busca apresentar algumas narrativas coletadas quando de pesquisa³ realizada junto a estes sujeitos entre os anos de 2013 e 2014, sendo os mesmos escolhidos através de seus interesses em participar e contribuir com o respectivo trabalho. As entrevistas foram realizadas de forma espontânea e inúmeros elementos e fatos surgiram ao longo das histórias contadas, as quais focavam, a princípio, aspectos memoriais e de identidade destas pessoas. Aspectos de conflito, geralmente subjetivos, surgiram ao longo da pesquisa, motivando assim uma análise e um olhar mais profundo sobre este aspecto, que se demonstrou tão relevante no conjunto da prática dos benzedores na localidade de São Miguel das Missões.

Por se tratar de uma prática cultural popular, os benzimentos são suscetíveis a alterações e influências que podem modificar e introduzir novos elementos e códigos em seu “fazer”. Pressões, conflitos e monitoramentos constantes tendem a pressionar mudanças como também estimular os sujeitos a criarem resistências a fim de se legitimarem perante os demais membros do grupo e da sociedade.

Quando perguntados sobre seu relacionamento com a igreja católica, os benzedores expuseram detalhes desta relação, como nos conta Alzira de Oliveira Leite em um dos trechos de sua entrevista

A igreja católica só que ajuda nós, os outros não gostam de santos, não gosta que se benzam. Veio mais igrejas, de outros tipos e uns que acreditam mais nela deixaram e abandonaram o benzimento. Deixaram de ser benzedor para irem pra igreja evangélica. Eu acho que cada qual é cada qual, se eles acham melhor ir pra outra igreja e deixar de ajudar as pessoas e ir pra uma igreja que não ajuda ai eles que sabem, se estão decididos tem que ir. (...) Eu não desfaço a religião deles, são meus colegas, só que não são mais benzedores. Mas o colega fiel mesmo que eu tenho aqui em São Miguel é o compadre Aureliano e a Laidinha. As igrejas tem preconceito porque elas acham que nós não podia ter essa fé que nós temos. Eles não acreditam em santos e nós acreditamos. Eles dizem que aquelas que tem lá nas ruínas são restos de madeira, que não falam, que madeira é morta e não faz milagre. Mas Deus deixou, foi Deus que nos deu e temos que seguir nosso lado e nosso caminho. Eu nunca vou deixar de ser católica. (2013)

Para a entrevistada, a única igreja que os ajudam é a católica, demonstrando preocupação com a conversão de muitos benzedores para a igreja evangélica⁴. Para ela, essas pessoas escolheram por não mais ajudar os que precisam, pois a igreja evangélica não proporcionaria a ajuda que eles (benzedores) fornecem àqueles que necessitam – numa clara expressão de legitimação de sua prática em detrimento de outra, mesmo afirmando que não ‘desfaz’ da religião dos outros. Afirma que esses ‘outros’ possuem preconceito, pois acham que os benzedores não poderiam ter a fé que possuem, indicando que teriam mais poder do que eles (o que acarretaria certa inveja).

³ Dissertação de mestrado realizada no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas, orientada pelo professor Dr. Ronaldo Bernardino Colvero.

Chama atenção que, para a entrevistada, os evangélicos não acreditam em santos, que seriam apenas madeira morta sem força ou poder algum, remetendo ao acervo existente no Museu das Missões⁵, que é composto pela estatuária desenvolvida pelos padres jesuítas e índios guarani no período das reduções, expostas hoje pelo museu, servindo de elementos constituintes da memória e história da religiosidade local. Alzira justifica tudo isso afirmando ainda que

O padre ajuda nós. Ele batiza os santinhos que nós temos. Meu santuário é batizado e seguida ele vem visitar nós, nós vamos na igreja, ele reza por nós, os benzedores. As outras igrejas não aceitam porque nós temos santos e eles dizem que isso não é coisa de Deus, que Deus não deixou, que não tem valor. Só que Deus deixou do princípio do mundo, aqueles que estão lá nas ruínas, se terminando, foi Deus quem deixou, foi do princípio do mundo. É só por causa disso que eles deixaram de ser benzedor, porque não acreditam mais, e nós não podemos desfazer deles porque cada um segue seu caminho, eu não sou contra eles por causa disso, só que os evangélicos não acreditam em nós, nem gostam de vir na casa da gente porque tem os santos. Aqui em São Miguel tem 2 igrejas católicas só, a daqui do bairro e a matriz e as evangélicas deve ter umas 10 ou 12 e eles acreditam muito na igreja deles. Eu não digo que é ruim porque senão eu vou ser contra, eu não sou contra igreja, eles é que são contra nós. Com nós eles não tem fé. Cada um vive sua parte. Só que se benzer e remédio de ervas eles não tem, só fazem oração. Eles desfazem muito de nós, os pastores e a igreja dos outros lados que são, porque aqui tem bastante igreja do outro lado e que não acreditam em nós. Mas aqui na nossa cidade temos muita gente, a maioria, que acredita em nós. (2013)

Alzira frequenta a igreja católica, assim como outros benzedores, o que representa uma ambiguidade de sua prática religiosa, pois ao mesmo tempo em que segue e pratica o catolicismo, possui a sua própria manifestação religiosa e de cura, mesclando inclusive seus elementos, orações e imagens numa linguagem e expressão mais popular e alternativa, podendo ser mais acessível ao seu cotidiano e necessidades. Expressões que se fundem e manifestam conforme os interesses e necessidades de quem a utiliza, sendo que uma prática não inviabiliza a outra, pelo contrário, a benzedeira 'bebe' da fonte do catolicismo institucionalizado e o ressignifica à sua maneira.

A entrevistada ressalta a quantidade de igrejas evangélicas que teriam se instalado na cidade nos últimos anos, para as quais muitos dos benzedores teriam se convertido e deixado de benzer e utilizar remédios de ervas. Tal quantidade de igrejas caracteriza, de forma implícita, uma ameaça para o ofício de benzer, pois seus praticantes (a maioria), não acreditam nos efeitos e resultados de cura e proteção através dos benzimentos, bem como as desqualificam como pessoas com fé, deixando-os à margem das religiões institucionalizadas. Para contrapor isso, a entrevistada garante que a 'maioria' das pessoas que residem na cidade acreditam em sua prática, reforçando uma legitimação na comunidade.

⁴ Segundo a Prefeitura de São Miguel das Missões, existem nesta cidade as seguintes igrejas evangélicas: Igreja Crista Apostólica o Resgatador, Igreja Evangélica Quadrangular, Igreja, Evangélica Assembleia de Deus, Igreja Evangélica de Confissão Luterana, Igreja Evangélica Pentecostal Visão de Deus, Igreja Evangélica Pentecostal, Igreja Luterana, Igreja Pentecostal Deus e Amor.

⁵ Localizado dentro do Sítio Arqueológico da Redução de São Miguel Arcanjo. Administrado Governo Federal através do IBRAM – Instituto Brasileiro de Museus.

Já o benzedor Aureliano José Jardim relata ainda que

(...) O padre veio aqui duas vezes e abençoou, botou água benta por tudo e me disse “aqui eu reconheço um santuário pequeno que tu fez”. Eu disse pra ele “padre, eu sou católico e quero saber se estou no caminho certo” e ele me respondeu que eu estou sim no caminho certo porque eu rezo as orações de Deus e que eu estou fazendo tudo de acordo com os mandamentos de Deus e me deu rosário abençoado que eu coloquei no carro. Faz uns cinco meses ele me chamou e pediu pra eu rezar pelo pai dele e eu benzi, passou uns quinze dias ele veio e me disse que o pai dele já estava bom e caminhando. O padre é muito meu amigo, toda vez que ele me vê diz que eu estou no caminho e que estou cumprindo com a minha missão, ele me deu até uma cruzinha pra colocar aqui. Eu sou católico, não acuso nem desdenho ninguém, apenas cumpro meu papel. (2013)

Aureliano manifesta através de sua fala uma preocupação e necessidade de aprovação do padre em seu ofício de benzer, como se precisasse disso para fortalecer e validar sua prática, bem como evitar conflitos com a instituição católica, sendo o padre uma figura importante neste processo no momento em que este visita a residência do benzedor e lhe concede o aval para exercer seus trabalhos. Apesar disso, conta que o próprio padre teria pedido suas orações para seu pai que estaria enfermo, querendo indicar que este acredita na força de suas bênçãos em prol dos doentes. Manifesta uma amizade com o padre, onde o mesmo abençoa sua sala⁶ e lhe dá um terço de presente em sinal afirmativo de que está no caminho certo e que atua em nome de Deus.

O entrevistado parece, até certo ponto, estar em conflito consigo mesmo. Quer desempenhar a missão de benzedor a qual acredita ter recebido de Nossa Senhora para ajudar e curar as pessoas, porém não deseja fugir daquilo que tradicionalmente é a instituição oficial religiosa a ser seguida. Nesta situação, Aureliano, ao que aparenta se submete a uma “autorização” da igreja para comprovar que aquilo que pratica é similar ou um apêndice do que também é realizado dentro da igreja católica. Suporte? Apoio? As dúvidas parecem fáceis de serem respondidas: Se não houvesse um aparente apoio do padre ao entrevistado, ele continuaria benzedor ou abandonaria a prática? Acredito que sua cultura e seu ofício são demasiadamente fortes e permaneceriam, talvez de formas distintas, independente da presença e do apoio subliminar da igreja, a qual oficialmente não os reconhece ou auxilia.

A narrativa da benzedora Nelcinda (2013) vem ao encontro dos demais entrevistados onde afirma que o padre

(...) acha muito bom e incentiva muito a gente a benzer. Esse nosso padre que vem aí diz que é uma coisa muito boa e que isso é um dom de Deus para a pessoa e que é para continuar”. Para ela, há um incentivo por parte do padre na sua prática enquanto benzedora, e que para ele, este ato seria um ‘dom’ dado por Deus e que assim deve continuar. Esse incentivo também aparece na narrativa da benzedora Noema, que conta: (...) Eu digo pro padre que eu só tô fazendo minha devoção que

⁶ Local criado para a realização de seus benzimentos, onde possui uma espécie de altar com imagens e símbolos católicos.

eu tenho e ele diz “claro”. Ele acha que é bom sabe porque eu não estou benzendo pro mau, tô fazendo umas explicação como eles deveriam ter umas irmãs ali quando dá umas desavença na família e eles não têm nada disso e se eles vêm pedir pra mim eu digo umas coisas boa, se quer aceitar aceite se não, não. Eu dou conselho. (2013)

Noema deixa transparecer um dos aspectos dos benzedores: ouvir e aconselhar. A sabedoria e a experiência da pessoa idosa se torna referência na hora de orientar decisões em momentos difíceis. Pode haver fatos que são embaraçosos para as pessoas relatarem ao padre pelo fato deste estar numa situação superior e institucionalizada, fazendo com que a comunidade (ou grupo) credite esta confiança ao benzedor, pelo fato deste se posicionar, aparentemente, numa condição de igualdade e mais próxima do público, criando uma relação de confiança, cumplicidade e reciprocidade entre as partes.

Os entrevistados demonstram em suas falas uma necessidade de aprovação e apoio institucional do padre para o exercício de seu ofício de benzer. A orientação dada pelo benzedor a quem o procura é semelhante ao realizado por padres e pastores em seus ofícios, o que conseqüentemente gera um campo de atuação comum entre esses sujeitos, o que pode acarretar em disputas por territórios, fiéis e legitimação dos discursos e práticas realizadas por cada um destes sujeitos. Quando questionado sobre a relação que possui com os benzedores, o padre titular da paróquia de São Miguel, Inácio Fengler⁷, conta que:

(...) isto que vou falar é uma opinião minha e não a opinião da Igreja. Pode ser que tenha algumas ideias da igreja que não sejam favoráveis a isso mas no meu ponto de vista, e eu olho a partir daquele momento em que os apóstolos vieram de uma evangelização e falaram a Jesus e disseram que eles haviam encontrado pessoas que estavam pregando em nome de Jesus e aí os apóstolos haviam proibido eles de tal prática e Jesus então os corrige e diz “deixai eles também trabalhar, quem não é contra nós é a nosso favor”, e então tendo isso como ponto eu julgo também que esses benzedores que eles também estão ajudando as pessoas para que eles possam ter mais vida, possam ter mais saúde. Então como padre como eu vou querer agora ir contra esta prática sendo que isto aqui em São Miguel das Missões é muito comum Juliani, porque nós estamos aqui agora com (pensa), deixa eu ver, foi em oitenta, vai pra trinta e quatro anos de paróquia que tem aqui e antes então os padres vinham de Santo Ângelo para atender toda essa região aqui de São Miguel que é muito extensa essa área aqui, muito extensa. Então esporadicamente os padres vinham pra cá e as pessoas aqui da comunidade elas necessitavam também de um auxílio espiritual né, de uma ajuda no sentido de ter a presença do divino na vida deles, do sagrado, e daí o próprio povo foi delegando e foi autorizando para certas pessoas para fazerem isso em nome da evangelização e de Deus dá pra dizer assim né, já que como igreja ela estava bem ausente e então as pessoas acolhiam a esses benzedores e isso continua muito presente hoje ainda, existem muitos benzedores aqui que fazem isso de uma forma tão espontânea, tão natural né e não foram eles que quissem que isso fosse acontecer mas tipo que foram escolhidos pelo povo e o povo que dá essa credibilidade a eles e as pessoas buscam a eles nos benzedores e as benzedoras buscam então esse auxílio divino por meio da bênção e

⁷ 48 anos. Natural de Mato Queimado-RS. Se ordenou padre em 1995. Mora em São Miguel há 11 anos.

de modo especial quando estão enfermas, doentes e então recorrem a eles e agente sabe né Juliani que existem doenças físicas e doenças psíquicas e então esse benzimento para as doenças psíquicas, não físicas, a bênção ajuda enormemente né tanto que cura a pessoa. (2014)

O padre faz questão de deixar claro que sua entrevista reflete a sua opinião pessoal e não a da igreja católica em si. Justifica que não é contra os benzedores, pois estes estão falando em nome de Deus e transmitindo sua palavra a diversas pessoas, citando para isso um trecho bíblico onde Jesus corrige alguns de seus apóstolos que reprimem pessoas que estariam pregando em seu nome, alertando-os que estes estariam do seu lado. Para Inácio, os benzedores auxiliam as pessoas a terem mais vida, paz e saúde, justificando que esta legitimação foi dada a eles pelo fato de durante muito tempo não haver uma atuação efetiva da igreja católica em São Miguel das Missões, dando margem para pessoas assumirem um papel de representantes espirituais junto à comunidade. Ressalta que a paróquia foi efetivada a apenas trinta e quatro anos e que antes disso um padre do município de Santo Ângelo ia de tempos em tempos até São Miguel das Missões para um trabalho religioso nas comunidades, mas que isso pode ser considerado pouco, abrindo caminho para o trabalho dos benzedores, que supriam essa demanda religiosa na cidade. Afirma ainda que

(...) Então é uma prática que existe aqui já há muito tempo e eu procurei assim me tornar próximo deles para ver como isso ocorria e porque isso está acontecendo aqui e eu percebi que eles fazem isso com uma responsabilidade muito grande e eles também fazem isso com uma grande devoção e com um enorme sentimento de fé naquilo que eles fazem e agente nota e percebe que eles fazem quase que em nome da igreja, fazem isso com (pensa), como é que vou te dizer, mesmo que não autorizado pelo igreja mas eles tem esse sentimento, esse amor pela igreja sabe e por isso então essa comunhão com eles né, se já trabalham em nome da igreja e fazem isso quase que em nome da igreja e por isso que quase a grande parte dos que eu conheço são católicos e participam da igreja, frequentadores assim sabe. Me parece que eles buscam também na celebração da eucaristia esta força espiritual para eles poderem desenvolver bem o trabalho deles e então porque não deixa-los fazer esse trabalho da bênção né, da cura e do bem para as pessoas né. (2014)

O padre procurou se aproximar e conhecer um pouco da prática dos benzedores a fim de saber a forma como estes atuavam, como uma espécie de monitoramento e controle das atividades por eles desenvolvidas. Ressalta que a grande maioria (dos que conhece) são católicos e praticantes assíduos da igreja, e que se utilizam desta para buscar força e fé através da eucaristia, para assim reproduzi-la em seus trabalhos de benzedor. Reforça que

(...) Aqui nós nunca tivemos problemas nenhum assim, não houve conflito, muito pelo contrário, houve muito diálogo com eles e trocas de experiências também e isso é muito importante, eu também aprendi com eles e eles vão aprendendo coma gente sabe tanto que muitos destes eu já visitei e conheço no caso o estabelecimento deles né, o santuário, onde eles ministram as bênçãos. (2014)

Para o entrevistado, há um aprendizado mútuo entre ele (padre) e os benzedores, através de diálogo e troca de experiências. Conta que já foi visitar o ‘estabelecimento’ (santuário) onde realizam as bênçãos – conforme já demonstrado pelas narrativas dos próprios benzedores entrevistados. Essa relação indica uma negociação entre as partes, onde os benzedores vivem aparentemente em harmonia com a igreja, instituição que consideram indiretamente fundamental para sua prática. Quando questionado sobre esses espaços, o padre Inácio diz que achou

Muito legal, como é que vou lhe dizer, realmente ali está presente muito da religiosidade popular então, ainda são resquícios da ausência da igreja então se cria esses espaços sagrados na comunidade onde as pessoas podem buscar essas bênçãos. Evidente que hoje nós já estamos com trinta e quatro anos de paróquia e de igreja mas isso no inconsciente da pessoa, na cultura dela isso está muito forte, esta muito presente e vivo ainda, então as pessoas buscam as bênçãos e depois também vem buscar a bênção também na igreja. (2014)

Para o padre, a prática dos benzedores é justificada pela ausência da igreja, dando a entender que se esta existisse de forma mais atuante na cidade, essa religiosidade popular seria menor. Cita que, mesmo estando institucionalizado a trinta e quatro anos na cidade, o hábito de benzer ainda está muito presente e forte nas pessoas nos dias atuais, sendo resquícios deste período onde a igreja se fazia quase inexistente no território miguelino. Como todo hábito cultural vivo em um grupo, leva tempo para mudar – apesar de todas as influências que sofre diariamente – talvez aí o sentimento de ameaça que os benzedores sentem em relação às igrejas evangélicas. Quando questionado sobre se haveria diferença entre a bênção feita por um padre e por um benzedor, Inácio diz que

Eu creio que uma é institucionalizada e oficializada e a outra não. Mas bênção quer dizer bendizer e então em minha opinião se for padre, bispo ou papa ou se for um leigo e se ali houver realmente fé eu creio que não há diferença em termos de bênção, agora a força da bênção está na fé e então hoje muitas pessoas acreditam na bênção do padre, vamos dizer, porque eles tem fé e sabem que é uma coisa séria né e assim por diante, mas, bênção é bênção, se for feito com respeito e devoção é bênção. (2014)

Segundo o entrevistado, não haveria distinção entre a bênção de um padre para um benzedor, pois ambas objetivam abençoar e bendizer a pessoa (ou objeto), ficando seu ‘resultado’ a critério da força, fé e responsabilidade de quem o pratica. Quando perguntado sobre a forma que pretende se relacionar com os benzedores no futuro, o entrevistado diz que será

(...) normal como a gente está fazendo, trabalhando junto com eles, fazendo com que eles possam desenvolver esse trabalho espiritual com responsabilidade, com fé

e fazer com que eu peço que eles indiquem também para que as pessoas possam participar também da comunidade católica, participar das celebrações porque a bênção né Juliani é uma parte da nossa vida cristã, mas como igreja católica nós também temos os sacramentos que nos ajudam também e dentro destes sacramentos nós temos a eucaristia que é muito forte na espiritualidade né que nos dá forças, que nos alimenta espiritualmente, então a gente vai orientando eles que eles possam fazer com que as pessoas participem e se envolvam na comunidade cristã, então é um trabalho de parceria onde um ajuda o outro e é por aí. (2014)

O entrevistado deixa transparecer que sua função também é fazer com que os benzedores atuem de forma responsável e que estes funcionariam como uma ferramenta da evangelização e captação de novos fiéis para a igreja católica, chamando a comunidade para participar da vida cristã local, o que demonstra um suporte recíproco destes agentes, pois o benzedor solicita apoio do padre – que o legitima como tal – e em troca difunde o cristianismo e serve de instrumento de fé (não oficial e institucionalizado) da igreja. Ambos se amparam e ajudam onde possuem o mesmo objetivo: expandir suas práticas, conquistando espaço e fiéis na comunidade. Entretanto, em sua narrativa, o padre faz um alerta, dizendo que

(...) tenho essa ideia de que é um trabalho válido, acho que é um trabalho bom e que ajuda as pessoas a cultivarem sua espiritualidade e também com isso buscarem a saúde então cuidar, a gente precisa ter o cuidado pra não se viciar nisso, cuidar para não tornar uma dependência nisso eu acho porque senão daqui a pouco toda a vida da pessoa depende então da bênção, do benzedor ou da benzedora. Então precisa ter esse cuidado e o outro ponto: a bênção não substitui a missa, ela não substitui. É preciso ter esse cuidado, que busque a bênção, mas que participe também da comunidade, da eucaristia e dos outros demais sacramentos. (2014)

Por um lado o entrevistado reconhece a atuação dos benzedores, contextualizando-os no município e por outro, alerta para que as pessoas não se ‘viciem’ no benzimento, que tomem este cuidado, tendo em vista que esta prática não substitui a missa e a eucaristia proporcionada pela igreja (representada consequentemente por ele). Demonstra assim, a busca por uma hierarquia e legitimação religiosa, onde a igreja, através de seu representante institucionalizado, está acima da prática dos benzedores, a qual é realizada de forma artesanal, não padronizada e à margem das demais práticas organizadas e praticadas formalmente.

Em entrevista com o pastor Jauri Nunes⁸, se pode coletar algumas opiniões e visões em relação à prática dos benzimentos na cidade de São Miguel das Missões. Quando perguntado de que forma se dá essa relação, ele responde:

Olha Juliani, para te ser mais preciso, eu pessoalmente, tenho com essas pessoas que exercitam a prática dos benzimentos uma amizade muito sadia. Graças a Deus eu tenho com eles uma amizade muito sadia, com praticamente oitenta por cento

⁸47 anos. Casado há sete anos com Débora Maciel dos Anjos. Natural de São Miguel das Missões-RS. Pastor há 3 anos. Popularmente conhecido como pastor JNunes.

dos benzedores que tem aqui em São Miguel e interior do município porque a bíblia sagrada diz que Deus deixou ao homem livre arbítrio, isto é, eu tenho uma opção de escolha, você tem outra, todo cidadão tem o direito de ir e vir, todo cidadão tem o direito de trilhar o caminho que ele acha melhor para ele.

(...) Porque a pessoa pratica a fé. Eu exercito a minha fé exclusivamente na pessoa de Jesus Cristo que a bíblia sagrada fala, prego Jesus Cristo, falo dele e não tenho dúvidas de que as pessoas que praticam o benzimento também, porque o benzimento é evocado em nome de Deus e não de outra coisa e eu sei disso e sinceramente eu não tenho nada contra eles, pelo contrário, se eles estão praticando a prática do benzimento eles estão fazendo algo que vem a beneficiar alguém. (2014)

Jauri afirma que não possui nada contra as pessoas que praticam o benzimento e que todos possuem o livre arbítrio para escolher o que for melhor para suas vidas, tendo inclusive uma amizade sadia com a maioria dos benzedores da cidade, independente da religião que estes tenham. Igualmente ao padre Inácio, o pastor Jauri acredita que essas pessoas estão fazendo o bem em nome de Deus, não havendo motivo para ele ser contra seus praticantes. Questionado se a prática do benzimento competiria com a sua função de pastor, o entrevistado diz que

Jauri: Não. Somos muito procurados pelo povo e isso é uma atividade que eu exerço com frequência e te afirmo que é diariamente e não vou nomear ninguém, mas pessoas que praticam o benzimento, essas pessoas Juliani, eles são meus amigos, essas pessoas me procuram e pedem auxílio, me pedem oração e vão na minha igreja com frequência e eu oro por eles.

Juliani: Os benzedores?

Jauri: A maioria, não todos, mas a maioria. Começa pela nossa amizade, na confiança que eles têm na minha pessoa como pastor, como homem de Deus, que intercede a Deus em favor deles e te afirmo também que as vezes que eles nos procuraram foram na minha casa me pedir auxílio ou visitaram a igreja que eu sou pastor eles foram beneficiados por Deus porque a gente intercedeu a Deus por eles, a palavra mais correta a gente orou a Deus e eles foram abençoados por Deus entendeu? (2014)

Segundo o pastor, muitos benzedores o procuram em sua igreja, buscando bênçãos e orações, cabendo a ele como pastor interceder a Deus por essas pessoas. Tal afirmativa dada por Jauri tende a legitimar a sua função de pastor em detrimento do ofício do benzedor, já que estes o procurariam em busca de apoio, necessitando dele como um suporte espiritual nos momentos de precisão – não bastando para isso serem benzedores – sendo ele, como pastor, o agente de ligação entre Deus e suas glórias – assim como foi percebido com todos os outros entrevistados, onde cada um busca exaltar a sua área de atuação ou religião como a melhor. Indagado se na sua igreja há benzedores praticantes, o entrevistado diz que

Não, não. Te afirmo que não. Eles são simpatizantes do evangelho e por outro lado divido essa sua pergunta: eles vão, frequentam, mas não são atuantes entendeu? Simplesmente eles exercem a sua fé, ‘vou lá na igreja do pastor Jnunes e lá serei abençoado por Deus’ e isso acontece. (2014)

Para ele, os benzedores seriam simpatizantes do evangelho, frequentando a igreja, mas não atuando de forma assídua, permanente e oficial. Iriam nela apenas para obter bênçãos através da figura do pastor. Quando questionado se os fiéis de sua igreja procurariam os benzedores em busca de cura ou bênção, responde incisivamente que:

Não. Claro que não. Não porque o evangélico ele já optou por esse caminho então ele não pratica mais essa religiosidade de visitar o benzedor porque agora ele focalizou a sua fé unicamente em Jesus Cristo de que a bíblia sagrada fala e vou mais além da sua pergunta pela bíblia te respondendo o seguinte: a palavra diz assim, que não se pode servir a dois senhores, dois caminhos, ou é um ou é outro. É o caminho do evangelho ou do benzedor e eu te digo mais, tu poderia nem me fazer essa pergunta, mas eu vou te confessar uma coisa: “eu vim de lá”, eu fui um participante assíduo dos benzedores, sou fã deles porque me beneficiei muito na minha juventude e na minha infância com os benzedores então eu volto a te dizer que jamais teria eu algo contra eles, pelo contrário, eu tenho uma missão de anunciar a toda a humanidade que Jesus Cristo ama a todos independente de religião, de credo religioso, de posição social, de raça, enfim, isento de tudo isso eu tenho essa missão. Se eu não me aproximar do benzedor, se eu não me aproximar do espírita, de tudo que é seita religiosa, dessas mais forte que existe – pra eu não usar outra palavra – eu não tenho condições de fazer com que ele descubra que Deus é um só e que Deus ama a eles como ama a mim, porque a bíblia sagrada no evangelho de João diz assim: que Deus amou o mundo, e falando do mundo ele fala de toda a esfera humana então Deus ama o mundo de tal maneira que entregou seu filho único para todo aquele que nele crê não pereça mas tenha a vida eterna. (2014)

O pastor afirma que os evangélicos de sua igreja não frequentam benzedores porque já optaram pelo caminho de Jesus, o único segundo a bíblia, sendo que os fiéis devem optar, apenas, por um ‘senhor’, não havendo a possibilidade de conciliar as duas práticas. Para legitimar essa ideia, o entrevistado de uma forma surpreendente conta que “veio do outro lado e que foi um participante assíduo dos benzedores”, tendo inclusive se beneficiado muito quando era criança e que isso o impede na atualidade de falar algo contra eles (benzedores). Entretanto, possui a missão de espalhar e difundir a palavra de Jesus para todos, e que deve se aproximar de todo o tipo de “seita” (inclusive as mais fortes, segundo ele) para pregar o evangelho – numa clara tentativa de convertê-los para sua igreja e para que conheçam o verdadeiro Deus. Questionado de que forma teria sido beneficiado pelos benzedores quando criança, Jauri conta o seguinte:

Quando muitas vezes doente, meus pais eram de muita fé nos benzedores e então não é que eu me conduzisse a eles, mas sim os meus pais me conduziam e isso foi por longo tempo e fomos muito beneficiados, os benzedores nos auxiliaram muito, inclusive em várias áreas na nossa vida, não só na saúde mas como financeiramente e em outras áreas também. A gente foi beneficiado então a gente não vai jogar pedra em algo que um dia nos beneficiou entendeu? (2014)

Relata que quando doente, seus pais – os quais eram muito fiéis nos benzedores – o levavam em busca de cura. Cita que isso não era por sua vontade, mas sim por condução de seus pais – deixando a entender que algum benzedor os auxiliavam inclusive financeiramente. Volta a afirmar que, por isso não ‘jogaria pedra’ neles nos dias atuais. É interessante ressaltar que o pastor Jauri é nascido em São Miguel das Missões, o que justifica também este grande contato que teve com alguns benzedores ao longo de sua infância, o que mostra que esta prática está presente na comunidade há algumas gerações. Quando questionado se haveriam diferenças entre o benzimento realizado pelos benzedores e a bênção feita por ele enquanto pastor, responde que:

Totalmente diferente. Com toda franqueza, é simples. É como se você olhando para mim, estamos aqui conversando, você pedisse ‘pastor, eu preciso de uma bênção e o senhor precisa me ajudar’ e eu simplesmente orava em seu favor e você já estava beneficiada. Orar é falar com Deus e não há outro ângulo para chegar lá a não ser falar com Deus e pra mim te abençoar eu invocaria o nome de Jesus Cristo e diria ‘Senhor abençoa a Juliani’ porque sabe que precisa que está enfrentando problema tal, suponhamos, e você sairia daqui da minha casa abençoada entendeu? Não se faz muito rodeio, não tem muito mistério, muito segredo. O que o povo que vai na igreja evangélica vai é receber a bênção de Deus e lá nós, os líder e obreiro, agente faz isso, ora pelas pessoas, é o que fazemos com frequência e realmente dá resultado porque Jesus Cristo diz na bíblia sagrada ‘se pedires alguma coisa em meu nome eu o farei’. Volto a fazer uma comparação, se você me pedisse ‘pastor, eu preciso de algo, o senhor ora por mim’ eu diria a Deus ‘Senhor, a Juliani precisa de algo – e eu citaria algo que você precisasse – eu peço a ela em nome de Jesus que o senhor lhe conceda’ e você receberia. Esse é um mistério simples, muito simples. (2014)

Mesmo o entrevistado dizendo que as bênçãos são completamente diferentes, na prática se assemelham muito na fala e evocação de Deus – diferindo apenas dos benzedores que em determinados casos usam objetos, imagens sacras e ervas medicinais. Entretanto, ‘bendizer’ o próximo é muito parecido entre si, tendo em vista que o pastor também cria certas palavras e orações no momento em que está orando e pedindo em nome de alguém. Outra característica que parece familiar é das pessoas buscarem essas bênçãos em momentos de dificuldade e aflição, onde procuram uma alternativa para sanarem seus problemas – que podem ser de ordem física e espiritual. O fato de o entrevistado dizer que ambas são completamente diferentes (não aceitando semelhanças entre elas) se justifica pela necessidade cultural de diferenciar um do outro: sou o que sou porque o outro é diferente. Essa ação é necessária para que os grupos se legitimem como tais e criem estratégias de defesa de suas práticas ou crenças – sendo estas algumas vezes intolerantes e até mesmo agressivas.

Segundo essas entrevistas – que correspondem às opiniões pessoais dos entrevistados, e não de suas instituições – pode-se indicar que há uma relação de competição e negociação entre os benzedores, os evangélicos e os católicos. Subliminarmente as igrejas institucionalizadas se colocam como as verdadeiras e legítimas religiões difusoras da palavra de Jesus, aparentando uma tolerância (no caso dos evangélicos) em relação aos benzedores. Buscam, em contraponto, convertê-los em suas doutrinas, a fim de ganhar novos fiéis e minimizar possíveis concorrências no campo religioso. No caso da igreja católica, existe uma forma de monitoramento constante da atividade realizada por alguns benzedores, onde se utiliza de uma aparente dependência de legitimação que estes

possam ter com a igreja para vigiá-los dentro do possível, além de fazê-los instrumentos de difusão e inclusão de novas pessoas ao catolicismo.

No meio destas ações se encontram as pessoas, que independente de rotulações e instituições, parecem se adaptar conforme suas necessidades e interesses, circulando por estas fronteiras religiosas segundo suas crenças naquele determinado momento. Tais fronteiras não são estanques e estão abertas sempre para que a comunidade entre, e pratique (ou até saia dela) no tempo que achar necessário. Isso se comprova quando praticam sua religião (institucionalizada) e quando precisam buscam o apoio também dos benzedores para solucionarem seus problemas (e vice e versa).

Como bem foi relatado pelos entrevistados, ambas as religiões e práticas pregam a palavra de Jesus e o bem comum entre as pessoas. Entretanto, pelo fato dos benzedores não serem institucionalizados e sem a obrigatoriedade de seguir normas, dogmas e ritos à risca, os dá liberdade de atuar conforme suas demandas e necessidades, adaptando sua prática da forma como melhor lhes convir, podendo mudar, criar e ressignificar sua 'liturgia' a qualquer tempo.

Obviamente que os conflitos existirão na prática, pois todos querem para si a legitimidade de ser a religião ou mecanismo mais forte de Deus perante a comunidade (pois isso representa poder, controle e prestígio), com a intenção de ser a melhor forma de chegar às suas glórias e conquistas. Destes conflitos surgem estratégias de controle que objetivam a expansão e o monopólio de cada um destes agentes – seja no reconhecimento ou na busca de novos adeptos e fiéis. As negociações que dela surgem são fundamentais para que cada prática ou segmento religioso se desenvolva e legitime perante seu grupo de seguidores, fortalecendo laços, códigos e símbolos entre seus agentes.

Certo é que os benzedores, institucionalmente estão em uma situação mais fragilizada perante os demais, daí a necessidade do apoio e suporte indireto do representante da igreja católica para com sua prática. Este suporte se torna fundamental ao ponto de que os sujeitos se utilizam tanto da narrativa do padre tanto da própria liturgia existente no catolicismo na recriação de novos códigos, rezas e elementos no benzimento. O resultado destas dinâmicas é a pluralidade de narrativas, espaços e representações religiosas que permanecerão à disposição da comunidade que acessará tais dispositivos conforme seus interesses e necessidades, que podem ser moldados e variarem diante das distintas situações e realidades apresentadas a estes sujeitos.

Diante de uma pseudo harmonia e respeito, percebeu-se nas narrativas intenções de disputas e conflitos que podem ser consideradas naturais no momento em que sujeitos que atuam no mesmo campo buscam através do discurso se consagrarem diante de um determinado público. Esta aparente harmonia na prática se mostra perigosa nas dinâmicas culturais dos benzedores, onde pressões e ações de desqualificação podem atuar de forma a modificar elementos do ofício exercido popularmente por estes sujeitos, vindo a acarretar, inclusive seu esquecimento e desaparecimento da comunidade. Negociações ocorrem como estratégia de adaptação e sobrevivência, onde ressignificações da prática e do público precisam estar cada vez mais abertas a fim de receber e manter o ofício destas pessoas na atualidade bem como num processo de transferência de saberes e conhecimentos às gerações futuras, tão fundamental nas dinâmicas de uma cultura popular viva!



Fontes de Pesquisa:

Entrevistados:

Alzira de Oliveira Leite

Aureliano José Jardim

Inácio Fengler

Jauri Nunes

Nelcinda Galvão

Noema Dutra



O RITUAL DE *EGUNS* NO BATUQUE: DÁDIVAS ENTRE MORTOS E VIVOS

Talita Morais dos Santos¹

Resumo: O Batuque, religião de matriz africana praticada no Rio Grande do Sul, está fundamentado no culto aos orixás. Possui seu *ethos* característico e intrínseco à visão de mundo e à ideologia cultural por meio de ações simbólicas. O objetivo deste trabalho é compreender, o culto aos *eguns* (espíritos dos mortos), por meio da cosmologia do ritual no batuque. A pesquisa foi realizada com base na metodologia etnográfica, com a técnica de pesquisa observação participante, em um terreiro de batuque na cidade de Passo Fundo/RS. O trabalho aborda como as trocas simbólicas-dádivas possibilitam a resistência do povo de terreiro, a partir dos fundamentos que são perpetuados através da tradição oral.

Palavras-chaves: etnografia, ancestralidade, batuque, dádivas, *eguns*

The ritual of *eguns* in Batuque: the gifts between the dead and the alive

Abstract: The Batuque, religion of African matrix practiced in Rio Grande do Sul, is based on the worship of the orixás. It has its characteristic and intrinsic ethos to the world vision and to the cultural ideology through symbolic actions. The purpose of this work is to understand the cult of the *eguns* (spirits of the dead), through the cosmology of ritual in the batuque. The research was carried out based on the ethnographic methodology with the participatory observation research technique, in a batuque terreiro in the city of Passo Fundo/RS. The paper discusses how symbolic-gift exchanges enable the resistance of the people of the terreiro, from the foundations that are perpetuated through oral tradition.

Keywords: ethnography, ancestry, batuque, gifts, *eguns*

Introdução

O Batuque é uma religião de matriz africana praticada no sul do Brasil, tradicionalmente no Rio Grande do Sul, e seus primeiros registros datam o período de 1833 a 1859, pela grande concentração de escravos em Pelotas e Rio Grande, respectivamente (CÔRREA, 2006, p. 49). Essa religião fundamenta-se a partir do culto aos *Orixás*, forças da natureza que influenciam diretamente na vida dos praticantes da religião. No Batuque são cultuados doze orixás: *Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Xapanã, Odé-Otim, Ossanha, Obá, Iemanjá, Oxum, Oxalá*. O conceito de *orixá* pode ser explicado da seguinte forma:

Lembramos que os cultos prestados aos Orisa dirigem-se, em princípio, às forças da natureza. Na verdade a definição de Orisa é mais complexa. É verdade que ele representa uma força da natureza, mas isto não se dá sob forma desmedida e descontrolada. Ele é

¹ Acadêmica da especialização em Ciências Sociais – UPF. Email: talitamor.ais@hotmail.com

apenas uma parte dessa natureza, mas isto se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia de relações do homem com o desconhecido. Outra cadeia constitui-se por meio de um ser humano, divinizado, que viveu outrora na Terra e que soube estabelecer esse controle, essa ligação com a força, assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, através do qual atraía sobre ele e os seus a ação benéfica e protetora dessa força e direcionava seu poder destruidor para seus inimigos(...) O culto ao Orisa dirige-se, portanto, a dois elos que se juntam – parte fixada da força da natureza e ancestral divinizado – e que servem de intermediário entre o homem e o incognoscível (Verger *apud* Rosario, 2014, p. 24).

O Batuque, além disso, possui “lados”, que podem ser compreendidos como “grupos tribais africanos os quais o afilhado atribui sua origem étnica” (CÔRREA, 2006, p.50). Os “lados” são diferenciados por algumas características distintas, tais como o ritmo dos tambores, alimentos preparados para rituais, melodias, etc. Existem cinco “lados” no Batuque: *Oió*, *Jexá*, *Jêjo* (*Jeje*), *Nagô*, *Cabinda*. O terreiro no qual fiz a pesquisa é do “lado” da *Cabinda*.

Este trabalho está baseado na metodologia etnográfica, através da técnica de observação participante e entrevistas, realizada no Terreiro *Egbé Asé Akinelé*, localizado na cidade de Passo Fundo, no bairro Vera Cruz. A metodologia etnográfica foi realizada nos rituais do Culto ao Ancestral, Ritual de *Bará* a *Oxalá*, do Ritual dos Peixes, da Mesa para os *Ibejis*, e por último a Festa do Batuque, festa de *Ogum*. O primeiro ritual presenciado por mim foi o Culto ao Ancestral que ocorreu em dezembro, logo depois, o Ritual de *Bará* a *Oxalá* que ocorreu dia 14 de janeiro, o Ritual dos Peixes cinco dias depois, e a Mesa de *Ibejis* sete dias depois, por fim a festa de *Ogum* dia 28 de janeiro de 2017. Ressaltando que são eventos distintos que acontecem normalmente no meio da manhã e prolongam-se até o fim da noite, resultando em 15h de campo, que foi o culto ao ancestral e o Ritual de *Bará* a *Oxalá*. O ritual dos peixes teve uma duração mais curta, iniciou-se pela dez horas da manhã e às dezessete horas terminou, e a mesa de *Ibejis* também é um ritual de curta duração de mais ou menos três a quatro horas, pois, envolve crianças. Já a festa de *Ogum* que começou às vinte horas da noite e terminou às cinco da manhã do outro dia.

O objetivo deste trabalho é compreender, o culto aos *eguns* (espírito dos mortos), por meio da cosmologia do ritual no Batuque. O artigo foi dividido em duas partes, na primeira apresento o terreiro e sua família de santo; na segunda parte trato do culto aos *eguns* salientando como o universo religioso no Batuque está representada no ritual.

Foi a primeira vez que fiz uma pesquisa de campo, com base em observação participante, por isso, só fui de fato entender o que estava acontecendo dias depois do ritual. Escrevi meu diário de campo no dia em que cheguei do ritual, por volta das duas horas da manhã, relatei tudo que havia acontecido, escrevi direto, sem parar até umas cinco horas da manhã, guardei esse diário de campo, e só depois com as leituras é que transcrevi para a pesquisa. Pois há uma dificuldade e uma insegurança no que se coleta e no que se norteará a pesquisa.

Segundo a opinião dos livros-textos, praticar etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele

representa: um risco elaborado para uma descrição densa, tomando emprestado uma noção de Gilbert (Geertz, 2008, p.4).

A descrição densa de Geertz faz lembrar o que Malinoviski diz sobre etnografia:

Na etnografia, o autor é, simultaneamente, o seu próprio cronista e historiador; embora as suas fontes sejam, sem dúvida, facilmente acessíveis, elas são altamente dúbias e complexas; não estão materializadas em documentos fixos e concretos, mas sim no comportamento e na memória dos homens vivos (Malinoviski, 1984 p.19).

Além do diário de campo, fiz uso também da câmera fotográfica, o que me ajudou em diversas maneiras relembra o momento. Já que também sou fotógrafa de profissão, acabei me tornando a fotógrafa oficial do terreiro, “o etnógrafo torna-se fotógrafo ou *videomaker* oficial do terreiro que ele pesquisa, ficando na sua conta a distribuição de cópias desses registros entre os interessados” (SILVA, 2000, p.63). Mesmo levando a câmera fotográfica, tive muito cuidado ao usá-la, preferi muitas vezes não anotar nada na hora; anotava mais nomes em *iorubá* para não esquecer a palavra, então preferia fazer o registro mentalmente, escrever meu diário de campo em casa com calma, “nesse tipo de trabalho, é ainda aconselhável que, de vez em quando, o Etnógrafo ponha de lado a máquina fotográfica, o bloco de notas e o lápis e intervenha no que está a passar” (MALINOVISKI, 1984 p.33). Dois exemplos em que eu participei de fato e guardei a câmera e o meu bloco de notas: na hora de fazer a fila para a sacralização dos animais, e na hora de fritar os ovos. Na reza e na dança aos *eguns*, “tive que aprender a comportar-me e, até certo ponto, adquiri a sensibilidade para o que entre os nativos se considerava boas e más maneiras” (MALINOVISKI, 1984 p.23).

Conhecendo o terreiro

“Xangô – Do que valem as palavras? Os idiomas envelhecem e morrem, mas os atos nobres são traduzidos em todas as línguas.” Zora Seljam

Conheci o terreiro *Egbé Asé Akinelé* por intermédio do curso de especialização em Ciências Sociais junto à disciplina de Relações Étnico-Raciais, em que a turma foi convidada a conhecer o terreiro. Neste dia, comecei a trocar as primeiras impressões com o interlocutor, o pai de santo *Baba Akinelé*. A partir de então, comecei a ser convidada para os rituais de quimbanda². Lembro que eu sempre frisava ao pai de santo, o meu interesse pelo Batuque. Neste terreiro são realizados os seguintes rituais, ao longo do ano: Culto ao *Orixá*, Culto ao Ancestral, Culto de *Umbanda* e *Quimbanda*. Ao estabelecer as primeiras relações, fui sendo convidada aos poucos para participar dos rituais do Batuque. Os rituais dos quais participei foram: Culto ao Ancestral, Ritual de *Bará* a *Oxalá*, Ritual dos Peixes, Mesa de *Ibejis*, e Festa de *Ogum*. Observei alguns destes rituais e, à medida que realizava a observação participante, aumentava minha familiarização com essa religião. Desta forma,

² Quimbanda: A linha Cruzada ou Quimbanda, constitui uma das expressões que compõe o complexo afro-religioso, ao lado do Batuque e da Umbanda. Ela se caracteriza fundamentalmente, pelo culto às entidades tipificadas como Exus e Pombagiras. (Oro, 2012, p.557)

o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido, sendo o oposto igualmente verdadeiro: pois o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido (Velho *apud* Damatta, 1984, p. 159).

Com essa familiarização eu fui participando do terreiro para fazer a pesquisa. Inúmeras vezes fui convidada, pelo pai de santo, para rituais de Quimbanda. Estes rituais foram importantes para me familiarizar com o universo do outro, conhecer mais o campo, o espaço, e também os filhos da casa. Os rituais de Quimbanda são mais assíduos, isto é, acontecem mais seguidamente que os Rituais do Batuque, logo foi a forma mais apropriada para que eu conhecesse os interlocutores.

O pai de santo da casa *Baba Akinele*, também conhecido como Pai Duda é filho de *Ogum*, e é um sacerdote iniciado na religião há vinte e três anos. Ele foi iniciado e pronto pela mãe Paulete de *Oxum*, também conhecida como Nicole de *Oxum*. Há uma diferença entre o iniciado e o pronto, o iniciado, é aquele que faz as primeiras obrigações na religião, como, por exemplo, ter uma quartinha (ornamento de barro), dentro do salão dos orixás. As primeiras iniciações vão depender do grau, “antes de qualquer iniciação – e quanto mais elevado o grau, mais rigorosamente – é feita, pelos búzios, a identificação dos orixás do indivíduo, o que manda na cabeça e o que manda no corpo.” (CÔRREA, 2006, p.89). Alguns exemplos de iniciação citados por Côrrea (2006, p.91), lavagem de cabeça e de contas, *oribibó* (segurança), *borí* e o aprontamento. O pronto, portanto, é aquele que fez o ritual de *Bará* a *Oxalá*, ou seja, o assentamento dos doze orixás, “o aprontamento compreende a consagração do indivíduo no mínimo a seus orixás pessoais, o de cabeça e do corpo, além do *Bará*, que sempre os acompanha” (CÔRREA, 2006, p.95).

Ao longo dos anos, Pai Duda, passa a ser filho do pai de santo Beto de *Aganju* em Cachoeirinha (RS), quando este faleceu ele passou a ser filho de Nazário de *Lodê* que também acabara falecendo. Desde então, o Pai Duda tem sua autonomia religiosa. Baba Akienele relata a importância de um pai de santo para um terreiro: “detentor de todo o conhecimento, da orixalidade e da ancestralidade do filho de santo, fazendo um papel de psicólogo, de pai, de amigo, de confidente”. Portanto, a questão do ancestral, serve de elo, utilizando-se da tradição oral, para que a religiosidade seja perpetuada.

Vale lembrar o recorte histórico que a religião de matriz africana traz consigo como ponto de partida para que se entenda a ancestralidade com dois fatores históricos: os suicídios e a criação dos primeiros quilombos. Ambos representavam resistência à cultura do branco, pode ser explicada por Bastide (1985, p.114), sobre o fenômeno de suicídios que ocorriam, “o negro do Brasil sabia perfeitamente que seu suicídio era um ato de guerra, porque o escravo custava caro, quando todo o grupo jurava, deixava-se morrer ou envenenar-se em conjunto, seguramente dessa maneira o patrão ficaria arruinado. (BASTIDE, 1985, p114). O suicídio entre escravos torna-se um ato político, muitos eram descendentes de reis africanos, e não aguentavam o sistema subserviente dos fazendeiros, e estancieiros no caso do Rio Grande do Sul, por isso acabavam tirando à vida para se encontrar com os seus ancestrais. Nessa linha, os quilombos nascem daqueles que não se matavam, mas que também não aceitavam o sistema. Então fugiam, formando assim, os primeiros quilombos. Não vou me aprofundar nessa parte, mas é nos quilombos, que há união dos negros vindos de várias regiões da África, que se associam pelo mesmo propósito de

resistir, sendo cada qual com sua cultura particular. Dessa forma, os quilombos possuem músicas, ritmos e danças próprias do seu reduto. Bastide, (1985, p.129) ainda coloca que a construção de quilombos não foi um ato racional, mas sim uma forma de resistência cultural e uma espécie de reconstituição tribal, ou melhor dizendo, uma forma de reconstrução da África. Portanto, a religião está ligada a raízes ancestrais que encontra uma característica inerente no processo de transe, que faz ligar o mundo terreno ao mundo espiritual:

A religião africana, centrada no transe, se reconstitui, efetivamente entre os escravos e entre seus descendentes, mas a religião africana ficou submissa à pressão da sociedade global, às forças da secularização que caracterizam a vida urbana e a industrialização (Bastide, 1975, p.147).

Por isso, a família de santo torna-se socialmente tão importante quanto à família de sangue do praticante da religião, ilustra bem isso com o fato de pai Duda, ter cinquenta filhos de santo que a cada ritual reúnem-se pelo mesmo propósito de união para exercerem determinadas tarefas dentro da religião.

Ao chegar no terreiro os muros são brancos, com uma grade. À esquerda está o assentamento de *exu*, juntamente com uma grama verde. À frente fica a casa do pai de santo *Baba Akinelé*, um pouco mais à esquerda à casa do *exu* da rua. Seguindo à esquerda um chão de concreto pintado de vermelho, uma das cores de *Ogum* que são o verde e o vermelho, à frente fica o terreiro, que está aos fundos da casa do pai de santo. Ao entrar no terreiro, há um grande salão com vários adornos de santo, ao lado, tem um quarto que permanece fechado e representa o *exu* de dentro da casa, e onde ficam estatuetas e garfos pontudos de vários *exus*. À direita, fica o salão onde se reza para os orixás, e aos fundos desse salão fica o quarto de santo. Indo reto pelo salão principal, fica o *balé*, local de consagração aos mortos, local privado. À direita, existe uma sala, onde permanece o jogo de búzios, local público e de atendimento, e à esquerda à cozinha do terreiro. No salão principal existem os adornos dos santos, onde se faz o ritual de umbanda e quimbanda. No salão onde se tocam para os orixás, estão fixados nas paredes quadros de todos os *orixás* cultuados no Batuque, e também o retrato do pai de santo da casa, “numa das paredes, em posição destacada, há sempre a fotografia do pai ou mãe de santo do dono da casa – ou seja, a representação simbólica das raízes, a tradição ancestral” (CÔRREA, 2006, p.77). Ao fundo se tem o quarto santo, local privado e sagrado, no qual só é permitida a entrada dos filhos com aprontamento, e que possuam certo tempo de terreiro. Há também fundamentos na religião que só filhos de certo orixá que podem ou não participar de determinadas funções e de entrar em determinados espaços sagrados. Quando se fala de fundamento religioso, devemos pensar que todo o regramento de um terreiro é pautado no conhecimento da vivência dentro da religião, tudo é muito organizado e tudo se faz. A partir da limpeza, da feitura dos alimentos, no preparo, na montagem da mesa, na reza, no despacho, na arrumação de volta de como o terreiro estava, “nesse ambiente aprende-se observando, sem questionar ou demonstrar uma excessiva curiosidade” (SILVA, 2000, p.44). Lembro-me que em um momento perguntei algo para o pai de santo, e ele me disse: “-Talita, tem coisas que você não precisar saber”. Em um ritual, por exemplo, da Igreja Católica, ao chegarmos à missa, ela está preparada com flores, e a música ensaiada, no máximo pegamos o livro de cânticos que está em algum ponto da Igreja. Nas religiões de matriz africana, você, filho da casa, participa de tudo, desde a limpeza para o ritual, até a limpeza pós ritual.

Segue a ilustração de um mapa para facilitar a visualização do terreiro:



O Ritual dos Eguns

“Iansan – Também nos axexês, as cerimônias fúnebres, colocam outros orixás na frente, atribuindo-lhes o poder de conter os mortos, que só cabe a mim.” Zora Seljam

O ritual dos *eguns* se caracteriza pela morte. Os terreiros só o fazem se o pai de santo morre, o culto então se torna uma forma simbólica de homenagear o morto, sendo então uma forma de lembrar aquele ancestral. Esse rito foi o primeiro que eu presenciei no Batuque, uma homenagem aos mortos que poucos pesquisadores têm acesso e poucos terreiros o fazem. Ao ser convidada para participar desse ritual, pensava de como seria e o que iria

acontecer, fiquei com incertezas e medos, por ser um rito com inúmeros segredos, pensava depois na escrita, o que poderia escrever ou não, angústias que foram sendo sanadas ao longo da pesquisa. O pai Duda tinha comentado comigo que jogaria os búzios para ver se eu iria poder participar da sacralização, ou sacrifício dos animais, que também para os batuqueiros se denomina de serão ou matança. Eu, nessa hora pensei comigo, tomara que eu consiga participar do início ao fim, e assim foi, “o pai-de-santo, consultando os búzios, sabem, segundo dizem, se as intenções dos pesquisadores são boas, ou não, ou se estes têm merecimento espiritual para obter detalhes da religião” (WAGNER, 2000, p. 89).

Cheguei no Terreiro por volta das dez da manhã e sai de lá uma e meia da manhã do outro dia. Presenciei um ritual do Batuque, chamado, Culto aos Ancestrais, que é uma homenagem aos *eguns* (espírito dos mortos). Logo que eu cheguei já ouvi o barulho das galinhas, e o canto do galo. Entrei pelo portão, olhei para o adorno de *Exu*, como uma espécie de “boas-vindas”. Em todo terreiro há um assentamento de *Exu*, na entrada, porque é ele que abre caminhos e cuida da casa. De manhã a luz no terreiro é branca, os muros são pintados de branco, então é uma luz que resplandece, e além do mais todos os filhos de santo vestem branco. Para facilitar a compreensão do ritual aos *eguns*, procurei dividi-lo em três fases:

	Responsável	Participantes	Duração/local
1ª fase – matança e preparação das comidas	Pai Duda	Todos os filhos da casa	Das 10h às 18h <i>Balé</i> , cozinha, salão principal
2ª fase – cerimônia	Pai Duda	Todos os filhos da casa	Das 18h às 01h da manhã Salão dos <i>Orixás</i>
3ª fase – despacho e encerramento	Pai Duda	Todos os filhos da casa	12h/01h Salão dos <i>Orixás</i> , seguindo pelo terreiro

Quando chego dentro da casa, ao sentir toda a movimentação da cozinha, e dos filhos de santo, uma organização de tarefas específicas no cozer os alimentos, no cuidado com o *balé* (local consagrado aos mortos) - identifico o início da primeira fase do ritual - uma espécie de quarto fechado na casa e que só abre uma vez ao ano para esse ritual, o *balé* foi aberto ao meio dia para limpeza. Lembrando que se morrer alguém, esse ritual acontece também e acaba levando o nome de *Aressum*, nesse caso, se chama culto aos ancestrais, por ser uma homenagem, caso morra alguém e dependendo do grau de hierarquia esse ritual é repetido:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Essas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão), e redundância (repetição) (Tambiah *apud* Peirano, 2003, p.11).

Toda preparação do ritual começa em determinadas etapas desde fazer a cama para se colocar o *ejé* (sangue), na arrumação das folhas de mamoneira. Muitos filhos de santo cantam ao preparar os fundamentos religiosos, as tarefas são muitas vezes os fundamentos da religião, a base para que aquela determinada oferenda seja aprontada de forma certa. Lembro de ouvir do Pai Duda, nesse dia: “Hoje não se pode errar”. Ele se referia ao culto aos ancestrais, que para ele era um dos rituais mais importantes, que não poderia se errar de jeito nenhum, recomendava o tempo todo para não ficar perto das portas, pois os *eguns* estavam por perto. Corrêa, (2006, p.134) coloca razões das quais o culto acaba tendo relevância dentro da religião, por ser um culto que acontece somente uma vez ao ano, normalmente é desenvolvido por pessoas mais antigas da religião, pois, são eles que o conhecem, e também pelo grau de complexidade e cuidado ao se evocar os *eguns*. Tanto que são poucos sacerdotes que ainda desempenham esse ritual, “nos dias atuais, poucas tradições são tão afins com os rituais de morte e louvor aos antepassados do período clássico quanto os cultos de matriz africana” (OLIVEIRA, 2012, p.262). Para Geertz, o estudo antropológico da religião está estagnado perante as variações de teorias clássicas, por isso que as relações religiosas que tem “preposições estabelecidas, como o culto dos ancestrais apoia a autoridade dos mais velhos” (GEERTZ, 1989, p. 65).

Portanto, os fundamentos religiosos no ritual dos *eguns* são passados de pessoa para pessoa, por isso, são escolhidos alguns filhos de santo específicos. No Batuque não há cargos, mas existe uma espécie de hierarquia entre os filhos. A escolha é baseada no tempo de casa e na dedicação dispensada. Os escolhidos, são os que ajudam em determinado fundamento religioso, seja de preparar uma comida, separar as folhas da mamoneira, limpar o *balé* ou o salão assim por diante. Por isso que somente alguns entraram no *balé*. Além disso, há também o pertencimento de ser filho de um orixá específico para desempenhar determinada tarefa, por exemplo, os filhos de *Iansã* são os que entram no *balé*, pois *Iansã* está ligada aos *eguns*. Em algum momento do ritual, uma das comidas a serem preparadas era uma *à la minuta* que seria um prato preferido de um dos ancestrais a serem homenageados. Uma das filhas de santo disse que não sabia e não gostava de fritar ovos naquela frigideira. Então observando a situação na qual muitos estavam ocupados em determinadas tarefas, perguntei: - eu posso ajudar? Eu estava olhando para o pai de santo, o sacerdote da casa, que estava sentado em uma cadeira observando todos os afazeres e ele confirmou que sim. A observação participante nada mais é, do que além da observação você também possa se sentir mais inserido, já que você está ali. Ao fritar os ovos, realmente eles grudavam na frigideira, foi um tanto difícil, dos três que fritei, apenas um ficou bem bonito de aspecto redondo, já outros ficaram embolados. Acredito que muitos antropólogos tenham iniciado na religião para poder de fato participar do que acontece, “o antropólogo que pesquisa religiões afro-brasileiras dificilmente realiza sua observação participante sem causar ou ser envolvido nos conflitos e rivalidades que caracterizam a vida cotidiana dos terreiros” (SILVA, 2000, p. 38).

Dentro do *balé* havia alguns retratos na parede de forma arredondada, eram três fotos, uma coroa de flores, e um lugar ao chão que remete a uma lápide, com nove velas em cima. Silveira (2012, p. 252) faz referência que o *Orun* (mundo dos espíritos) possui nove espaços o mesmo número de velas acesas. Essa lápide é aberta no momento da sacralização dos animais. A reza chamada de *axexês* é tocada com o instrumento chamado de *ateté*, que é diferente do ritmo tocado para os orixás, que são outras espécies de cantos.

A sacralização tem uma simbologia muito importante, que na cosmologia do Batuque é o sangue como vida, se dá a vida aos ancestrais naquele momento. Nesse sentido, “o sacrifício se distingue da maior parte dos fatos designados sob o nome de aliança pelo sangue, onde produz, pela troca de sangue, uma fusão direta da vida humana

e da vida divina” (MAUSS, 1991, p.149). Ainda Mauss (1991, p.147), designa o termo sacrifício como uma espécie de consagração.

Na hora da matança, foi o momento mais difícil da pesquisa para mim, ver o corte dos animais, mexeu com o meu etnocentrismo latente. Há uma distância no fazer, ver, e sentir. Depois que comecei a presenciar mais rituais, essa distância foi diminuindo, então passo a entender a importância do corte, de como é feito, e as músicas que são tocadas no momento do sacrifício são lindas. O momento passa a ser mais orgânico do que visual, “o próprio lugar da cena deve ser sagrado; fora de um lugar sagrado, a imolação não passa de assassínio” (MAUSS, p.162). Além do Culto aos Ancestrais, o ritual de *Bará* a *Oxalá* e o Ritual dos Peixes, também são eventos que se constituem obrigatoriamente com o corte de animais, os quais servirão de alimento. O sacrifício é uma forma de oferecer aos deuses para que se receba de volta, “as relações desses contratos e trocas entre homens e desses contratos e trocas entre homens e deuses esclarecem todo um lado da teoria do sacrifício” (MAUSS, 1974, p.62). Mauss (1974, p. 56), examina dois conceitos interessantes, um deles se chama *potlatch* que significa dar e receber. Por ser um ritual com uma característica visceral por tratar dos mortos, o *potlatch*, carrega também o significado de alimentar e consumir, isto é, através do sacrifício dos animais, estou oferecendo aos meus ancestrais em troca de obter o *mana*, outro conceito designado por Mauss (1974, p.50), que significa, honra, prestígio, autoridade, então no momento em que eu ofereço aos meus ancestrais animais sagrados, eu continuarei recebendo o *mana*. Portanto, a dádiva, é a troca de presentes entre os vivos e os mortos, eu dou aos ancestrais para receber de volta.

Em todas as instituições exprimem unicamente um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimento, mulheres, crianças, bens, talismãs, terra, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e postos é matéria de transmissão e retribuição. Tudo vai e vem como se houvesse uma troca constante de matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as categorias, sexos e gerações (MAUSS, 1974, p. 59).

O conceito de dádiva para Mauss são prestações, presentes, ao contrário da ideia de troca de um sistema mercantil, a noção de dádiva é formada pela tríade: dar, receber e retribuir. Por isso, ao oferecer aquele animal em sacrifício é estender uma aliança, uma comunhão entre partes:

A obrigação de dar não é menos importante; seu estudo poderia fazer compreender como os homens se tornaram permutadores. Recusar-se a dar, negligenciar o convite, como recusar, equivale a declarar a guerra; é recusar a aliança e a comunhão (Mauss, 1974, p.57).

Portanto, o sistema da dádiva está ligado a situações cíclicas, ao dar, ao receber e ao retribuir, repetindo gestos e ações simbólicas para que o *mana* se intensifique nos praticantes da religião. Na cosmovisão do Batuque, o *mana* seria a força e a resistência do *axé* (energia vital). A dádiva, então, vai de encontro à troca do mercado, na qual se compra algo com dinheiro. Além da reciprocidade que a dádiva conduz aos atos ritualísticos, há uma relação interpessoal com seus deuses de confiança, amizade, valor e principalmente de lealdade.

As dádivas oferecidas aos homens e aos deuses têm também por fim comprar paz para uns e outros. Afastam-se assim os maus espíritos, mais geralmente as más influências, mesmo

não personalizadas: pois uma maldição do homem permite aos espíritos enciumados penetrar em uma pessoa e matá-la, permite que as influências más ajam, e as faltas contra os homens tornam o culpado fraco em fase dos espíritos e das coisas sinistras (Mauss, 1974, p. 65).

Depois desse momento sagrado e muito concentrado, em que o pai de santo está passando oralmente seu conhecimento para os filhos de santo, isto é, passar um conhecimento para outro na vivência estritamente do que é o ritual, “para o início da matança, pedem silêncio, e que os prontos se aproximem, da ordem do mais antigo na religião ao mais novo” (MACHADO, 2013, p.154). O cheiro vai se tornando cada vez mais forte, pois, o cheiro das galinhas se torna tão intenso que é como se tornasse a atmosfera densa. É o que Geertz (1989, p.98) chama de *rasa*, que seria o “sentimento” e o “significado”, com a ideia de sentimento, que está interligada aos cinco sentidos, “ver, ouvir, falar, cheirar e sentir”. Logo, toda a dimensão estética da religião é formada através do ritual de forma simbólica e é sentida pelas pessoas presentes: “A vida tem que ser vivida na sua total plenitude. De fato a religião yourubá é completamente sensitiva: o tato, o olfato, a visão, a audição e o paladar estão presentes em todos os ritos, seja nascimentos, casamentos, iniciações ou morte” (SILVEIRA, 2012, p. 248).

As demais pessoas fazem uma espécie de fila lado a lado, os homens ficam mais perto da porta do *balé*, e as mulheres mais atrás, as galinhas ficam nas gaiolas até a hora em que se retira uma a uma e é passada para cada filha de santo segurá-la. A fila que se forma é mais de mulheres do que de homens, já que a maioria dos homens estavam dentro do *balé*.

O Pai Duda me convidou para participar dessa fila com as filhas de santo que se balançavam com as mãos ao ritmo do instrumento. Eu, então fui para fila, em um determinado momento quis sair, ao sair da fila me senti mal, como se eu estivesse quebrando a corrente, e imediatamente voltei, e fiquei até o fim. Há certos momentos que não precisa necessariamente possuir o *axé* para participar. Foram sacralizados galos, galinhas e um carneiro. Havia uma espécie de preocupação do Pai Duda para que tudo saísse conforme o esperado. A música era tocada pelos tamboreiros dentro do *balé*, antes de começar o serão; o sangue de cada animal é derramado dentro do *balé*. Depois desse momento a lápide é fechada e começa a preparação da limpeza dos animais, para serem cozinhados e tornarem-se alimentos. E ainda, a preparação das comidas para os *eguns*. A cozinha funciona o tempo inteiro. As mulheres e homens ajudam na feitura, um filho da casa amassou a camarinha em uma bacia azul pela manhã toda, a camarinha é a farinha, onde o sangue dos animais será posto, “a cozinha de uma casa de Batuque é proporcionalmente mais espaçosa do que as cozinhas das residências comuns, pois é utilizada tanto no dia-a-dia como para finalidades de culto” (CÔRREA, 2006, p.79). As funções e os fundamentos, portanto, são destinados pelo pai de santo, de acordo com o grau de sabedoria na religião e também a habilidade para determinada coisa, “um filho de santo será tão mais filho quanto mais axés possuir (axé da faca, de búzios). É claro que essas relações são entrecortadas por muitas outras, como afinidades, laços sanguíneos, etc” (MACHADO, 2012, p. 162).

Foi feito arroz com galinha ou galinhada, comida do *egum*, que é um prato, que os filhos de santo nunca comem, somente nesse dia que é a homenagem aos mortos, segundo o Pai Duda, ao me explicar sobre o arroz com galinha que é comido por todos com as mãos.

O carneiro é assado e também é comido pelos filhos de santo. Os outros alimentos são oferecidos aos ancestrais, no salão tem uma toalha branca estendida no chão e um castiçal branco com quatro velas, e com um café

da manhã, três xícaras, uma de café preto, café com leite, e uma xícara de chá, pães, sanduiches, bolachas. Esse café da manhã já tinha sido posto desde manhã cedo.

As comidas começam a ser feitas, são preparadas várias coisas, as preferidas dos ancestrais: três à *la minutas*, nove guisados com legumes, e outros alimentos da religião, “deve haver aquilo que o morto mais gostava de comer e beber” (MACHADO, 2013, p. 158). Prepara-se a “mesa”, os filhos de santo também se arrumam, e se faz uma fila, e se entra pelo outro lado, se usa sapato (normalmente se entra sem calçado), lava-se as mãos em uma bacia de água com ervas, chamada de *mieró*, e se quebra três palitos, bate-se palmas e entra. Uma roda é formada e se canta aos doze orixás, terminado o canto, nós descemos do salão, todos comemos o arroz com galinha com as mãos. Sem demorar muito, voltamos ao espaço do culto. É o único ritual do Batuque, que se admite servir bebidas de álcool em pequenas doses, em outros rituais do Batuque é proibido qualquer consumo de bebida alcoólica. Nessa hora começamos a entrar no salão dos *orixás*, e inicia-se a segunda fase do ritual.

É formada uma roda no sentido horário, “sempre andando de costas, em sentido oposto ao que se dançaria em uma roda regular dedicada aos *Orixás*, que se dá em sentido anti-horário” (OLIVEIRA, 2012, p. 265). Os filhos de santo rezam o *axexê* ao som do *atetê*, sempre balançando as mãos para frente e para trás, “movimentar o corpo é uma maneira de dizer que não está morto” (NETO, 2014, p. 311).

As comidas feitas para os *eguns*, aos poucos, vão sendo maceradas e colocadas em um saco de juta de tamanho médio e tudo vai se reunindo ali naquele saco de estopa, alguns filhos de santo são colocados a cargo de encher os sacos de estopa com as comidas, enquanto uns estão na roda, rezando. Alguns filhos da casa começam a se manifestar, a manifestação acontece, então são retirados os sapatos do filho de santo que está em transe, os que estão manifestados voltam e ficam cambaleando com o corpo e os braços, alguns de olhos fechados outros com os olhos abertos. A roda continua, e os filhos de santo continuam colocando as oferendas nos sacos de estopa, por último vão as bebidas que são quebradas dentro do saco com um pedaço de pau (*aquim*). Enquanto isso a reza continua sendo cantada e aos poucos os filhos de santo que estão em transe vão sendo despachados na porta e os sapatos são recolocados nas pessoas.

Os vínculos estão cortados. Os vivos e mortos desligam um do outro. É o momento descrito como mais triste e mais pesado de todo o ritual. Ao som das obrigações que são quebradas a pauladas, orixás que ainda não haviam chegado podem vir ao mundo para se despedir do Egum. (Machado, 2013, p. 159).

Quando se termina de encher os sacos, se coloca flores:

Flores e balas são distribuídas para que cada pessoa e orixá presente deposite nos sacos, como forma de homenagem. Pede para que o egum tenha uma partida. As pessoas e os orixás com mais tempo de religião recebem velas, que são acesas dentro dos sacos, de modo a formar uma grande oferenda (MACHADO, 2013, p.159).

A terceira fase do ritual começa com os sacos fechados e se monta uma espécie de cortejo até o carro onde os sacos de estopa são levados para o despacho, “os que ficam na casa cantam para o egum, embalando os braços, num movimento que se assemelha ao tocar/empurrar para fora. De trás para frente os braços não param de

balançar, até que os carros saiam” (MACHADO, 2013, p.160). Não consegui presenciar o despacho, porque os sacos foram colocados em apenas um carro, e como já estavam os filhos determinados a ir, não tive intimidade suficiente nesse momento final de perguntar se podia ir. Quando estamos em campo, e, nesse caso, presenciando um ritual antigo, e que poucos abrem para um pesquisador presenciar, “muitas vezes, embora o grupo permita que o antropólogo presencie determinados atos rituais secretos, como um rito fúnebre, o seu registro sonoro ou fotográfico não pode ocorrer, por isso representaria uma dissociação entre o que diz e se faz com o quando se diz e se faz” (SILVA, 2000, P.60).

Desse modo, finda-se o rito. Só posso ir embora do terreiro na hora que o carro voltar do despacho. Todos ficam em silêncio sentados no salão principal. Estamos cansados e exaustos pós ritual. A filha de santo e de sangue do pai Duda, se propõe a limpar o salão dos *orixás*, local onde foi realizado o culto. Logo mais uma filha de santo vai ajudá-la, outros filhos de santo vão para a cozinha para terminar a limpeza, lavar alguma louça que sobrou, pois, cada filho lava o que suja, alguns outros começam a preparar suas camas, alguns filhos de santo moram em outras cidades e acabam dormindo no terreiro e os demais permanecem em silêncio também na espera do carro voltar do despacho, para, assim, irmos embora. O carro demorou em torno de quarenta minutos para voltar, ninguém que estava presente no ritual podia ir embora até o carro chegar. A sensação ao sair do terreiro e chegar em casa, foi uma sensação de paz, conforto e êxtase, me senti ótima, tanto que escrevi o diário de campo todo na mesma noite/madrugada. Gostaria de ressaltar que a etnografia foi compartilhada ao interlocutor que ficou bastante emocionado com a descrição.

Considerações Finais

Todo terreiro de religião de matriz africana representa simbolicamente a reconstrução da África, que está diretamente ligada à resistência à cultura do branco, uma espécie de reconstituição tribal. A religião, portanto, se documenta mais pela oralidade, justamente por não ser uma religião de brancos, acaba sendo perdurada a partir da vivência em terreiros e pela prática dos seus adeptos.

Ao meu ver a pesquisa etnográfica dentro do universo do qual participei, me fez pensar que só existe conhecimento através das inúmeras visitas ao campo. O que torna a observação do pesquisador interessante é perpassado pela voz dos atores sociais envolvidos, tornando uma rede de significados: a reflexão da pesquisa juntamente com o campo/*ethos*. Os dados qualitativos que são reunidos em pesquisas etnográficas, fortalecem e dão legitimidade à cultura.

Ao falar de ancestralidade, presenciando um culto de ancestrais, percebendo a importância ritualística que se entende na dinâmica dos processos simbólicos da religião, com a representação de dar, receber e retribuir, ligado à cosmologia do Batuque, as noções de aliança e união servem como resistência da religião. Uma das formas em que há o encontro dessa aliança é o sacrifício, as oferendas preparadas, as melodias cantadas em determinados momentos, as roupas específicas para cada rito, por isso, as trocas simbólicas servem de manutenção e reforço dessa associação e da tradição oral. A dádiva, portanto, torna-se mais do que qualquer espécie de troca material, mas sim no sentido de reciprocidade, de animosidade em encarar os obstáculos na vida social, “eni bá dúpé oore àná, yòò, rí ómiràn gbá” (Quem agrada ao passado recebe mais), provérbio ioruba.



Ao entender as religiões de matriz africana, como um sistema social que oscila entre o mundo terreno e o mundo espiritual, me faz lembrar uma resposta do pai Duda, ao questioná-lo sobre o que era família de santo, e ele me diz: “é perpetuar a orixalidade, a ancestralidade, ser integrados e unidos no mesmo propósito”. Para finalizar, é importante lembrar que para os praticantes do Batuque que levam em conta todos os preceitos desde fazer o santo, se aprontar, até ocorrer à morte física, o ritual dos *eguns* é de extrema relevância e complexidade para os batuqueiros.

Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Roger. As religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & CIA LTDA, 1985.
- BASTIDE, Roger. O sagrado Selvagem, Paris, p.143-157, 1975.
- CÔRREA, Norton F. O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião Afro-Rio-Grandense. 2ed. Porto Alegre: Editora Cultura&Arte LTDA, 2006.
- DAMATA, Roberto. O trabalho de campo. In: Relativizando: uma introdução à antropologia social. Petropolis: Vozes, 1984.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. 1 ed. 13reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008
- MACHADO, Cauê Fraga. “Tem que saber iniciar, tem que saber terminar: O desfazer no Batuque gaúcho”. Porto Alegre, ano 14. n23. p145-165, Jan/jun, 2013. Debates do NER.
- MALINOWSKI, Bornislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Rio de Janeiro: Victor Civita, 1984.
- MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. Vol 2. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974.
- MAUSS, Marcel. Ensaio de Sociologia. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- OLIVEIRA, Ricardo Moreira. Rituais aos mortos da tradição do Batuque e do Candomblé. Goiânia, v.10, n.2, p.259-270, jul/dez, 2012. Habitus.
- ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. Porto Alegre, v12, n3, p.556-565, Civitas, set-dez, 2012.
- NETO, Edgar Rodrigues Barbosa. Da feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana. São Paulo, n.23, p.1-381, 2014, Cadernos de Campo.
- PEIRANO, Mariza. Rituais Ontem e Hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.
- ROSARIO, Claudia Cerqueira. O conceito do Orixá. Ítaca 25, Edição Especial, Rio de Janeiro, p20-34, 2014
- SABOURIN, ERIC. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. RBCS, n.66, v. 23, p.131-208, fev/2008
- SILVA, Vagner Gonçalves da. O Antropólogo e sua Magia. São Paulo: Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- SILVEIRA, Hendrix. A.A. Gbobo ohun ti a ba se ni ayé L’a o kunlè rò ni òrum: Processo escatológico no Batuque do Rio Grande do Sul. São Leopoldo, v.17,n.2, p.247-258, Jul/dez 2012. Revista Eletrônica de Pesquisa Identidade da Escola Superior de Teologia (Faculdade EST).



O IDEAL COOPERATIVISTA DESDE AS MISSÕES JESUÍTICAS? UMA ANÁLISE CRÍTICA COMPARADA DA TEORIA COOPERATIVA

Alba Cristina Couto dos Santos Salatino*

Resumo: A partir de um levantamento de dados bibliográficos e empíricos sobre a teoria do cooperativismo, propomos discutir o ideal cooperativista numa perspectiva histórica e comparada, entre pesquisadores do sistema cooperativista argentino e brasileiro. Na certeza que não abarcaremos a totalidade do tema e das suas múltiplas compreensões, buscamos uma reflexão doutrinária do sistema cooperativo. Para isso, consideramos as correntes que conformaram o cooperativismo e seus princípios a partir do século XIX. Não raro, nos deparamos com discursos que comparam (e/ou indicam traços de similaridades) a organização cooperativa com as Missões Jesuíticas na América. Nesse sentido, analisamos os discursos, de acadêmicos, profissionais cooperados e na imprensa (desde 1917), e percebemos a recorrência de incumbir ao cooperativismo uma solidariedade religiosa. Concordamos que a ajuda mútua baseada nos valores cristãos nortearam (e norteiam) muito das práticas cooperativistas, contudo relativizamos esta tendência teórica ao comparar duas realidades da América do Sul.

Palavras-chave: Cooperativismo. Doutrina Cooperativa. História Comparada.

The cooperative ideal at the Jesuit missions? A compared critical analysis of cooperative theory

Abstract: We propose to discuss, from an empiric and bibliographic data collection about the cooperative theory, the cooperative ideal in a compared and historical perspective between scholars of the Argentinean and Brazilian cooperative system. We acknowledge the limitation of this study to cover the entire topic and its multiple perspectives, but we seek a doctrinal reflection of the cooperative system. For this purpose, we consider the trends that formed cooperativism and its principals since the nineteenth century. It is not rare for us to find discourses that compare (and/or indicate vestiges of similarities) the cooperative organization with the Jesuit missions in the American continent. In this regard, we analyzed the discourses of scholars, affiliated professionals and in the press (since 1917) and we perceived the reoccurrence of a religious solidarity view towards cooperativism. We agree that the mutual help based on Christian values guided (and still guides) several cooperative practices, but we relativize this theoretical tendency when comparing two realities in South America.

Key words: Cooperativism. Cooperative doctrine. Compared history.

* Doutoranda em História, bolsista CNPq, UNISINOS. Mestra em História pela PUCRS e Licenciatura em História, UNISINOS. Membro do Grupo de Trabalho de História das Religiões e Religiosidades, Anpuh – seção RS. Secretária do GTHRR (Gestão 2016-2018).

“Entiendo por principios no las reglas fijadas o generalizadas por la costumbre cooperativa, sino los postulados morales de donde esas reglas derivan” (WATKINS, 1989, p. 21).

Considerações iniciais

Há duas correntes historiográficas no Brasil sobre o cooperativismo em geral e seu surgimento. A primeira corrente diz respeito aos trabalhadores associados em cooperativas ou ligados aos órgãos estatais. Estes pesquisadores produzem textos de formação, de história do cooperativismo e da cooperativa e de difusão dessa prática, no meio agrário, por exemplo. A essa escrita Sandra Regina Mendonça (2013, p. 199) nomeou de historiografia *especializada*. E, nesse sentido, a escrita especializada que nos interessa é aquela dedicada ao cooperativismo rural.

Por outro lado, há a corrente de estudos que a mesma autora nomeou de *críticos*, porque concentram análises acadêmicas de diferentes áreas do conhecimento, cujos autores possuem ou não vínculo com empreendimentos cooperativos. São textos que também falam de formação cooperativa, da história, mas também, da dinâmica do cooperativismo na sociedade capitalista e/ou socialista, questionando sua inserção, prática, princípios.

De toda forma, constatamos, assim como identificou Sônia Mendonça no Brasil, na Argentina que os contextos históricos da constituição do cooperativismo são escassos, gerando conclusões parciais e até mesmo equivocadas do fenômeno cooperativo, na primeira metade do século XX. Estamos a refletir se isso se deve ao fato dessas produções historiográficas, principalmente aquelas *especializadas*, estarem ligadas a característica empresarial da cooperativa e a sua produção/contribuição econômica a sociedade, o que implica em análises majoritariamente recentes do cooperativismo rural, coincidindo com o seu apogeu, a partir de 1930.

William Pascoe Watkins¹, ao escrever a história da Aliança Cooperativa Internacional (ACI) citou os autores que fizeram o mesmo antes dele, e destacou a relação que esses tinham com a ACI, ou seja, se haviam sido membros da ACI ou se eram pesquisadores independentes. Para o autor, essa informação é relevante para pensar no como contar essa história. Nesse sentido, ponderou que aquele que conhecia o funcionamento interno da ACI, teria mais acesso aos verdadeiros fatos históricos, diferente daquele pesquisador independente que precisaria ir à busca de documentos e informações, por muitas vezes, com dificuldades de acesso a elas.

Assim, Watkins se coloca no lugar de privilegiado e de historiador oficial, pois ele participou da diretoria da ACI, por alguns anos, e teve livre acesso aos documentos necessários para escrita da história, além da colaboração de autoridades e funcionários da ACI. Por que nos referimos a isso? Para nós essa informação também se torna indispensável para análise que queremos fazer da doutrina cooperativa. Interpretamos a partir dessa consciência de escrita histórica que Watkins se refere, do seu lugar de fala e as escolhas que fez para nos contar a história da ACI.

Separamos duas passagens em que o autor se refere à história e a sua escrita. A primeira é sobre a sua compreensão histórica do cooperativismo, disse ele: “Historia, en este sentido, es una base necesaria de la política cooperativa y el complemento indispensable para el estudio de los principios cooperativos” (WATKINS, 1973, p. 11).

A segunda, diz respeito à escrita, nas palavras de Watkins, para se escrever uma história é necessário estabelecer quais fatos serão contados, e faz uma ressalva:

Pero a diferencia del historiador científico, que puede llegar a la interpretación de los hechos desarrollando con libertad su inteligencia y la libre elección de los métodos científicos de investigación, el historiador oficial no goza de esas libertades. Tiene que mantenerse en estrecho contacto con las evidencias y observar fielmente una abnegada disposición en relación con comentarios e interpretaciones, de manera que los hechos puedan por sí mismos explicar y él lector extraer su propias conclusiones (WATKINS, 1973, p. 13).

Em nossa apresentação oral² que resulta neste texto, buscamos uma reflexão doutrinária do sistema cooperativo a luz da constituição histórica do mesmo. Para isso, consideramos as correntes que conformaram o cooperativismo e seus princípios, a partir do século XIX. Nosso foco de análise neste trabalho está nas abordagens que se referem às Missões como origem desses princípios. Não raro, nos deparamos com discursos que comparam (e/ou indicam traços de similaridades) a organização cooperativa com as Missões Jesuíticas na América. Perguntamo-nos: é possível associar aqueles ideais de solidariedade e ajuda mútua das reduções jesuíticas ao sistema cooperativo do século XX, do que conhecemos hoje?

Nas análises que temos feito a partir da bibliografia de acadêmicos, de associados especialistas e na imprensa (brasileira), identificamos algumas diferenças na abordagem e na compreensão dos princípios cooperativos, da Argentina e do Brasil. Explicamos: o cooperativismo como um sistema de organização econômica e social possui princípios organizacionais que define as cooperativas como associação-empresa, com fins sociais e econômicos. Assim, elas são sociedades de pessoas e empresas simultaneamente.

Os princípios conhecidos atualmente foram forjados pela ACI em seu Congresso Internacional de 1937, com base nas regras dos Pioneiros de Rochdale³. Mas, foi no Congresso da ACI de 1966 que os princípios foram reafirmados, e em 1995, o congresso da ACI os⁴ estabeleceu assim:

- 1) Adesão livre e voluntária;
- 2) Gestão democrática;
- 3) Participação econômica;
- 4) Autonomia e independência;
- 5) Educação, formação e informação;
- 6) Intercooperação;

¹ Economista e Filósofo pela Universidade de Londres e ex- diretor da ACI (1951-1963).

² No V Simpósio do Grupo de Trabalho de História das Religiões e Religiosidades - Regional Sul: Transe, êxtase e possessão nas religiões e religiosidades, 24-27 de maio de 2017. Passo Fundo, UPF.

³ Precusores do cooperativismo de consumo na Inglaterra, em 1844. Eis os princípios, postulados em 1844, divididos em dois grupos: a) Princípios gerais, de inspiração democrática: 1. adesão livre; 2. controle democrático; 3. neutralidade política, religiosa e étnica; 4. desenvolvimento do ensino. b) Princípios especiais: 1. vendas segundo o justo preço; 2. retorno pro rata das compras; 3. vendas a dinheiro e a vista; 4. juros limitados ao capital (SCHNEIDER, 1994, p. 11). Voltaremos a eles nas páginas a seguir.

7) Interesse pela comunidade.

O cooperativismo surge nos países que adotaram o sistema do liberalismo econômico, inicialmente na França e na Inglaterra. Os consumidores e trabalhadores se uniram em comunidades cooperativadas quando perceberam os abusos e exploração dos trabalhadores no novo sistema. O cooperativismo representou um meio corretivo ou até revolucionário para resolver os desequilíbrios sociais resultantes do liberalismo, buscando amenizar, pela via da ajuda mútua, a voracidade e exploração do sistema capitalista.

A cooperação no seu entendimento amplo, de ajuda mútua, sempre esteve presente ao longo da história da humanidade. No senso comum ou em estudos da cooperação entre espécies⁵, ou seja, tanto nas ciências da natureza como nas ciências sociais, o objetivo da cooperação é o da união para se conseguir algo, pela sobrevivência. É conveniente que façamos uma distinção dos termos, cooperação e *Cooperação*⁶. Esse último, como uma forma de reação do mundo operário e camponês ao início do capitalismo na Europa. É dizer que a Cooperação por meio de cooperativas é a forma de assegurar direitos econômicos e sociais ou, nas palavras de Watkins, para a cooperativa:

Se produce entonces una concepción más amplia del correcto objetivo de la empresa comercial e industrial, que no es la mera generación de utilidades, sino la difusión más amplia posible del bienestar económico. Emergen aquí las consideraciones de justicia social que los pioneros cooperativos llamaron equidad (WATKINS, 1989, p.149).

Primeiras manifestações da Cooperação

Os defensores deste cooperativismo moderno lutaram contra as desigualdades sociais e, alguns deles destacaram a ideia de associação e de organização cooperativa de toda a economia. Assim a ideia estava baseada na democracia, na equidade e solidariedade. Citamos alguns precursores. Na Inglaterra: Robert Owen e William King. Na França: Conde de Saint-Simon; Pierre Proudhon; Charles Fourier; Michel Derrion; Louis Blanc, e; Philippe Buchez. Na Itália, Luis Buffoli. Na Alemanha, Friedrich Raiffeisen e Hermann Schulze-Delitsch.

No entanto, aqueles que foram reconhecidos posteriormente como os pioneiros do cooperativismo foram os trabalhadores industriários da localidade de Rochdale, Inglaterra. Eles formaram um grupo e criaram a primeira sociedade cooperativa de consumo da Europa. Watkins (1973) nos diz que essa experiência foi inspirada nas ideias de Robert Owen.

Os Pioneiros de Rochdale foram considerados os primeiros a normatizar os princípios da Cooperação, porém, sabemos que outras cooperativas surgiram em paralelo a essa de consumo - criada por eles na Inglaterra em 1843/1844-, em outros países que também inspiraram de maneira teórica tal prática. Os precursores citados acima destacaram a associação de pessoas como forma de “ação emancipadora” da classe trabalhadora. Os Pioneiros se

⁴ Princípios atuais disponíveis em: <http://www.ocergs.coop.br/cooperativismo/conceitos-principios> Acesso em: 10 de janeiro de 2013.

⁵ Ver mais em: DENISON, R. Ford; MULLER, Katherine. *Quando e por que organismos individuais trabalham juntos no jogo da vida, e o que mantém os trapaceiros em cheque*. Disponível em: <https://netnature.wordpress.com/2016/09/12/a-evolucao-da-cooperacao/>>. Acesso em 20/01/2017.

⁶ A partir de agora, utilizaremos *Cooperação* para nos referir ao cooperativismo como sistema de trabalho a partir da ação de ajuda mútua.

destacam, talvez, por ser o ponto de partida do cooperativismo moderno que ganhou visibilidade. A herança deixada por eles é de suma importância ao movimento, pois já registraram desde então algumas normas de funcionamento da cooperativa, sociais e econômicas.

Enfatizamos que o estudo dos princípios como normatização internacional, começou a ser discutido, revisto e definidos pela Comissão dos Princípios Cooperativos da ACI, em 1937 na cidade de Paris, durante o Congresso da Aliança. Essa comissão foi criada para pensar em que medida os princípios de Rochdale eram, naquele momento, observados pelas cooperativas; e, por quais razões não eram (ACI, 1966, p. 30).

A Comissão criada em 1966 teve que lidar com os mesmos problemas fundamentais de avaliação de 1937 e reafirmar os princípios transmitidos ao movimento “desde la época de los pioneros” (ACI, 1966, p. 32). O informe da ACI de 1966 revelou um número expressivo de cooperativas da América Latina que ainda não eram filiadas a essa entidade internacional, e contavam principalmente com as cooperativas de consumo europeu. Assim, a Comissão foi influenciada por esses dados, de maneira a considerar:

las diferentes manifestaciones existentes entre los sistemas económicos y sociales dentro de las cooperativas. Precisó reconocer que los sistemas cooperativos necesitan de variaciones no solamente segundo el tipo y propósito, pero también de acuerdo con el medio de actuación, en beneficio a los socios (ACI, 1966, p. 34).

Nesse sentido, destacamos que pelo menos desde 1966, a organização internacional das cooperativas, a ACI, reconhece as particularidades de cada região, procurando formular princípios gerais, que possam ser observados em todas as culturas e contextos sociais. A partir disso, concordamos com o posicionamento de José Odelso Schneider ao dizer que, os Pioneiros de Rochdale constituíram o núcleo originário da doutrina, o qual foi sendo sistematizado constantemente, para manter os princípios essenciais e adaptar outros conforme as peculiaridades regionais e culturais de cada cooperativa.

De acordo com esse entendimento, o cooperativismo entendido como doutrina não é estático, ele é um convite para formar um grupo ou um movimento, ele é, sobretudo, dinâmico, conforme Marluza Harres afirma:

Difícilmente poderíamos falar de um modelo universal de cooperativismo, embora possam ser encontradas, nas mais diversas experiências, um fundo comum que pode ser traduzido nos ideais de um humanismo social. Existe uma pluralidade de estruturas e métodos, cujo desenvolvimento tem desafiado de modo positivo e inovador a preservação dos valores e princípios cooperativos (HARRES, 2007, p. 371).

Na Alemanha, por exemplo, as cooperativas de crédito criaram suas próprias linhas ideológicas ou doutrinárias, ao mesmo tempo da configuração de sua prática. Friedrich Wilhelm Raiffeisen destaca-se nesse seguimento quando criou o Clube do Pão, em 1846, na comarca de Weyerbusch. Fundou outra a Associação de Socorro Mútuo para Agricultores em 1849, e a Associação Caritativa de Heddesdorf no ano de 1854. Sua ideia foi seguida rapidamente sendo aperfeiçoada, até se institucionalizar como uma cooperativa de crédito mútuo rural, baseada nos princípios morais cristãos. Por isso, ressaltamos que a expansão do cooperativismo não foi homogênea, nem mesmo na Europa.

A Espanha iniciou a organização coletiva rural a partir da crise agrícola das últimas décadas do século XIX, tardiamente em relação aos outros países. As associações espanholas tiveram seu início com os proprietários de terra, impulsionando um corporativismo agrário que buscava a modernização da agricultura, sob o controle e direção dos proprietários rurais. Nas câmaras agrícolas, por exemplo, identifica-se a primeira experiência de serviços cooperativos da Espanha, orientada fundamentalmente ao fortalecimento do grupo dos proprietários rurais, reorganizando socialmente seus empreendimentos e procurando manter a hegemonia do grupo na região da Catalunha. A presença de associações católicas, ligadas ao cooperativismo, aparece na Espanha após 1890, coincidindo com a encíclica *Rerum Novarum* (1891).

Os princípios das cooperativas confessionais também foram difundidos no século XIX e apresentavam bastante semelhança aos princípios dos Pioneiros de Rochdale, conforme análise de Diva Benevides Pinho (1965, p. 49). As cooperativas confessionais são por muitas vezes, ignoradas e/ ou esquecidas pelos pesquisadores, mesmo com representantes na Bélgica, Alemanha (Friedrich Wilhelm Raiffeisen, por exemplo), Áustria e França, que viam no cooperativismo a solução para os problemas econômicos e a reforma da sociedade. Acentuavam o significado moral dessas associações em oposição à concorrência e à luta pela vida.

Na França de acordo com Pinho (1965), foram os protestantes da corrente “centro-moderada” que lideraram a simpatia pelo cooperativismo, entre os quais se destacavam Boyve, Fabre e Charles Gide, todos fundadores da Escola de Nîmes. Para eles, a doutrina cooperativa coloca em primeiro lugar a pessoa humana, ajudando-se um ao outro para corrigir os males da sociedade capitalista, através da associação democrática e dos *self-help*.

Segundo a autora, Charles Gide se baseou nas normas rochdaleanas para sistematizar o funcionamento das cooperativas. Para ele, uma cooperativa se fazia com um agrupamento de pessoas, procurando fins econômicos, sociais e educativos em comum, através de uma empresa comercial.

Em 1886, quando se instalou o II Congresso das cooperativas de Consumo na França, na cidade de Lyon, Gide proferiu um verdadeiro discurso-programa, no qual lançou as bases da doutrina cooperativa. Em seguida, em numerosos estudos posteriores, ampliou e aprofundou os princípios doutrinários cooperativistas (PINHO, 1965, p. 25).

Diante dessa discussão doutrinária, percebemos que nela está implicada a origem do cooperativismo, sobretudo, entre a França e a Inglaterra. A França teve sua primeira experiência cooperativa na cidade de Lyon. Em 1835, a *Le Commence Véridique et Social* nascia como uma cooperativa de produção, com uma estrutura e fundamentos teóricos/ filosóficos inspirados em Philippe Buchez. Essa sociedade logo desapareceu, em 1837. Mas, a ideia de organização dos trabalhadores em cooperativas foi em frente, principalmente depois dos anos de 1840 com Louis Blanc, publicando artigos em revistas a favor desta forma de Cooperação.

De toda forma, o que temos na Europa do século XIX é uma forma de Cooperação que respondia aos anseios e necessidades dos trabalhadores daquele período. Dessa maneira, não há uma única origem do cooperativismo, pois os três segmentos fundamentais do sistema cooperativo foram constituídos em diferentes países: na Inglaterra, a cooperativa de consumo; na França, a cooperativa de produção, e; na Alemanha, a

cooperativa de crédito. Temos que considerar a novidade sem precedentes que ali se instituía, o cooperativismo foi uma expressão da necessidade em acordo com as condições e técnicas aplicadas. Pela distância, muitos dos precursores não tomaram conhecimento do que estava ocorrendo num outro lugar, ou se ignoravam mutuamente por não se reconhecerem como parte de um mesmo sistema, que ali, entre eles, surgira.

Doutrina cooperativa: interpretações e comparações

O cooperativismo é entendido como doutrina quando contempla os princípios da Cooperação, dessa maneira, procura corrigir o social pelo econômico mediante as associações com fins predominantemente econômicos: as cooperativas. Conforme Diva Benevides Pinho (1965), essa correção poderia alterar de alguma maneira a ordem social instalada, o que gera diferentes posicionamentos entre aqueles que se dedicam a estudar sobre a doutrina cooperativa. De um lado, há discussões sobre a inserção de cooperativas na sociedade para compensar as mazelas do Estado ou complementar suas ações. Por outro lado, o cooperativismo é entendido como um sistema que não complementa, mas contrapõe as ações do Estado almejando ser um meio revolucionário do sistema econômico.

Quanto a isso, percebemos que a discussão está em aberto, desde o início da Cooperação e pensamos que se deve ao próprio caráter ambíguo da institucionalização da cooperativa, de ser ao mesmo tempo uma empresa-associação. O cooperativismo é forjado a partir de elementos apropriados do Socialismo Utópico, conforme as ideias de associativismo e ajuda mútua daqueles precursores que já citamos neste trabalho. Características básicas como: as noções de democracia; de associação de pessoas; da autoajuda; do capital a serviço das pessoas; da eliminação ou diminuição do lucro; das críticas ao paternalismo estatal, e; a noção de autonomia da ação.

Foi difundido amplamente, pelas redes de Cooperação, como principal idealizador do cooperativismo o inglês Robert Owen. Talvez, pela referência que se faz aos Pioneiros de Rochdale, os quais demonstraram desde o início uma preocupação com o aperfeiçoamento moral e intelectual nas suas atividades, além de um posicionamento pacífico⁷. E, pode ser também, pela própria história da ACI ter sido iniciada em Londres - no congresso de 1895 que reuniu Uniões associativas e representantes de cooperativas de diversas partes da Europa, com presença predominante dos ingleses-.

Nos dois países latinos, Argentina e Brasil, que nos propusemos a estudar sobre esse tema, apresentam também diferentes interpretações do cooperativismo. Investigamos na bibliografia quais interpretações os autores, *especialistas* e *críticos*, adotam para compreensão da manifestação cooperativa no Estado. Neste trabalho destacamos duas dessas interpretações: a social cristã e a socialista, do Brasil e da Argentina, respectivamente.

⁷ Não há consenso entre os autores sobre isso. Os autores Ivete Manetzeder Keil e Sílvia Tavares Monteiro falam de transformação da sociedade e das distorções posteriores na aplicação do modelo cooperativo, em: KEIL, Ivete Manetzeder; MONTEIRO, Sílvia Tavares. *Os Pioneiros de Rochdale e as distorções do cooperativismo na América Latina*. Disponível em: <www.plataformademocratica.org/Publicacoes/7102_Cached.pdf>. Acesso em: 31/10/2015. Também, disponível em: <<https://www.yumpu.com/pt/document/view/14130343/os-pioneiros-de-rochdale-e-as-distorcoes-do-cootradecombr>>. Acesso em 16/07/2017.

Na Argentina e no Brasil, as primeiras expressões cooperativas no meio rural foram forjadas por imigrantes. Lá, em 1898, um grupo de imigrantes franceses fundou a *El Progreso Agrícola de Pigüé: Sociedade Cooperativa Mútua de Seguros Agrícolas y Anezos Ltda*, ao Sudoeste da província de Buenos Aires. Eles defendiam os ideais do mutualismo para enfrentar as dificuldades da colheita dos cereais e do trabalho no meio rural, de maneira geral. Aqui, em 1902, um grupo de imigrantes alemães inaugurou a *Sociedade Cooperativa de Economia e Empréstimos de Nova Petrópolis*, a Nordeste do Rio Grande do Sul. A ideia de criação da caixa rural inseria-se essencialmente num espírito comunitário para os pequenos proprietários de terra, a caixa se limitava a atuar na área da comunidade, aos moldes das caixas Raiffeisen.

O ideal cooperativista a partir das missões jesuíticas apareceu na pesquisa que realizamos em dissertações e teses defendidas no Brasil. Para explicar a prática cooperativa, os autores citam a “República Guaranítica” como modelo de ajuda mútua, solidariedade e cooperação. De acordo com Luiz Salgado Klaes:

Os ideólogos da “República Cooperativa dos Guaranis” foram dois padres jesuítas de origem italiana de nome José Cataldino e Simon Mazeta, que fundaram a primeira “Redução”, a qual denominaram de Nossa Senhora de Loreto, nos primeiros dias de julho de 1610 (2005, p 43).

[...]

O desmantelamento das Reduções deu-se com extremos de crueldade e de injustiça. Restam hoje, apenas, ruínas da inédita civilização cooperativa, cujas raízes ainda podem medrar.

Contudo, inquestionavelmente, as Reduções Jesuíticas foram um marcante exemplo de vida comunitária associada que pode servir, em muitos aspectos, como uma nova alternativa tanto para o cooperativismo como para a sociedade em geral. (2005, p. 46).

O autor defende a ideia da gênese do cooperativismo desde a Idade Antiga até a idade Moderna, posicionamento que discordamos, pelos motivos apresentados até aqui e, com base nos estudos históricos sobre as Missões Jesuíticas. As Missões ainda encantam e conquistam corações de diferentes pesquisadores pelo mundo todo, mas, de acordo com Arno Kern, referência sobre o tema, a história das missões é antes de tudo uma história de mitos. O autor ressalta que muitos desses mitos foram criados no passado e no presente. “Desfazem-se hoje os mitos, sem que este extraordinário capítulo de nossa história perca a sua importância e o seu atrativo excepcional” (KERN, 2011, p. 9).

As ideias normalmente deslocadas das Missões para a Cooperação são aquelas de solidariedade e vida comunitária. Sobre a solidariedade, recorreremos ao autor Miranda Neto que apresentou o solidarismo presente nas culturas indígenas, conforme segue:

Entre os guaranis, todos se socorriam em suas necessidades. Como usavam de liberalidade com os visitantes, evitavam o furto vivendo em paz, sem litígios. Mesmo antes de 1639, o cultivo familiar da terra era uma realidade assim como a pequena criação de animais.

[...]

Outra expressão de solidariedade guarani era o *yo-poi* ou troca-socorro. Por exemplo, uma família em determinado dia especial comemorativo carneava sua rês e a repartia com os vizinhos, distribuindo os cortes a cada um segundo as necessidades familiares; em outra ocasião, o vizinho retribuía e, em nenhum destes casos, a porção entregue era pesada a fim de calcular a equivalência entre o oferecido e o recebido (MIRANDA NETO, 2012, p. 41).

O solidarismo presente nas reduções a partir da presença dos jesuítas pode causar distorções e representar um espaço sem conflito, baseado apenas na ajuda mútua. Segundo Kern (2011, p. 9-10), os indígenas mantiveram muito dos seus padrões culturais e aspectos sociais, como, por exemplo, o solidarismo e a reciprocidade. Miranda Neto também comenta sobre o imaginário social indígena guaraní e revela que:

Caraoié era o patriarca, sábio, respeitado pela sua experiência, espécie de profeta errante, filósofo e líder espiritual. Sua missão era conduzir seu povo à “Terra sem Males”, um lugar maravilhoso, paraíso indestrutível e fértil, misto de destino após a morte e também prêmio às boas ações, terra encantada perfeitamente alcançável em vida através do amor, amizade, fraternidade, solidariedade e confiança. Os missionários conseguiram elaborar em cima deste mito, ideal preexistente na cultura guarani e reavivado pelos jesuítas que, com habilidade, iam introduzindo valores cristãos (MIRANDA NETO, 2012, p. 85-86).

Nesse sentido, podemos afirmar que as missões se constituíram em espaços de interação cultural, e em alguns casos, até de certa autonomia indígena, mas um espaço tipicamente colonial, onde jesuíta trazia elementos culturais para conformar a realidade, a qual se tornara híbrida, conforme as autoras Maria Cristina Bohn Martins e Leny Caselli Anzai (2012, p. 17-18).

Leonel Cerutti também faz referência as Reduções Jesuíticas para pensar as bases doutrinárias do cooperativismo. De acordo com ele, “as diretrizes adotadas na República Guaranítica são basicamente princípios doutrinários do cooperativismo, implementados 80 anos após em Rochdale” (CERUTTI, 2000, p.22). O autor certamente refere-se a vida comunitária lá praticada, baseada na ajuda mútua.

As Missões se transformaram num espaço de liberdade consentida e limitada, o indígena era submetido a uma organização totalmente adversa, daquilo que conhecia. “As reduções jesuíticas foram lugares de negociações e de mediações culturais” (MARTINS; ANZAI, 2012, p. 18) sem pretensões de corrigir a ordem social estabelecida como o cooperativismo apresenta. No sistema de trabalho, por exemplo, é preciso ressaltar que o rígido controle dos jesuítas era desconhecido aos índios, considerando as formas simples de cooperação que praticavam e garantiam a reprodução dos meios de subsistência na medida suficiente à sua sobrevivência (MIRANDA NETO, 2012; KERN, 2011).

A utopia de vida comunitária das Missões começou a ruir com os levantes indígenas contra as determinações reais do Tratado de Madri. Destacamos dois pontos do texto de Arno Kern que acreditamos serem fundamentais para esta discussão de doutrina cooperativa, conforme segue:

Definitivamente, elas não foram nenhuma antevisão da sociedade do futuro, nem uma aplicação na prática das obras utópicas europeias, nem mesmo a base de sonhos

temporais jesuíticos de ocupação territorial do continente sul-americano, como algumas imaginações férteis afirmaram.

[...]

Ao contrário do que já se afirmou, nunca existiu uma independência dos povoados missionários, nem eles se organizaram como um estado isolado. Toda a documentação evidencia uma dependência muito grande em relação à sociedade espanhola (KERN, 2011, p. 11).

A fascinação pelo desconhecido e pela suposta superioridade das Missões pode ser um dos fatores que inclinam a pensar na cooperação praticada ali como precursora do sistema cooperativo moderno. Além disso, a suposta independência das reduções Jesuítico-Guaranis conduz a uma ideia de autonomia, inclusive, na formação de um Estado⁸. Essa discussão sobre as Missões é ampla e complexa, por isso, o que chamamos atenção neste trabalho diz respeito a esses princípios que são carregados para a Cooperação sem problematizá-los no seu contexto histórico.

Na imprensa local e institucional⁹ do Rio Grande do Sul, encontramos referências aos jesuítas, principalmente, a Theodor Amstad (o fundador daquela cooperativa de crédito de Nova Petrópolis). O discurso do presidente da Central das Caixas Rurais Albano Volkmer, na ocasião da inauguração de um monumento, em homenagem a Amstad em 1942, foi publicado no ano seguinte no relatório da entidade. Volkmer não se referiu as Missões, mas a Companhia como agradecimento em instituir a primeira cooperativa de crédito no estado.

O habilíssimo padre soube captar, de entrada, como mérito absoluto de ação, a confiança de sua grei. Despertou-lhe o interesse pelo lado da economia, de começo, quando minguavam outros argumentos, e, aos poucos foi levando sua gente para o caminho da religião (VOLKMER, 1943, p.20).

[..]

Incutia-lhes tal confiança, que se viam em exaltação, e, então levava os à igreja, predispostos como os deixara para a piedade, no doce devaneio das esperanças que aproximam a Deus. E fazia-a num remate de encenação dramatizada. Em sua doutrinação de cooperativismo não atinava com as horas (VOLKMER, 1943 p. 20).

[...]

A sua memória nos será sempre cara, e nos servirá de exemplo, como tão grata nos é a oportunidade de mais uma vez poder enaltecer, de público, a nossa grande admiração, por esse santo sacerdote, pelos Revmo padres da Companhia de Jesus, a quem muito devem os nossos agricultores, a quem todos nós devemos, pois foram nossos preceptores e (Ibidem, p. 24).

⁸ Ver mais em: KERN, Arno A. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

⁹ VOLKMER, Albano. Discurso. *Relatório de atividades da Central das Caixas Rurais* “tipo Raiffeisen” da União Popular do RS. Ano social -1942. Acervo de Documentação e Pesquisa/ Memorial Jesuítico -UNISINOS, mar/ 1943. Fundo Balduino Rambo S. J. Cód. 1.4.1.6. SUP 24, 17-42. São Leopoldo.

Consultamos também: Jornal A NAÇÃO, Porto Alegre, ano 5, 2 de abril de 1952. Fundo Balduino Rambo S. J. Variados. Acervo de Documentação e Pesquisa-Memorial Jesuítico / UNISINOS. Cód. 1.4.1.6., SUP 53, 51-81, São Leopoldo.

Na ocasião do cinquentenário da Caixa Rural de Nova Petrópolis, encontramos no discurso do deputado estadual Nestor Pereira o mesmo sentimento de gratidão a Amstad e reconhecimento da prosperidade do cooperativismo devido a participação do jesuíta.

Rendo esta homenagem, também aos colonos que integram a comunidade rural do Rio Grande do Sul. Eles lembram e guardam os ensinamentos do Revmo. Pe. Teodoro Amstad, que lhes pregou o Evangelho do amor, do espírito do trabalho, do espírito de ordem, dos sentimentos de profunda religiosidade (A NAÇÃO, 2/4/1952).

Nesses trechos destacados da imprensa, o princípio da solidariedade cristã na figura do jesuíta Theodor Amstad prevalece e acreditamos que a notabilidade de suas ações cooperativas, nas áreas de colonização alemã, ajudou a fomentar o imaginário social sobre a doutrina da Cooperação.

Na Argentina não encontramos uma bibliografia que relacionasse diretamente a experiência das Missões-Jesuíticas com a experiência da cooperação. É certo que esta bibliografia ainda precisa ser mais bem explorada; mas, até este momento, as referências de associações baseadas no mutualismo e solidariedade cristã aparecem, em maior grau, na bibliografia das primeiras décadas do século XX. As mais recentes, diz respeito àquelas experiências a partir da encíclica *Rerum Novarum* (1891), como por exemplo, os Círculos Operários, em 1892. Ou mesmo, sobre as Caixas Raiffesein que foram instituídas na Argentina, a partir de 1911.

Domingo Bórea, procurou estabelecer uma diferença entre a cooperação natural e a Cooperação. Para ele, os princípios da liberdade e da justiça já indicam tal diferença e explica quando discriminando a finalidade do cooperativismo e do mutualismo:

Librar al hombre de todo intermediario entre los productores y los consumidores, -es obra relativamente moderna y, más y otras tienen sus orígenes en tempos no muy lejanos.

[...]

La mutualidad tal como la concebimos hoy, “socialmente”, comienza a tomar rumbos definidos en Francia hacia el año 1750 con las sociedades de socorros mutuos que procuraban asistencia médica y medicamentos a los asociados (BÓREA, 1917, p.6).

Para o referido autor “a Cooperação é o resultado da união de pessoas que buscam o bem-estar individual e coletivo com o lema: todos por um, um por todos e que o sentimento que os une é a das sociedades dessas épocas [referindo-se aos tempos recentes]” (BÓREA, 1917, p, 20). O autor destaca os diferentes protagonistas do cooperativismo moderno nos países europeus e as diferentes correntes teóricas baseadas na correção ou na transformação social, bem como, na solidariedade cristã.

Sobre as benfeitorias do cooperativismo, Mujica Farias procurou esclarecer que elas existem para todas as classes sociais. O autor acredita que as desavenças entre as classes são diluídas se apoiar os esforços nessas benfeitorias ou vantagens de ser cooperado. Assim, os membros associados, mesmo que pertencentes de diferentes classes sociais tornar-se-iam companheiros. Nesse sentido, Farias citou como exemplo as experiências do

cooperativismo agrário na Bélgica, cujos princípios são predominantemente pautados na solidariedade e na moralidade cristã.

Las cooperativas difunden en las regiones donde actúan, el sentimiento de la mutualidad: afianzan la acción solidaria de sus miembros, establecen la reciprocidad de infinidad de maneras, propenden al seguro común, tienden a la organización de propósitos en instituciones similares, procuran que en las regiones donde actúan exista una legislación uniforme de trabajo y excluyen de su seno la política (FARIAS, 1919, p. 346).

[...]

El cooperativismo satisfacer a todos: a los economistas, porque supone el ahorro; a los individualistas, porque es obra de la libertad; a los socialistas, porque los conduce a la organización; a los tradicionalistas, porque sanciona el espíritu cooperativo; a los revolucionarios, porque produce la transformación; a los políticos, porque es garantía de paz; a los ricos, porque sostiene el mantenimiento de la propiedad; a los pobres, porque les da un medio seguro de alivio inmediato y de redención al cabo de alguna perseverancia (HURTADO apud FARIAS, 1919, p. 347).

É recorrente na historiografia, brasileira e argentina, os autores considerarem as origens da cooperação desde a Idade Média ou ainda em períodos mais remotos. Posicionamento que discordamos pelos motivos já apresentados na primeira parte deste trabalho quando distinguimos cooperação de Cooperação.

Dante Cracogna nos conta que “os índios americanos podem ser considerados como precursores do cooperativismo atual” (1968, p. 18). Essa interpretação vai ao encontro da comparação com as Missões Jesuíticas, se considerarmos a referência do solidarismo presente na cultura indígena, de acordo com o que apresentamos até aqui. Além disso, Cracogna complementa não ser apropriado limitar as cooperativas apenas como uma empresa de fins econômicos, característica que concordamos com o autor. Se analisarmos a história do cooperativismo concluiremos que foram instituições de mudança no campo social dos trabalhadores rurais, economicamente e na construção em comunidades de ajuda mútua (1968, p. 25).

Encaminhamo-nos para o término de nossa reflexão sobre o ideal cooperativista ou doutrina cooperativa, sobretudo, aquelas localizadas no meio rural, com as palavras de Mário Lattuada:

Las cooperativas agropecuarias surgen en un momento de la historia en el que determinadas condiciones estructurales e ideológicas se articulan o maduran para la generación de una organización social con características que la identifican y diferencian de otras existentes. Las transformaciones de las circunstancias originales y de los factores que las constituyeron, así como las derivadas de su propia presencia y actuación, van generando tensiones entre los principios doctrinarios y las prácticas cotidianas que desembocan en cambios relevantes de las organizaciones primigenias. Resulta obvio señalar entonces, que de acuerdo a la profundidad de los cambios institucionales observados, estos repercutirán en la importante modificación de los objetivos originales de las mismas (LATTUADA et al, ,2011, p. 6).

Considerações finais

Entendemos, portanto, que o ideário cooperativista não nasce na Antiguidade ou em outros tempos. A Cooperação como sistema de defesa de direitos econômicos e sociais teve um contexto histórico específico para seu desenvolvimento, aquele do século XIX, cujos desafios sociais e novas estruturas econômicas despontavam.

A doutrina do cooperativismo não é única, como pretendemos mostrar nesse trabalho. Distorções interpretativas para aplicação na realidade latino-americana devem ter ocorrido, assim como a divulgação da experiência dos Pioneiros de Rochdale como algo imediatamente viável na América Latina. Acreditamos que os estudos de caso podem desvelar essas transformações e adequações das correntes filosóficas -pensadas no contexto europeu e trazidas pelos imigrantes a América Latina- para compreensão do cooperativismo rural nos diferentes contextos latino-americano.

Por todo o século XX, no Brasil e na Argentina, temos a presença do Estado, ora interferindo na prática cooperativa, ora sendo parceiro delas. Mas, em grande medida, essa presença anulou ou inviabilizou a prática doutrinária, tornando, por vezes, as cooperativas em unidades institucionais. Essa participação ou não do Estado tem sido estudada nos dois países a luz da prática econômica da cooperativa, principalmente, com seus fins de empresa no período de apogeu cooperativo nos dois países e nas últimas décadas.

A prática de associar o cooperativismo com a lógica religiosa e jesuítica foi encontrada nos trabalhos brasileiros, sobretudo do Sul, o que nos leva a crer que a experiência da cooperativa de crédito do fundador jesuíta Theodor Amstad, pode ter influenciado esse pensamento. E de fato, concordamos que a experiência é digna de mérito, pois a ideia não ficou isolada, espalhando-se por outros municípios rapidamente. No entanto, problematizamos a doutrina, afinal há outras correntes filosóficas da Cooperação que não a cristã.

Na Argentina, evidenciamos uma escrita que tem se esforçado para que o pensamento laico das organizações cooperativas se sobressaia as demais correntes, embora a solidariedade cristã apareça, de maneira tímida, quando citado exemplos pelo mundo. Os autores procuram mostrar que as cooperativas servem a diferentes interesses econômicos; dessa forma, elas não são neutras. Assim como, a escrita também não o é.

A abordagem, o entendimento dos princípios cooperativos pelos agentes formadores e pelos próprios associados, são características que influenciam diretamente na compreensão e na prática da atividade da Cooperação, no passado, hoje e amanhã, formalizada na ação social e econômica da cooperativa (associação-empresa).

Bibliografia:

- ALIANZA Cooperativa Internacional. Nuevos enfoques de los principios cooperativos en el mundo. Idelcoop: Argentina. *Informe de la Comisión sobre los principios de la Alianza Cooperativa Internacional*, celebrado en Viena (Austria) en setiembre de 1966,
- ANDION, C., & XAVIER, M. L. Análise comparada do associativismo e cooperativismo no Brasil e na Espanha: correntes predominantes, história e configurações jurídicas. *Anais o Encontro de Administração Pública e Governança – ENAPG, Vitória.*, p.1-16, 2010.

- BLOCH, Marc. *Histórias e historiadores*. Textos reunidos por Étienne Bloch. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1998, p. 111-150.
- BOREA, D. *Tercer Censo Nacional*. La mutualidad y el cooperativismo en la República Argentina. Buenos Aires: Talleres J.L. Rosso y Cía. 1917.
- CERUTTI, LEONEL PEDRO. História do cooperativismo de crédito: estudo comparado entre Rio Grande do Sul e república Argentina. Dissertação (Mestrado em História) –Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.
- CRACOGNA, D. O. *Cooperativismo Agrario Argentino*. Buenos Aires: Intercoop. Cuadernos de Cultura Cooperativa, 1968.
- DUARTE, L. M. *Capitalismo e cooperativismo no RS*. Porto Alegre: L e PM. Associação Nacional de Pós-Graduação em Pesquisa em Ciências Sociais, 1986.
- FARIAS, Mujica. *Economia financiera, social e política: evolución del cooperativismo*. Buenos Aires: Libreria Mendeský. 1919.
- FAUSTO, B., & .DEVOTO, F. J. *Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada (1850-2002)*. São Paulo: Trinta e quatro, 2004.
- HARRES, Marluza Marques. Notas de pesquisa: Cooperativismo rural. Estudos comparados. Rio Grande do Sul e Província de Buenos Aires (1950-1970). *História UNISINOS*. Vol.11, n.3, p. 371-373. Set/ Dez, 2007.
- HARRES, Marluza Marques; SANTOS, Alba Cristina Couto dos. *Encontros e desencontros do cooperativismo na Argentina (Província de Buenos Aires) e no Brasil (Rio Grande do Sul)*. In: HEINZ, Flávio (Org.). Poder, instituições e elites: 7 ensaios de comparação e História. São Leopoldo. Oikos, 2012, p. 91-114.
- IZQUIERO, M. Y. (1972). *Quince anos en el cooperativismo agrario argentino: 1953-1968*. Buenos Aires: Intercoop.
- KEIL, Ivete Manetzeder; MONTEIRO, Sílvio Tavares. *Os Pioneiros de Rochdale e as distorções do cooperativismo na América Latina*. Disponível em: < HYPERLINK "http://www.plataformademocratica.org/Publicacoes/7102_Cached.pdf" www.plataformademocratica.org/Publicacoes/7102_Cached.pdf >. Acesso em: 31/10/2015. Também, disponível em: < HYPERLINK "<https://www.yumpu.com/pt/document/view/14130343/os-pioneiros-de-rochdale-e-as-distorcoes-do-cootradecombr>" <https://www.yumpu.com/pt/document/view/14130343/os-pioneiros-de-rochdale-e-as-distorcoes-do-cootradecombr> >. Acesso em 16/07/2017.
- KERN, Arno A. Entre os mitos e a História: as Missões Jesuíticas Platinas. In: COLVER, Ronaldo B. ; MAURER, Rodrigo F. *Missões em Mosaico: Da interpretação à prática: um conjunto de experiências*. Porto Alegre: Faith, 2011, p. 9-14.
- KLAES, L.S. *Cooperativismo e ensino à distância*. Tese (Doutorado em Engenharia de Produção)- Centro Tecnológico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- LATTUADA, Mario; et al. El cooperativismo agropecuario argentino en la actualidad. Presentación y análisis de tres casos desde la perspectiva del capital social. *Mundo Agrario*, vol. 12, n° 23, p. 1-37, segundo semestre de 2011.
- LEOPOLDINO, Candida Joelma. Elementos conceituais e históricos do cooperativismo. *Ciências Sociais Aplicadas em Revista - UNIOESTE/MCR* - v. 11 - n. 20 - p. 141 a 156 , 1º sem. 2011.
- MARTINS, Maria Cristina Bohn; ANZAI, Leny Caselli (Orgs.). *Pescadores de almas*. Jesuítas no Ocidente e Oriente. São Leopoldo: Oikos e Editora Unisinos; Cuiabá: EdUFMT, 2012.
- MENDONÇA, Sonia Regina de. *Estado y cooperativismo agrícola en Brasil (1901-1945)*. In: BLACHA, Luis Ernesto; POGGI, Marina (Orgs.). *Redes y representaciones en el poder rural*. 1. ed. Rosario: La Quinta Pata & Camino Ediciones, 2013.



- MIRANDA NETO. A utopia possível: missões jesuíticas em Guairá, Itatim e Tape, 1609-1767, e seu suporte econômico-ecológico. Brasília : FUNAG, 2012.
- PINHO, Diva Benevides. *A doutrina cooperativa nos regimes capitalista e socialista*. Suas modificações e sua utilidade. 2ª edição revista e ampliada, São Paulo. Livraria Pioneira Editora: 1965.
- PLANAS, J. Os proprietários e o associativismo agrário na Catalunha (1850-1936). *Análise Social*, XLIV(192), pp. 511-531, 2009.
- PRADO, M. L. Repensando a História Comparada da América Latina. *Revista de História*(2º), pp. 11-33, 2005.
- SANTOS, A. C. C. *Estado e a Igreja na promoção de uma cultura cooperativa (1950-1970)*. São Leopoldo: Monografia (Graduação em História). UNISINOS, 2009.
- SANTOS, Alba Cristina Couto dos. *As marcas de Amstad no cooperativismo e no associativismo gaúcho: as lembranças da Associação Theodor Amstad e da Sicredi Pioneira*. Porto Alegre: SESCOOP, 2014.
- SCHALLENBERGER, E. *O associativismo cristão no sul do Brasil. A contribuição da Sociedade União Popular e da Liga das Uniões Coloniais para a organização social e o desenvolvimento sulbrasileiro*. Porto Alegre: Tese (Doutorado em História). PUCRS, 2001.
- SCHNEIDER, José Odelso. A doutrina do cooperativismo nos tempos atuais. *Cadernos CEDOPE*. Série: Cooperativismo e Desenvolvimento Rural e Urbano, v6, n.12, p. 7-23, 1994.
- SCHNEIDER, J. O. A Doutrina do Cooperativismo: Análise do alcance, do sentido e da atualidade dos seus valores, princípios e normas nos tempos atuais. *Cadernos Gestão Social*, 3, 251-173, 2012.
- TILLY, Charles. *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, cap. 4.
- WATKINS, W. P. *Los principios cooperativos hoy y mañana*. Bogotá: ESACOOOP, 1989.
- _____. *La Alianza Cooperativa Internacional 1895-1970*. Traducido por Miguel Angueira Miranda y Josefina Ludmer. Buenos Aires: Intercoop, 1973.



ENTRE DISCURSOS E PROJETOS DE LEGITIMAÇÃO SOCIAL: ESTRATÉGIAS DE REPRESENTAÇÃO POLÍTICA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO PARLAMENTO GAÚCHO

Sílvia Gonçalves Mateus¹
Rodrigo Marques Leistner²

Resumo: o trabalho investiga os discursos parlamentares de dois agentes políticos gaúchos - Moab Caldas (Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, de 1959 até 1966) e Vera Soares (Câmara dos Vereadores de Porto Alegre, no ano 2017), ambos partícipes das religiões de matriz africana. O que se busca é identificar em suas falas as estratégias de representação política e as lógicas de legitimação social em defesa desse segmento junto à sociedade envolvente. Não apenas por se constituírem em casos raros de presença de representantes dessas religiões na esfera política, mas ainda pelo fato de cada um estar inserido num período histórico específico (nos períodos comumente denominados de “branqueamento” e “reafricanização” das religiões afro-brasileiras), tal recorte nos propicia uma análise comparativa acerca das diferentes modalidades de presença dessas religiosidades na esfera pública e no campo político brasileiro.

Palavras-chave: religiões afro-gaúchas; discurso político; estratégias de representação política; projetos de legitimação social.

Between speeches and projects of social legitimation: strategies of political representation of african religions in the gauchó parliament

Abstract: This work investigates parliamentary speeches of two Gauchó political agents - Moab Caldas (Representative in Rio Grande do Sul's Parliament from 1959 to 1966) and Vera Soares (City Council of Porto Alegre, in 2017), both participants of African-Brazilian religions. It is sought to identify the strategies of political representation in their speeches, as well as the logic implied for social legitimation in the defense of this communities within its surrounding society. The comparative exercise proposed here provides us with an analysis on the different kinds of representation of these religiosities in the public sphere in Brazil, specifically in the political field. These speeches are collected and compared from two different historical moments regarding political representation of African religions in Brazil, the first as a period of whitewashing and the latter of reafricanization, even though this kind of political representatives are rare cases in Brazil.

Keywords: African-Gauchó religions; political speech; strategies of political representation; projects of social legitimation.

1. INTRODUÇÃO

A Constituição brasileira de 1988 aborda, em seu artigo 5º, inciso VI, os aspectos que concernem à liberdade religiosa, referenciando desde o direito ao livre-arbítrio de crença até a proteção e garantia dos espaços e

¹ Licenciada em História pela UNISINOS, atualmente desenvolve estudos sobre as religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul. E-mail: silviaformata@gmail.com.

² Doutor em Ciências Sociais pela UNISINOS e professor adjunto da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Tem realizado pesquisas sobre diferentes temáticas como cultura e religiosidades afro-brasileiras, relações entre os campos religioso e político, experiências religiosas contemporâneas e identidades e sociabilidades. E-mail: rodrigoless@yahoo.com.br.

meios práticos para o exercício dos cultos. Para os partícipes das religiões afro-brasileiras, a soberania de sua fé contida na Carta Magna é apenas mais um capítulo de uma longa história que envolve, por um lado, uma série de perseguições, preconceitos e situações concretas de intolerância religiosa, e por outro, estratégias e táticas de legitimação empreendidas por seus adeptos, cujos escopos buscaram a sobrevivência e a manutenção de representações coletivas que atualizam as memórias da tradição de matriz africana.

Decerto, esse histórico de perseguição não é desconhecido da produção teórica especializada, vide os estudos de Renato Ortiz (1978), Lísias Negrão (1996) e Norton Corrêa (1998), que demonstram o modo como os discursos projetados sobre essas religiões catalisaram o amplo preconceito endereçado às populações negras e sua cultura de um modo geral. De acordo com Corrêa (1998), seja através dos discursos discriminatórios produzidos por médicos, psicanalistas e antropólogos do início do Século XX, seja através dos confrontos do campo religioso estabelecidos com o catolicismo outrora hegemônico ou com o pentecostalismo mais recentemente em expansão, é observável que o histórico de desenvolvimento das religiões de matriz africana na sociedade brasileira se ampara numa contínua lógica conflitiva, a qual não raramente redundou na invasão de templos e prisão dos adeptos (NEGRÃO, 1996). E nesse contexto, se é bem verdade que a laicização do Estado brasileiro conferiu certo grau de legitimidade a essas práticas, também é correto afirmar-se que a lógica persecutória recentemente empreendida por segmentos do campo evangélico tem atualizado àquele quadro repressivo (PRANDI, 2003; SILVA, 2007).

Não menos relevante que as análises desse histórico de repressão se demonstram os estudos sobre as possíveis contrapartidas ao mesmo. Ou seja, as observações sobre as estratégias de legitimação social empreendidas por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Entretanto, nesse caso, embora se constatem campos empíricos propícios para reflexões sobre as diferentes modalidades através das quais os agentes das comunidades de terreiro têm negociado a manutenção de suas práticas nas complexas relações com a sociedade envolvente, ainda são escassas as pesquisas que proponham refletir sobre o modo como essas negociações de realidade têm sido definidas. Consta-se aqui que os estudos disponíveis sobre as formas de articulação e luta política empreendidas por adeptos do campo afro-religioso ainda se encontram restritos, na maioria dos casos, às análises desenvolvidas sobre a emergência do quadro institucional e federativo ligado à expansão da Umbanda nas décadas de 1950 e 1960³. É justamente com intuito de ampliar essas análises que este trabalho se desenvolve, voltando as atenções para as formas pelas quais os membros dessas religiosidades se articulam politicamente e promovem a negociação social de suas práticas, visando constituir projetos de legitimação, seja no que se refere à constituição de ações coletivas conjuntas, seja no que concerne aos discursos formulados visando à manutenção dessas formas religiosas.

No entanto, é necessário clarificar que esses interesses de pesquisa são aqui desenvolvidos mediante uma delimitação empírica específica. Ao investigar as estratégias de defesa propostas pelos agentes do campo afro-religioso, tomamos como recorte propício para a análise os processos de ocupação de cargos na sociedade política

³ Como exemplo desses trabalhos observa-se a ampla pesquisa de Renato Ortiz (1978) sobre a Umbanda. Nesse caso, os processos de legitimação foram avaliados de acordo com o surgimento das federações e codificações teológicas propostas pelos intelectuais umbandistas, em empreendimentos concebidos por Ortiz (1978) como parte do processo de racionalização e burocratização das experiências religiosas afro-brasileiras, cujos significados se relacionam com a incorporação dos valores ligados à urbanização e industrialização da sociedade brasileira. Na mesma perspectiva, também se demonstram importantes os trabalhos de Telma Pechman (1982) e Negrão e Concone (1985), que abordam as candidaturas políticas de agentes vinculados à representação de interesses dos segmentos afro-umbandistas do centro do país.

por parte de representantes desse segmento. Consideramos que este enfoque nos permite avaliar não apenas o modo como determinados projetos políticos promovem a articulação e a unificação das comunidades de terreiro (em detrimento das rivalidades e contradições endógenas próprias a esses segmentos)⁴, mas ainda a formulação de discursos de legitimação especificamente orientados a uma defesa pública dessas religiosidades. Desse modo, este trabalho investiga os discursos de determinados agentes políticos identificados com as religiões de matriz africana no parlamento gaúcho, visando identificar não apenas as estratégias de representação política colocadas em prática por esses agentes, mas ainda as lógicas de legitimação social acionadas em seus discursos e articuladas em defesa daquelas práticas. Trata-se de uma avaliação dos processos de mediação política que envolvem as relações entre os templos afro-brasileiros e a sociedade envolvente a partir da atuação parlamentar e discursiva dos representantes dessas religiosidades.

Nessa perspectiva, a reflexão aqui aventada comporta duas dimensões principais. Por um lado, observamos as estratégias de representação política ativas nos discursos parlamentares estudados. Nesse caso, buscamos caracterizar o modo como os agentes políticos se constituem como representantes da comunidade afro, no sentido de articular um segmento caracteristicamente fragmentado em nome de um projeto político comum. Trata-se aqui dos discursos veiculados na direção da própria comunidade de terreiros (numa dimensão endógena) e dos sentidos relacionados com a presunção da representação política, ou seja, com a forma pela qual certos agentes visam se estabelecer como representantes de um segmento e organizar os propósitos reivindicativos básicos dessas coletividades. Por outra via, analisamos as lógicas de legitimação social acionadas naqueles discursos, nesse quesito avaliando os conteúdos argumentativos endereçados ao campo social envolvente (numa dimensão exógena), os quais potencialmente visem à defesa pública das religiosidades de matriz africana na sociedade brasileira.

Algumas considerações sobre os recortes geográfico e histórico sob os quais esta investigação se desenvolve também devem ser mencionadas. Inicialmente, entendeu-se o Rio Grande do Sul como contexto especial para discutir as questões aqui propostas, por duas razões principais. Além da dimensão que os cultos afro-brasileiros atingem nessa localidade, em termos de amplitude e número de adeptos⁵, tal espaço também é concebido como uma espécie de “epicentro” não apenas dos conflitos que incidem sobre o campo afro-religioso, mas ainda no que se refere às mobilizações políticas dos atores que compõem esse mesmo campo (Cf. LEISTNER, 2012). Assim, e em razão das constantes polêmicas recentemente desenvolvidas na região com os segmentos pentecostais⁶, diversos empreendimentos de legitimação se organizaram nesta localidade, não sendo raras as candidaturas de agentes afro-religiosos para a sociedade política local – o que evidentemente favorece à percepção dos fatores aqui estudados.

⁴ Conforme De Bem, Derois e Ávila (2006), assim como em Oro (1999), as rivalidades endógenas do campo afro-religioso têm sido apontadas como uma das principais problemáticas desses segmentos no que se refere à possibilidade de constituírem projetos políticos comuns, tanto para eleger seus representantes na sociedade política quanto para desenvolver ações coletivas voltadas à defesa desse segmento.

⁵ Ver os trabalhos de Ari Pedro Oro (2008) e Norton Corrêa (1994), ambos referindo a expectativa de que existam, nesse Estado, cerca de vinte mil unidades de culto, o que colocaria o Rio Grande do Sul como um dos Estados brasileiros com maior amplitude no que se refere ao desenvolvimento das religiões de matriz africana no país. Se em número concreto de terreiros estas inferências são apenas conjecturais, ao menos em termos comparativos entre os Estados tais expectativas parecem se confirmar, sobretudo no que compreende os dados apresentados pelo censo do IBGE de 2010, como referido por Leistner (2012).

⁶ Bom exemplo se refere à denominada “polêmica do sacrifício de animais”, a qual decorreu de um controverso Projeto de Lei Estadual (de autoria de um deputado evangélico) que visou proibir a prática da imolação nos cultos afro-gaúchos. Tal conflito se desenvolve desde o ano 2002, tendo sido reeditado em 2015. Sobre essa contenda, ver o trabalho de Oro (2005).

Nesse último caso, embora essas iniciativas políticas tenham apresentado uma tendência de insucesso em todo o país (Cf. PIERUCCI e PRANDI, 1996), o Rio Grande do Sul comporta ao menos dois agentes fortemente identificados com a defesa do campo afro-religioso no âmbito de suas atuações parlamentares, sendo estes justamente os agentes políticos cujos discursos são analisados nesta reflexão: o Deputado Moab Caldas, umbandista de atuação parlamentar na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul entre 1959 e 1966; e a Vereadora Vera Soares (Mãe Vera de Oyá), Ialorixá de atuação na Câmara dos Vereadores de Porto Alegre a partir de 2017.

Se este recorte geográfico se demonstra favorável para os questionamentos levantados no texto, a dimensão cronológica definida com base nos períodos de atuação desses dois parlamentares também se apresenta como relevante, sobretudo pelo fato de que os dois períodos apontados corresponderem a etapas marcantes na historicidade das religiões afro-brasileiras. Convém retomar com Prandi (1991) que estas religiosidades se desenvolvem de acordo com pelo menos três importantes etapas, as quais se relacionam a tendências teológicas e identitárias recorrentes no campo afro-religioso, sendo elas: (i) a etapa do sincretismo, que corresponde à emergência dos primeiros templos e a uma confluência das tradições africanas, cristãs e indígenas; (ii) a etapa do “branqueamento”, relacionada ao surgimento e expansão da Umbanda entre os anos 1920 e 1960, que teve como base um processo de ocidentalização ritual e doutrinário; (iii) a etapa da reafrikanização, que origina-se nos anos 1970 e que compreende uma série de reformulações identitárias vinculadas à ideia de resgate das tradições africanas. Como dito acima, boa parte dos trabalhos que enfocam as estratégias de legitimação das religiões afro-brasileiras foram realizados justamente no período de “branqueamento” dessas práticas, poucas reflexões tendo sido efetuadas na atual lógica da reafrikanização.

Neste aspecto, entende-se que ao abordar as estratégias políticas definidas nesses dois períodos, caso das atuações parlamentares aqui descritas, este trabalho torna-se contributivo ao fornecer uma visão dinâmica sobre as diferentes modalidades pelas quais as articulações políticas e as lógicas de inserção na esfera pública por parte dos atores do campo afro têm se processado, de acordo com os diferentes períodos colocados sob reflexão⁷.

Do ponto de vista metodológico, o material empírico utilizado é composto por discursos parlamentares e entrevistas semi-diretivas complementares, estas realizadas com os próprios atores políticos (no caso da Ialorixá Vera Soares) e com os membros do corpo associativo de origem dos mesmos, aqui considerando-se que cada parlamentar atuou politicamente em nome das religiosidades afro em conjunto com a participação em determinada federação afro-religiosa⁸. Assim, o *corpus* de pesquisa contabiliza cerca de 360 discursos e cinco entrevistas. Os discursos foram obtidos através dos arquivos físicos e eletrônicos disponibilizados pela Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul e Câmara dos Vereadores de Porto Alegre, sendo que o período de coleta foi definido a partir da

⁷ O caráter contributivo do trabalho ainda reside no fato do viés adotado constituir uma lacuna nos estudos da área. Observa-se que as pesquisas disponíveis sobre as relações entre campo afro e política se concentram nas tendências de comportamento eleitoral dos adeptos (Prandi, 1996), no processo de cooptação de atores afro-religiosos por candidaturas laicas (Negrão e Concone, 1985), bem como no papel político e reivindicativo das federações africanistas (Ávila, 2008; Leistner, 2012). Contudo, poucos estudos abordam a atuação parlamentar e a ocupação de espaços na sociedade política por parte de atores afro-religiosos.

⁸ Conforme retomaremos adiante, as ações políticas lideradas pelos agentes enfocados no texto não se limitam às atuações parlamentares, na maioria das vezes tais ações sendo conjugadas com a participação nos quadros associativos do campo afro-religioso, o que vale para Moab Caldas, fundador e participe da antiga Federação de Porto Alegre denominada União de Umbanda, e também para Vera Soares, fundadora e líder do FORMA-RS (Fórum das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana do Rio Grande do Sul).

atuação parlamentar dos agentes políticos (Moab Caldas, entre 1959 e 1966, e Vera Soares, durante 2017). A composição do banco de dados se deu através da compilação de arquivos de texto contendo trechos de discursos, contextualização temática e definição de palavras-chave relativas aos respectivos conteúdos. Por sua vez, o principal instrumento de análise utilizado foi a Análise do Discurso (A.D.), com base no referencial teórico de Maingueneau (2002), segundo o qual o processo de interpretação textual deve reter a atenção do observador para as possíveis marcas discursivas presentes em um texto, especialmente a partir dos valores pragmáticos contidos nos enunciados, os quais não apenas decorrem dos princípios de cooperação necessários para o processo de comunicação (leis do discurso) como desvelam as intencionalidades contidas no discurso.

2. ESFORÇO DE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA: DA REPRESSÃO ÀS CONTRAPARTIDAS POLÍTICAS DO CAMPO AFRO-RELIGIOSO

Antes de iniciar a análise dos dados coletados torna-se necessário contextualizar, ainda que de modo breve e sintético, a historicidade (carregada de tensões) relativa ao desenvolvimento das religiosidades de matriz africana na sociedade brasileira, sobretudo no que se refere às relações dialógicas existentes entre as lógicas de repressão social e as contrapartidas políticas desenvolvidas pelos agentes do campo afro.

Desde o surgimento das primeiras unidades de culto, no período pós-abolição, seguiu-se um histórico de repressão e conflitos fomentados por diferentes setores sociais, o que de certo modo ocorre até os dias atuais, numa condição segundo a qual as religiosidades afro-brasileiras seguem sendo um dos principais alvos da intolerância religiosa no país. Como propõe Corrêa (1998), as principais instâncias repressivas historicamente incidentes sobre o campo afro corresponderam não apenas à classe intelectual (com base no discurso acusatório de médicos, psicanalistas e antropólogos) mas ainda à imprensa burguesa, que através de representações pejorativas corroborou com o exercício da repressão efetivada pelo Estado. De fato, como propõe este autor, esse mesmo “incentivo” ainda decorreu da ação dissimulada ou manifesta dos adversários do campo religioso, como a Igreja Católica, que através de seu prestígio fomentou os ataques policiais ao menos até os anos 1960.

Ao formular uma perspectiva histórica sobre o campo umbandista em São Paulo, Negrão (1996) investigou editoriais relacionados com este tema desde o ano de 1854, identificando este período como uma espécie de gênese umbandista em São Paulo, no qual surgiram os primeiros terreiros. O surgimento destes templos acompanha o início da repressão policial e das primeiras aparições do tema nos jornais da época, os quais descreviam um cenário de total inaceitação por parte da Igreja e da própria imprensa. A maior parte dos jornais deste período retratou uma intensa repressão, na qual os supostos “charlatões” e “feiticeiros” eram intimados a prestar depoimento e, como na referência de Negrão (1996), assinar declarações de bem viver, o que refere uma espécie de “sugestão” ao abandono das práticas. Com base no trabalho de Oro (1999), a repressão policial também se fez presente no surgimento da prática umbandista no Rio Grande do Sul, ao passo que os primeiros terreiros adotavam como referência estratégica o endereço “itinerante” a fim de evitar o combate e as batidas policiais.

Ainda de acordo com Negrão (1996, p. 50), “a partir de 1910, começam a aparecer reportagens mais longas, em verdadeiras campanhas contra os feiticeiros e curandeiros”. Nesse sentido, no ano de 1919 o jornal Estado de São Paulo chega a publicar uma série de matérias sob o título “No reino dos espertalhões”, com denúncias sobre as

práticas de matiz africana. Frizotti (1998) também se refere à atuação da imprensa, comentando relatos do jornal *A Tarde*, de 29 de maio de 1923: “Pelos jornais, os Candomblés eram considerados antros de feitiçaria, onde ocorrem cenas monstruosas, impressionantes, não raro, vitimando os imprudentes que se prestam as bruxarias” (1998, p. 68). Para o autor, este contexto abordado pelos jornais acabou estimulando a ação violenta por parte da polícia, o que resultou na invasão de domicílios, prisões, espancamentos, apreensão de objetos sagrados e humilhações de diversos tipos. Em relação à mídia do período, Ortiz descreve que “é sobretudo a ideia de ignorância, de barbarismo, de atraso, não civilização, enfim, de negro, que domina a maioria das críticas, seja de Igreja ou da grande imprensa, contra os cultos da Macumba e da Umbanda” (ORTIZ, 1978, p. 181). Em uma síntese proposta por este autor, os textos exprimem uma oposição básica entre as ideias de civilização e barbárie, ciência e superstição, bem como do branco em oposição ao negro.

Atualmente, a disputa que se demonstra mais visível no campo religioso do país diz respeito à lógica persecutória ativada pelos segmentos neopentecostais (PRANDI, 2003; SILVA, 2007). De acordo com Leistner (2012), os ataques do campo evangélico promovem a atualização de todas as lógicas repressivas historicamente incidentes sobre o campo afro-religioso, seja com base no intenso agendamento midiático pentecostal (no qual se dá a continuidade das representações preconceituosas), seja a partir do poderio político contido nas extensas bancadas evangélicas, que através da proposição de Leis interferem diretamente na experiência cotidiana dos adeptos dos cultos afro-brasileiros⁹.

Se o histórico de repressão às religiões de matriz africana tem se atualizado com base num repertório mais ou menos recorrente de práticas e representações discriminatórias, as contrapartidas políticas a esses ataques, por sua vez, parecem apresentar diferentes lógicas no que concerne às estratégias de legitimação empreendidas pelo campo africanista. Conforme já mencionado, embora sejam escassos os estudos sobre essas contrapartidas, as referências disponíveis apontam que as mesmas têm se definido em acordo com as diferentes lógicas de renovação teológica e identitária que desvelam o histórico dessas religiões no país. Como propõe o trabalho de Cordovil (2014), é possível perceber a existência de ao menos três formatos estratégicos de negociação social ativados pelo campo afro em relação à sociedade envolvente, os quais poderemos aqui relacionar justamente aos três períodos de desenvolvimento histórico das religiões afro-brasileiras: o sincretismo, o branqueamento e a reafricanização.

De acordo com Prandi (1991), o período do sincretismo corresponde à etapa de surgimento dos primeiros templos do país, sobretudo àqueles ligados às vertentes mais tradicionais do campo afro-religioso, casos do Candomblé baiano, do Xangô pernambucano e do Batuque gaúcho. Assim, observa-se o período de formatação desses cultos, o qual incluiu não apenas a constituição de panteões específicos, mas o entrecruzamento de representações religiosas e morais oriundas dos contextos africanos, indígenas e cristãos. Decerto, trata-se de uma etapa de extensa repressão, mas cujas contrapartidas de legitimação não poderiam se expressar nos termos institucionais e burocráticos surgidos mais recentemente (como os quadros federativos e as candidaturas políticas), seja pela condição de subcidadania conferida à população negra no período, seja pela inclusão de suas práticas no conjunto das atividades categorizadas como “curandeirismo”, algo com previsão punitiva nos códigos jurídicos da época (Cf. MAGGIE, 1992). Desse modo, conforme proposto por Corrêa (1998), as estratégias de negociação social

⁹ Como no exemplo da polêmica Lei que visou impedir a sacralização de animais nos cultos afro-gaúchos.

evidenciadas se restringiram ao uso do sincretismo como artifício de dissimulação e defesa, bem como ao acionamento da linguagem ritual da feitiçaria como mecanismo nivelador das estruturas de poder assimétricas¹⁰.

É somente no período de branqueamento dessas religiosidades que estratégias institucionais serão adotadas, algo que é fruto não apenas dos processos de laicização do Estado e da pluralização do campo religioso brasileiro, mas da própria incorporação de lógicas advindas do processo de urbanização do país junto ao campo afro-religioso. Como observa Ortiz (1978), o branqueamento das religiões afro-brasileiras diz respeito à absorção de um processo de racionalização e burocratização da experiência social por parte dessas religiosidades (no período de urbanização do país), o que se refletiu nas formas através das quais as negociações estabelecidas com a sociedade envolvente se processaram. Nessa perspectiva, por um lado emergiram quadros associativos que buscaram mediar a relação entre os cultos e a sociedade envolvente impondo ao conjunto de templos alguma uniformidade ritual e teológica, o que compreendeu os aspectos formais das negociações estratégicas. Por outra via, os discursos e referenciais identitários que municiaram esses empreendimentos estiveram balizados na ideia de rechaço às concepções mais africanizadas dos cultos, o que correspondeu aos aspectos de conteúdo das estratégias adotadas. Em que pese o fato desses empreendimentos estarem mais ligados às vertentes umbandistas, é considerável que os mesmos se referem às primeiras estratégias de legitimação que alcançaram o campo afro-religioso em suas relações tensas com a sociedade global. Nesse prisma também se observam as primeiras iniciativas de candidaturas políticas - geralmente vinculadas à líderes e simpatizantes da Umbanda - direcionadas a uma defesa pública da vertente umbandista (em específico) ou das práticas afro-brasileiras (em âmbito geral).

Tal tendência (teológica, identitária e política) será preponderante no universo dos terreiros ao menos até a década de 1970, quando se inicia o período de reafirmação dos cultos afro-brasileiros. Novamente recorrendo a Prandi, a reafirmação compreende uma série de reformulações identitárias vinculadas a uma retomada do caráter original dos cultos, com forte referência ao continente africano, o que se efetivou a partir de uma abertura cultural do país relacionada com a “apreciação pós-moderna da diversidade e da valorização da cultura do outro” (PRANDI, 1998). Nesse sentido, constatam-se procedimentos de “dessincretização” ritual, aprendizado dos idiomas litúrgicos de origem, bem como a substituição da oralidade pelas leituras de textos históricos e etnográficos que permitam a reconfiguração das representações e práticas em seus aspectos seminais. E como demonstram alguns autores (Cf. LEISTNER, 2012; ÁVILA, 2008), tal tendência se expressará também nas articulações políticas e nos propósitos de legitimação empreendidos pelas comunidades de terreiros em suas inserções na esfera pública. Segundo Leistner (2012), trata-se aqui de novas perspectivas segundo as quais os adeptos das religiosidades afro-brasileiras passam a se articular com base em projetos políticos comuns que visam não apenas à unidade identitária de coletivos historicamente fragmentados, mas a reivindicação da alteridade como princípio legítimo de inserção na esfera pública contemporânea.

Como supomos na introdução deste trabalho, compreende-se que essas diferentes estratégias de legitimação podem ser melhor compreendidas avaliando-se a atuação parlamentar de certos agentes vinculados ao campo afro-gaúcho, caso dos atores políticos enfocados neste texto, cujas orientações estratégicas nos permitirão

¹⁰ Trata-se aqui da percepção dos aspectos políticos ligados à crença na feitiçaria (Cf. DOUGLAS, 1970), que segundo Corrêa (1998) puderam atenuar a repressão ao conjunto de terreiros afro-gaúchos a partir de um jogo de forças em que a crença no

apreender os distintos modos de inserção na esfera pública e na sociedade política por parte dos adeptos das religiosidades afro-brasileiras, mais ainda no que compreende os períodos do branqueamento e da reafrikanização. Como será explorado a seguir, enquanto Moab Caldas atuará como típico representante dos processos de branqueamento, Vera Soares terá sua atuação como exemplo básico do processo de reafrikanização. E como sugerimos, a percepção desses distintos modelos de negociação social ressalta as dinâmicas que envolvem as relações tensas estabelecidas entre as práticas de matriz africana e a sociedade hegemônica.

3. ANÁLISE DO DISCURSO EM DUAS ATUAÇÕES PARLAMENTARES

3.1 MOAB CALDAS E O BRANQUEAMENTO DAS RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS

Representando o universo umbandista na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, Moab Caldas foi eleito pelo PSD em 1958 e pelo PTB em 1962, ainda tendo sido segundo suplente pelo MDB no ano de 1966, período em que teve seus direitos cassados por dez anos devido o AI-5¹¹. Durante algum tempo manteve programas diários na Rádio Gaúcha, assim como na extinta Rádio AM Princesa, nessa última apresentando um conhecido quadro local intitulado “A voz da Umbanda”. Também obteve espaços na mídia impressa local, redigindo colunas veiculadas quinzenalmente em três jornais de circulação estadual, como Correio do Povo, Última Hora e Zero Hora. Como um dos membros fundadores da primeira federação do campo afro-gaúcho, a União de Umbanda do Rio Grande do Sul, surgida em 1953, Moab Caldas foi um típico intelectual orgânico do movimento umbandista gaúcho. Destaque-se que suas eleições propuseram não apenas a ampliação do debate público sobre as liberdades religiosas, de um modo específico, mas ainda de temáticas genéricas que envolveram a questão dos menores abandonados, a prostituição e o divórcio, demonstrando-se um perfil ideológico ora progressista, ora conservador.

Em seus discursos parlamentares, as estratégias de mediação política endereçadas às comunidades religiosas locais, em sua dimensão endógena, partem de uma presunção da representação baseada num discurso erudito, através do qual um amplo conhecimento teológico é atrelado ao domínio de temas científicos e de cultura geral, o que sugere compatibilidade com outras estratégias recorrentemente acionadas por intelectuais umbandistas do centro do país. Ao considerarmos as análises da Umbanda feitas por Ortiz (1978), nas quais se destacam três das principais formas legitimadoras que concorrem para a integração dessa religião na sociedade brasileira - sendo elas “a antiguidade da religião”, “o discurso científico” e “o discurso cultivado” - vemos que, nos discursos de Moab Caldas, as ideias de cientificidade e cultivo se articulam não apenas no sentido de vincular às práticas religiosas defendidas a tais atributos, mas propõem a integração das unidades de culto em torno de uma liderança cujo carisma se define por aqueles mesmos predicados. Por sua vez, as iniciativas de congregação do “povo de santo” em torno de referenciais identitários comuns (outra estratégia de unificação das comunidades de terreiro em prol da luta política) é ativada na delimitação de uma forma de pertença recorrentemente acionada, que nos discursos do parlamentar são arranjadas em torno do referencial “nós espiritualistas/umbandistas”.

feitico negro serviu como contrapartida à repressão da sociedade branca e hegemônica.

¹¹ Os Atos Institucionais foram expedidos entre os anos de 1964 e 1969 pelos governos militares que se sucederam após a deposição de João Goulart, em 31/03/64. Ao todo foram promulgados 17 atos institucionais que, regulamentados por 104 atos complementares conferiram um alto grau de centralização à administração e à política do país. No dia 13 de dezembro de 1968 foi editado o AI-5, que permitia a cassação de mandatos eletivos e a suspensão por dez anos dos direitos políticos de qualquer

Contudo, se as ideias de articulação do conjunto de templos partem desse referencial discursivo recorrente em termos de uma pertença “espiritualista”, as propostas efetivas acerca de uma identidade coletiva unificada se estabelecem com base em projetos concretos de reorientação doutrinária e teológica, os quais, assim como no movimento de branqueamento observado em todo o país, estiveram baseados num processo de racionalização e burocratização das experiências religiosas. Nesses aspectos, são comuns os apelos públicos de Moab pelo abandono do uso de imagens por parte dos terreiros, ou ainda em favor da adesão das unidades de culto às entidades federativas. Importante destacar que esses processos de racionalização e burocratização das experiências religiosas eram tomados em conjunto com as ações da antiga União de Umbanda, da qual o Deputado fazia parte. Tratava-se de processos que visavam, a partir de uma reorientação teológica, tanto a construção de um projeto político comum (a ser beneficiado pela unidade simbólica e representacional de um campo fragmentado) quanto a aproximação das religiosidades afro em relação aos sistemas de representação mais aceitos e característicos da modernidade urbana e industrial brasileira.

Já no que se refere aos discursos enunciados na direção do campo social mais amplo, em sua dimensão exógena, e aqui tomados como conteúdo argumentativo das estratégias de legitimação social, observa-se inicialmente um esforço obstinado do parlamentar em aproximar a Umbanda e outras congêneres do conceito mais estabilizado de religião, iniciativa que intenta o afastamento da concepção de “magia”, definição que acarretou inúmeros prejuízos a essas práticas em virtude da hierarquia de poder ligada às diferenciações categoriais contidas na relação magia *versus* religião. Como recordou Maggie (1992), tal distinção atuou de modo direto no estabelecimento das relações de poder próprias do campo religioso brasileiro, razão pela qual os cultos de matriz africana sempre buscaram se afastar das noções de senso comum relativas às concepções mágicas, ao curandeirismo e ao xamanismo.

Aqui, no Brasil, não houve nem haverá purismos religiosos. Há uma miscigenação e domina o mais forte. Os pretensos **erros** da Umbanda não são dela e sim do **xamanismo** universal, mas sua prática se aperfeiçoa dia a dia. (Anais da ALRS, 12/10/59, sem volume, sessão 168, p. 151) (grifos nossos).

Também pode-se verificar a justificação da religião umbandista e da liberdade religiosa através de discursos que denunciam a parcialidade da laicidade no país, numa iniciativa de legitimação baseada na afirmação do pluralismo religioso. Nesse caso, na maioria das vezes, a laicidade é tomada com referência ao campo da educação, em cujas demandas de acesso universal estariam condicionadas à aceitação da alteridade, viés pelo qual o pluralismo é acionado em defesa da religiosidade umbandista.

[...] as outras confissões religiosas, desde os primórdios do descobrimento do Brasil, também vêm trabalhando em prol da educação, e não estão nas mesmas condições da Igreja em virtude das perseguições políticas que sofreram. Diversos colégios de nossa

capital, colégios católicos, deixam de receber alunos que não sejam católicos, e criam uma situação de constrangimento não só para os alunos não católicos como até para seus pais (Anais da ALRS, 20/06/60, vol. 138, sessão 36, p. 152-153).

Noutro viés, assim como nas categorias de pertença acionadas nos discursos voltados à articulação endógena do campo afro, baseadas na construção “nós espiritualistas”, as vinculações com o espiritismo kardecista salientam os trabalhos de caridade e o cunho social da atividade dos terreiros, assim projetando-se uma lógica de legitimação que insiste na aproximação com os sistemas representação mais aceitos na sociedade hegemônica (não negros) e com as formas de circulação e troca baseadas numa moral de base judaico-cristã.

Em sete de junho de 1907 era fundado em Porto Alegre o Abrigo Espírita Dias da Cruz [...] com 54 anos profícuos de labor incessante em prol de uma coletividade cada vez mais heterogênea [...] trabalho silencioso e gratuito ali realizado, basta considerar que 790.624 pessoas já dormiram em suas modestas camas. Quando nós verificamos serem instituições outras, riquíssimas, beneficiadas com milhões, ficamos calculando quão irrisória é a Themis humana (Anais da ALRS, 24/07/61, vol. 148, sessão 60, p. 349).

Por fim, mas não menos importante, tem-se a aproximação da Umbanda com as concepções de uma identidade nacional brasileira típica das ideias freyreanas - baseadas no mito da democracia racial -, cujas construções identitárias sempre estiveram presentes na estruturação simbólica da religião umbandista. Como demonstrou Ortiz (1978), a Umbanda incorporou no plano simbólico as transformações da sociedade brasileira em ritmo de industrialização, as ideologias de unidade nacional expressas na congregação das três etnias formadoras da nação aportando não apenas no cosmos umbandistas (caso do panteão), mas no discurso de seus intelectuais, numa operação segundo a qual a mestiçagem (ou síntese de elementos simbólicos integradores do país) e a “brasilidade” (presentes na Umbanda) atestariam a legitimidade dessa religião.

A dívida que temos para com ele (o negro, sua cultura, sua religiosidade) ainda não foi paga e, por isso mesmo, a sua contribuição extraordinária cimentou os **alicerces da nacionalidade. O tipo brasileiro**, sem dúvida, é produto da **fusão de três raças**: o branco, o amarelo e o negro, e este emprestou a colaboração da **afetividade**, de tal sorte que todo o **sentimentalismo nacional está vibrando dentro desta faixa de luz** (a Umbanda), oriunda da terra camita (Anais da ALRS, 27/05/63, vol. 166, sessão 39, p. 180) (grifos nossos).

Avaliando os discursos de Moab Caldas em conjunto com as diretrizes da União de Umbanda, no intuito de estabelecer o que é a Umbanda e qual seu objetivo (ser uma religião brasileira e devidamente enquadrada na sociedade urbana e industrial), verificamos que entre as estratégias de representação e mediação política voltadas para a comunidade afro destaca-se a burocratização das experiências religiosas através da busca de uma unidade

teológica, ritual e institucional das comunidades de terreiro. Noutra via, no que compreende os discursos de legitimação voltados ao campo social mais amplo, a lógica acionada intenta uma acomodação das tensões existentes entre unidades de culto e sociedade global, o que se promove através da aproximação com o conceito de religião e com os sistemas de representação socialmente aceitos, além de uma perspectiva segundo a qual a legitimidade se baseia na ideia de uma unidade cultural brasileira (nesse caso supostamente expressa na síntese étnica que a Umbanda representaria).

3.2 VERA SOARES E A REAFRICANIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS

Mãe Vera de Oyá Ladjá, natural de Porto Alegre, iniciou-se no Batuque gaúcho em 1979 através de Pai Ivo de Ogum, tradicional sacerdote da nação Oió. Em meados da década de 1990 ingressou no Movimento Negro Unificado (MNU) e em 2005 assumiu uma cadeira no Conselho da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR). No mesmo ano fundou o Fórum Estadual de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar – FORMA-RS, ou Fórum das Comunidades de Terreiro, entidade que busca discutir as problemáticas pelas quais passam as comunidades afro-religiosas, além de propor ações políticas concretas que revertam aquelas complexidades. Filiada ao PT, Vera Soares disputou os pleitos de 2004 e 2008 para Câmara de Vereadores de Porto Alegre, bem como a eleição de 2010 para o Legislativo estadual, não obtendo êxito em nenhum dos processos. Em 2016 acabou como suplente do Vereador Aldacir Oliboni (PT), condição que a tem propiciado ocupar a cadeira de Vereadora do Município durante o ano de 2017. Apresenta-se como representante das comunidades de terreiro, mas também dos coletivos femininos negros e de grupos ligados ao carnaval de Porto Alegre, propondo discutir programas de geração de emprego e renda, assim como a valorização da cultura negra, dando especial atenção à questão da regulamentação fundiária dos terreiros de matriz africana. Em seu projeto de atuação política, procura discutir essas temáticas pelo viés da justiça social, da inclusão e da diversidade, apresentando um perfil ideológico de caráter progressista.

Suas enunciações parlamentares partem da presunção da representação política baseada num discurso que mescla referências à tradição de matriz africana e às trajetórias políticas junto ao Partido dos Trabalhadores e Movimento Negro, sua legitimidade como líder dos movimentos afro-religiosos sendo constituída com base numa conciliação entre o código da tradição (a condição do sacerdócio e da senioridade nas práticas religiosas) e o código burocrático (o domínio do código político através da trajetória de militância). Através desses atributos, e em conjunto com as ações definidas pelo FORMA-RS, as estratégias de mediação política endereçadas às comunidades de terreiro, em sua dimensão endógena, se dividem em dois eixos principais.

Por um lado, seus discursos buscam a constituição de projetos políticos comuns (que organizem as comunidades de terreiro para a ação conjunta) a partir de procedimentos dialógicos de reorientação teológica e ritual baseados na reafricanização das experiências religiosas. Aqui, se é possível constatar a mesma iniciativa de congregação do campo afro a partir dos esforços de unidade teológica e identitária (em termos formais), como na lógica do branqueamento contida nos discursos de Moab Caldas, é necessário observar que, em termos de conteúdo, tal unidade é concebida em sentido completamente distinto, agora estando articulada em discursos de resgate de uma matriz cultural originária e africana. Nesse voltar-se para a África é comum discutir-se o abandono do

sincretismo e a recuperação de uma visão de mundo original africana, num completo rechaço de práticas consideradas como híbridas (a Macumba, a Quimbanda e a própria Umbanda, em alguns casos), que na visão desses atores seriam responsáveis por visões distorcidas sobre o amplo conjunto de terreiros afro-brasileiros. Uma entrevista de um membro do FORMA-RS e partícipe das campanhas políticas de Vera Soares é vital para compreender o modo como as ideias de resgate teológico se configuram como ponto de partida para a congregação do campo afro:

Qual é o problema dos terreiros não se organizarem? Qualquer segmento social tem este mesmo problema desde que ele não se identifique [...] A primeira coisa que tem que ter é auto reconhecimento da tua identidade: Quem eu sou? A religião teve um crescimento, e daí o que acontece? Hoje, tem muitos babalorixás que não sabem, não tem conhecimento da sua própria história. Ele **mistura conhecimentos** católicos, ele batiza o filho na Igreja. Mas a Igreja é um Sacramento, etc. Se tu és Batuqueiro é Batuqueiro! Se é católico é católico! Então é uma falta de conhecimento da tua identidade. E o FÓRUM, **resgata também isso, a questão da tradição**. Por isso temos que nos definir enquanto matriz africana. Quem eu sou? Porque o nosso povo não se reconhece. Em vez de ele votar na Vera, ele vai votar no vizinho do lado porque é vizinho. E é esse o grande problema, o maior da matriz africana, que a maioria do povo hoje não tem essa definição” (Entrevista realizada com membro do FORMA/RS, em outubro de 2010, durante campanha eleitoral de Vera Soares) (**grifos nossos**).

Numa segunda possibilidade, a construção das identidades coletivas não se encontra conduzida por questões teológicas, mas por um acionamento político da etnicidade, numa estratégia que visa não apenas dirimir as contendas endógenas do universo de templos a partir de um referencial de pertença estável, mas ainda reposicionar este mesmo universo junto às populações marginalizadas e depositárias das políticas de restituição social, o que sugere uma legitimidade baseada na validade das políticas de reconhecimento em voga nas sociedades contemporâneas.

No que concerne aos discursos orientados para a sociedade global, a defesa das religiões africanistas segue argumentos similares aos projetos de arregimentação de forças endógenas do campo afro, mas com algumas especificidades. Por um lado, como já mencionado, a vinculação do campo dos terreiros com as categorias de pertença ligadas às populações socialmente marginalizadas projetam uma lógica de legitimidade baseada na aproximação com as políticas de restituição social direcionadas às populações negras. Nesse caso, observa-se um reenquadramento estratégico das religiosidades afro, que passam a ser categorizadas não mais como ameaça ao desenvolvimento da nação, mas como vítimas do processo de desenvolvimento desigual do país, aqui validando-se práticas religiosas a partir do reconhecimento de suas especificidades culturais. Trata-se de uma perspectiva diametralmente oposta às ideias de afirmação da Umbanda nos termos de uma suposta expressão da unidade cultural brasileira, como proposto por Moab Caldas, agora valorizando-se justamente o oposto: a afirmação da religiosidade negra com base em sua singularidade cultural. Por outro lado, as demandas por restituição social também tendem a ser enquadradas, para o âmbito das práticas africanistas, nos termos da aproximação do combate

à intolerância religiosa com outras diversas injustiças sociais incidentes sobre os coletivos negros, como no caso das desigualdades de gênero e das disputas pelos territórios urbanos:

Porto Alegre é uma das capitais brasileiras que tem **uma grande dívida relacionada com desterritorialização institucional da população negra, do terreiro negro** e, obviamente, das mulheres negras. Há, historicamente, uma constante **segregação da cultura popular que oprime os povos tradicionais** e violenta o **papel matriarcal da base familiar afro-brasileira**, representada pelas **mulheres negras**. Nesse sentido, senhores e senhoras, venho, nestes dias de vereança, promover uma profunda reflexão, em todas as bancadas, para o **avanço das medidas de reparação** (Câmara Municipal de Porto Alegre, Seção de Taquigrafia 014^a, Sessão Ordinária de 08/03/2017) (grifos nossos).

Nos discursos de Vera Soares, considerando-se o atual contexto em que a reafrikanização modela as formas de se pensar as religiões afro-brasileiras, constata-se a busca por uma unidade teológica e identitária, nesse aspecto considerando-se as estratégias de representação política a as iniciativas de mobilização endógena do conjunto de terreiros. Noutro sentido, as estratégias para legitimar essas formas religiosas no âmbito da sociedade global passam por uma afirmação da especificidade cultural dessas práticas, assim como por uma reversão das ideias de incompatibilidade entre os sistemas de representação tradicional e a modernidade urbana e capitalista, isso ocorrendo no reposicionamento estratégico das religiões de matriz africana nos termos de categorias socialmente minoritárias.

4. AS DINÂMICAS POLÍTICAS DO CAMPO AFRO-RELIGIOSO: ALGUM ARREIMATE

De acordo com o que foi projetado na introdução deste trabalho, a análise das atuações parlamentares de Moab Caldas e Vera Soares expressam as mudanças identitárias do campo afro-religioso brasileiro. E como tem sido dito, cada uma dessas atuações sugere modalidades distintas pelas quais os atores afro-religiosos se inserem na esfera pública do país em defesa de suas práticas, a ocupação de cargos na sociedade política demonstrando-se exemplar sobre o modo como a negociação social que envolve essas religiões tem sido definida.

Inicialmente, ficam claros os processos que remetem à absorção das tendências religiosas e das experiências sociais dos adeptos no âmbito das práticas políticas, as perspectivas do branqueamento e da reafrikanização deslocando-se dos domínios rituais e teológicos para a *práxis* concreta dos atores africanistas. Nesses termos, é possível avaliar um modelo recorrente pelo qual o campo político brasileiro tem sido afetado pelas ideias de ordem religiosa, o que decorre da própria pluralização do campo religioso nacional. Justamente aí reside uma aparente contradição da laicidade, pois na medida em que a mesma rompe com o monopólio religioso, ampliando-se a concorrência no mercado das crenças, expandem-se as contendidas que incidem sobre as diferentes pertenças e denominações, o que fomenta o retorno da religião e dos religiosos ao espaço público visando se legitimar socialmente. Com os cultos de matriz africana, tal tendência não tem sido diferente, apenas alterando-se as

modalidades de sua presença no espaço político em relação a outros grupos e segmentos que compõem o campo religioso brasileiro.

Como propomos nesta reflexão, a compreensão destas modalidades de presença partiu de duas perspectivas principais. Primeiramente, buscou-se avaliar o modo como os agentes parlamentares pertencentes a estes segmentos desenvolvem estratégias de mediação política voltadas à articulação do segmento dos terreiros. Nesses casos, as estratégias de Moab Caldas e Vera Soares se demonstram compatíveis em seus propósitos de configuração de projetos políticos comuns, ao menos no que se refere à forma pela qual os ideais de construção identitária têm obtido estruturação. Destaque-se que, em ambos os casos, as perspectivas de reorientação teológica e doutrinária visando a homogeneidade de práticas tem sido constante nesses empreendimentos. As diferenças substanciais consistem no conteúdo das reorientações propostas, as quais obedecem a lógica do branqueamento para o primeiro caso e da reafricanização para o segundo. Nesse último aspecto, não apenas os referenciais de pertença demonstram-se apartados, o “nós espiritualistas” distanciando-se efetivamente da ideia de “matriz africana”, mas os próprios códigos pelos quais a presunção da representatividade é estabelecida, caso do código da racionalidade contido no discurso cultivado de Moab Caldas ou da compatibilização dos códigos da tradição e da burocracia que residem nas enunciações de Vera Soares, sua legitimidade como representante política sendo amparada não apenas em sua experiência na militância, mas ainda, e sobretudo, nas ideias de senioridade iniciática e na condição do sacerdócio.

De fato, tais alternâncias, concebidas em termos de dinâmica do campo afro-religioso, também expressam as mudanças no quadro das relações étnico-raciais do Brasil, o que se observa no próprio conteúdo das orientações teológicas e identitárias propostas. Se no período de branqueamento a tentativa de unificação do campo afro partiu de um rechaço da cultura negra visando se acomodar na sociedade branca, ocidental e hegemônica, a atualidade revela lógicas distintas através das quais a defesa dessas religiosidades não se furta à preservação de uma memória coletiva africanizada, o que se conjuga com as políticas de valorização das culturas e identidades negras atualmente em voga. Pareceria estarmos tratando aqui de uma perspectiva progressista que revela conquistas efetivas no modo como os agentes dessa cultura religiosa têm se articulado politicamente, reeditando memórias e reconfigurando tradições no âmbito das práticas políticas contemporâneas.

Ampliando estas ideias, numa segunda perspectiva este trabalho ainda buscou compreender as modalidades de negociação social que envolvem as estratégias de legitimação desenvolvidas pelos atores do campo afro em relação à sociedade global. E neste caso, as diferenças nas modalidades de negociação ativadas no período de branqueamento e de reafricanização se diferenciam ainda mais. Enquanto a perspectiva de Moab Caldas pressupõe a defesa dos cultos com base em seu enquadramento na categoria “religião” (em detrimento das concepções mágicas), bem como na aproximação com os sistemas de representação mais aceitos socialmente e na afirmação da Umbanda como síntese da unidade cultural brasileira, o viés de Vera Soares enfatiza a legitimidade do campo afro a partir da afirmação de suas especificidades culturais e de sua vinculação com as políticas de minoria, assim reposicionando tais práticas como depositárias das ações de restituição social. Nesses termos, se por um lado observa-se a pretensão de legitimidade na afirmação do código religioso, na atualidade observamos essa mesma pretensão sendo afirmada com referência ao código da cultura. Se numa perspectiva temos um processo de negociação social que propõe a acomodação das tensões sociais partindo-se do rechaço às concepções africanizadas,



de outra temos a afirmação das identidades negras e a exigência por políticas reparatórias. Dito de outro modo, se na etapa do branqueamento a negociação pública das religiosidades afro-brasileiras demandou uma acomodação passiva em meio a um extenso quadro repressivo, a atualidade descortina modos alterativos de legitimação, cujos escopos apontam para a afirmação da diferença cultural e para possibilidades concretas de uma participação mais ativa na esfera pública brasileira.

BIBLIOGRAFIA:

ÁVILA, Cintia Aguiar de. Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras: resgate da etnicidade e reafirmação nos cultos afro-gaúchos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n.13, p. 61-75, Jan./Jun. 2008.

CORDOVIL, Daniela. A atuação política de afro-religiosos em Belém, Pará: da guerra mágica ao Fórum Social Mundial. *Observatório da Religião*, Belém, vol 1, n.º. 1, 2014, pp. 14-28.

CORRÊA, Norton. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1994. pp. 9-46.

_____. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Tese de Doutorado em Antropologia, PUC/SP, 1998.

DE BEM, Daniel.; DEROIS, Rafael.; ÁVILA, Cintia Aguiar de. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral Riograndense. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n.10, Jul. / Dez., pp. 39-50, 2006.

DOUGLAS, Mary. *Witchcraft, Confessions and Accusations*. London: Tavistok Publications, 1970.

FRIZOTTI, Heitor. A Dívida com a Fé e a Religião do Povo Negro. In: SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. (Org.). *Uma dívida, muitas dívidas: os afro-brasileiros querem receber*. São Paulo: Ed. Atabaque – Cultura Negra e Teologia, 1998. pp. 63-79.

LEISTNER, Rodrigo. Encruzilhada Multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul. In: *Diversidade Cultural Afro-Brasileira: ensaios e reflexões*. Brasília: Editora da Fundação Cultural Palmares, 2012, pp. 249-266.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de Textos de Comunicação*. São Paulo: Cortez, 2002.

NEGRÃO, Lísias; CONCONE, Maria Helena. Umbanda: da Repressão à Cooptação - O envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: ISER. (Org.). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: As Religiões Afro-brasileiras Nos Países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, Brasil, v. 25, n. 2, pp. 11-31, 2005.

_____. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n.º.13, Jan./Jun de 2008, pp. 9-23.

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

PECHMAN, Telma. Umbanda e Política no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, v. 8, 1982, pp. 37-44.

PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo (Orgs.). *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Huitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1991.



_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, junho de 1998, pp. 151-167.

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, Jun, 2003, pp. 15-33.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, volume 13, n. 1, 2007, pp. 207-236.



CONTINUUM DA POSSESSÃO: UM ESTUDO SOBRE A COMUNICABILIDADE COM OS “ESPÍRITOS” NA UMBANDA E ESPIRITISMO

Ana Maria Valias Andrade Silveira¹

Resumo: Serão apresentadas as torções que expressam os aspectos variáveis das análises desta prática, e as mudanças que foram ocorrendo entre os intelectuais que priorizaram o fenômeno da possessão. Dentro desta perspectiva serão apresentados fatores que apresentam o fenômeno da possessão nas religiões Umbanda e Espiritismo, a fim de expressar a importância que a prática apresenta para refletir sobre elementos dialógicos entre estas duas modalidades que oferecem um mesmo elemento fundamental. Em seguida será apresentado dados empíricos que podem elucidar reflexões sobre como a relação com a possessão pode sinalizar quanto a possíveis tensões que vai de encontro com as diferenças, para conferir se ainda hoje, mesmo com um campo dialógico propício é possível detectar campos de disputa. Sendo a possessão elemento comum entre ambas, ainda seriam manifestas tensões no campo performático da posse de agências espirituais? Creio este ser o objetivo primordial deste texto. Os rumos desta pesquisa estão ainda em construção.

Palavra-chave: Possessão, Diálogo, Umbanda, Espiritismo, História.

Continuum of Possession: a study on communicability with the spirits in Umbanda and Spiritism

Abstract: It will be presented the twists that express the variable aspects of the analyzes of this practice, and the changes that have occurred among the intellectuals who prioritize the phenomenon of possession. Within this perspective will be presented factors that present the phenomenon of possession in the religions Umbanda and Spiritism, in order to express the importance that the practice presents to reflect on the dialogical elements between these two modalities that offer a same fundamental element. Next will be presented empirical data that can elucidate reflections on how the relation with the possession can signal as to the possible tensions that go against the differences, to verify if still today, even with a propitious dialog field it is possible to detect fields of dispute. Since possession is a common element between the two, would there still be tensions in the performative field of spiritual agency ownership? I believe this to be the primary goal of this text. The directions of this research are still under construction.

Keywords: Possession, Dialogue, Umbanda, Spiritism, History.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem por objetivo explorar o caráter reflexivo da prática do fenômeno da posse. Tendo como ponto de partida o lugar ocupado por aqueles que buscam conectar-se com o sagrado, ou até mesmo, deuses por intermédio de seus corpos. Estes corpos pairam sob várias roupagens as quais já se possui alguma noção, devido a ligação que a possessão proporciona ao possibilitar uma relação com agências espirituais ou agências não humanas (LATOURE, 2012). Marcio Goldman se questiona diante das possibilidades de conceber a possessão de modo mais brando, ainda que priorize os indivíduos que partilham dessas experiências em campos da individuação do

¹ A autora possui Graduação em Turismo pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (2011). Possui Mestrado em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (2015). No

fenômeno (GOLDMAN, 2005). A problemática dos estudos do fenômeno da possessão percorre na persistência de analisar tal fenômeno de modo isolado e individualizante, ainda que, haja possibilidades de trazer este campo analítico a um campo relacional, trazendo as agências espirituais envolvidas como produtoras de “sociais” e construtoras de associações que vinculam humanos e não humanos. Estas reflexões não serão exploradas aqui, mas sim, demonstrando as lacunas as quais nos apresentam tais temáticas, é útil conferirmos o valor elementar do fenômeno da possessão de espíritos, como instrumento analítico que nos permiti compreender as transformações dialógicas dentro do campo religioso mediúnic representado aqui pelas modalidades Umbanda e Espiritismo.

Logo, antes iniciarmos pensando nos elementos transcendentais que o fenômeno da posse é capaz de fornecer, é fundamental pensar, nas contribuições que esta prática nos apresenta nos campos ritualísticos de duas religiões mediúnicas: Umbanda e Espiritismo. Primeiramente porque, ao longo da história, desde o transplante do Espiritismo para o Brasil aos rituais mágicos praticados pelos negros africanos (Religiões de Matriz Africana), há um elemento comum: a comunicabilidade com os mortos. Ainda que haja especificidades entre estas duas matrizes religiosas, ambas serão referidas dentro de um ponto de vista dialógico, em que, nenhuma, tão pouco a outra serão privilegiadas, pois ambas se encontram dentro de um conjunto contínuo, dialógico e complementar, tendo em vista o contexto fluido em que apresentam as práticas religiosas na atualidade, mas também devido a trajetória de pesquisa a qual este artigo se encontra vinculado.

A evidência de que a possessão é um elemento facilitador do trânsito religioso é uma constatação obtida durante pesquisa realizada entre os anos de 2012 a 2014. O objetivo foi descobrir quais eram os elementos fundamentais que viabilizavam a formação, entre duas casas religiosas especificamente, de um trânsito religioso que promovia relações dialógicas entre os elementos ritualísticos manifestados nas experiências religiosas dos sujeitos, e nas relações que se estabelecidas entre os grupos pertencentes às casas religiosas de matriz Umbandista e Espírita. Logo, o fenômeno da posse será analisado dentro de um campo dialógico produzido entre adeptos da Umbanda e Espiritismo a partir de um trânsito religioso, fazendo com que tais modalidades se aproximassem num contexto complementar.

O transito religioso é um reflexo da aproximação entre estas religiões, manifestadas não somente no percurso dos adeptos, mas também nas manifestações diacríticas dos elementos correspondentes. Na primeira pesquisa realizada, o foco foi as relações sociais que viabilizavam o trânsito religioso entre as casas religiosas. E nesta nova proposta, o foco é o fenômeno da possessão, como elemento dialógico que será utilizado como um instrumento para pensar as relações estabelecidas com o invisível e o que tais relações são capazes de proporcionar ao campo religioso mediúnic de modo abrangente.

Serão apresentadas as torções (GOLDMAN, 2005), que expressam os aspectos variáveis das análises desta prática, e as mudanças que foram ocorrendo entre os intelectuais que priorizaram o fenômeno da possessão. Dentro desta perspectiva serão apresentados fatores que apresentam o fenômeno da possessão nas religiões Umbanda e Espiritismo, a fim de expressar a importância que a prática apresenta para refletir sobre elementos dialógicos entre estas duas modalidades que oferecem um mesmo elemento fundamental. Em seguida será

apresentado dados empíricos que podem elucidar reflexões sobre como a relação com a possessão pode sinalizar quanto a possíveis tensões que vai de encontro com as diferenças, para conferir se ainda hoje, mesmo com um campo dialógico propício é possível detectar campos de disputa. Sendo a possessão elemento comum entre ambas, ainda seriam manifestas tensões no campo performático da posse de agências espirituais? Creio este ser o objetivo primordial deste texto. Os rumos desta pesquisa estão ainda em construção.

Transformações Epistemológicas do Fenômeno da Posse

Os intelectuais representam a possessão inicialmente a partir de uma explicação reducionista, vista de modo externo. Esta afirmativa vai de encontro daquilo de Marcio Goldman vai problematizar questionando se não haveria um modo de tratar o fenômeno da possessão menos como um fato brutal e até mesmo brusco, que individualiza isola aqueles que dela produz experiências, e mais como algo que, ainda que exterior possa estar conectado, tendo em vista as possíveis conexões que a estrutura do culto e da possessão são capazes de oferecer. A possessão foi analisada sob dois aspectos fundamentais, que contribuiram para o início de uma formalização epistêmica da posse, tais aspectos estão relacionados ao ponto de vista biológico e sociológico (GOLDMAN, 2005)

Nas linhas dialógicas do campo da medicina e a sociedade abrangente, os estudos de Raimundo Nina Rodrigues sobre os Negros africanos que residiam no Brasil foi um trabalho pioneiro que, dentro do contexto histórico, apresenta contribuições devido a disposição do autor no interesse pelos negros, suas crenças e seu modo de vida. No entanto, suas orientações médico-científicas produziram grandes impactos as representações dos negros naquele período histórico, devido a condição em que estes foram estudados pelo autor. A demonstração analítica do autor apresenta elementos que inferiorizam e apontam suas práticas rituais mágicas como algo a ser encarado como um problema de cor vinculada a doenças mentais. O fenômeno da possessão é visto como uma manifestação anormal sob um período curto de alienação aliado a crenças em fatores sobrenaturais ligados a condição bestial da raça negra, por isso, seu trabalho esteve sempre vinculado ao olhar racista e positivista vigente em sua época.

A possessão é vista como um estado sonambúlico em alternância a personalidade do individuo a personalidade do santo. A natureza dos estados de transe ligados a doenças patológicas instrumentalizadas de acordo com o olhar psiquiátrico que caracterizava tendências históricas que condicionam a capacidade mental da raça negra. Sua visão biologizante do fenômeno da posse enfatiza o caráter dominante do autor sob seu objeto, os negros focando no ato, sendo os acontecimentos circunscritos, negados (SERAFIM, 2010)

Outros autores seguiram esta mesma linha de análise da possessão, Arthur Ramos tece outras considerações quanto ao fenômeno considerando que, estas manifestações estariam ligadas a outras naturezas de estados mentais que poderiam estar ligados a outros dispositivos desequilibrados da condição mental daqueles que viviam tais experiências. De modo geral, a visão que explora o aspecto biológico do fenômeno da possessão inicia-se com caráter de dominação contaminado pela orientação ocidental das minorias. Nesse caso, sendo este um ponto de vista do transe, trata-se apenas de uma torção que apesar de inicial, é importante refletir sobre as contribuições desta visão biológica no imaginário social sobre aqueles que a praticam e sobre a própria concepção do fenômeno, e até mesmo, em como lidar com tais presenças que se manifestam em contextos sociais das

sociedades ocidentais em torno das práticas rituais que privilegiam a possessão como elemento basilar fundamental.

A perspectiva sociológica do transe propõe novas articulações que ampliam as possibilidades de conceber o fenômeno da posse. Influenciado pela concepção sociológica de Emile Durkheim, Roger Bastide tenta dar conta da religião elementar considerando que, o que caracteriza uma religião é o contato estabelecido com o mundo sagrado, das forças invisíveis, do sobrenatural, logo o fenômeno da possessão foi considerado um fato social. Esta afirmativa demonstra que, assim como esta pesquisa esta buscando alcançar o entendimento da posse como uma mediação que articula e produz relações com o mundo das agências não-humanas. Esta proposta foi construída dentro de uma perspectiva dualista, em que o autor debruçou seu método de análise.

O autor faz isso de duas formas, primeiro quando tenta relacionar e encontrar as similaridades correspondentes entre o misticismo monoteísta e o misticismo politeísta, a partir da oposição do fenômeno da possessão, atribuindo o caráter dual ao modo como o negro oporia o fenômeno da posse entre: deuses e mortos, por exemplo. O outro modo é a classificação das categorias transe e possessão demonstrando o lugar em que cada uma ocupa dentro de um amplo contexto social. Ainda que aborde a posse do ponto de vista social, Bastide não rompe totalmente com a com as implicações psicológicas através do cruzamento através das necessidades internas e externas da possessão, ainda que as externas estejam dentro de um campo social, as internas estão relacionadas ao caráter psicológico do indivíduo ao afirmar que as religiões afro brasileiras oferecem a seus adeptos múltiplas roupagens de personalidade através do processo transformador do proletário em “deus dos relâmpagos” (BASTIDE,1983).

Outra contribuição relevante para este estudo com relação a Roger Bastide, é que o autor inaugura uma visão teológica do transe, tendo em vista o elemento litúrgico entorno dos rituais adaptado a partir de uma série de regras e adaptações a um composto ordenado de sentido. O transe tem hora e lugar, existem normas vigentes que estruturam as manifestações de possessão, e ainda que, a possessão seja vista por um arsenal de conotações negativas, dentro da organização social do fenômeno da possessão também existem acontecimentos que transformam e regulam com a finalidade de domesticar e encaminhar o transe ao processo da possessão de modo efetivo. Os manifestos brutos e densos passam por uma série de passagens que visam o controle do indivíduo sobre sua própria corporeidade aos moldes teológicos e disciplinares dos preceitos fornecidos pelos praticantes. Logo, a possessão não ocorre em desarmonia, este passo foi importante tendo em vista o desenvolvimento estrutural do pensamento da forma a conteúdos até então encarados como frutos de anomalias inferiores (BASTIDE, 2016).

As torções que marcaram as análises epistemológicas do fenômeno do transe caminham no sentido de incluir tais práticas dentro de um complexo social envolvente, tendo em vista as potências articuladoras da possessão e dos cultos que aderem tais práticas conexas a sociedade brasileira como um todo, sendo a possessão um instrumento para focalizar elementos importantes do campo religioso agências sociais, nesse sentido a possessão passa a ser vista como um processo dinâmico a partir das especificidades que marcam a produção da ideia de pessoa nessas religiões constituintes de elementos totêmicos e naturais(GOLDMAN, 2003). Esse fenômeno não deve ser pensado apenas do ponto de vista do indivíduo, mas, é importante pensar as condições que a possessão oferece para pensar campos de religiosidade singulares, como é o caso da Umbanda e do Espiritismo.

De um modo geral, a posse foi analisada a partir de categorias totêmicas. Goldman (2005) aponta o equívoco de Roger Bastide, em busca de esclarecer que as forças invisíveis que personificam as vivências da possessão no candomblé, denominados orixás, são naturezas cósmicas e não devem ser pensadas enquanto individualidade, mas sim, como agências espirituais que devem ser pensadas em sua complexidade de ação e relação com as agências humanas as quais mantém contato através de símbolos e sentido. Mas aqui, de modo específico, as forças invisíveis que se manifestam na possessão caminham por outro sentido. Trata-se aqui, de forças invisíveis humanizadas individuais que compartilham de estruturas humanas, ainda que estejam também dentro de um corpo social não humanizado.

Os impactos cedidos por tais individualidades são diferentes dos encontrados do candomblé. Pois na Umbanda e no Espiritismo não existe possessão e sim comunicação e relação em que o ser consciente e inconsciente transitam dentro de um sistema complexo de tensões e cismas em busca de legitimação e sobrevivência. Quanto mais posse tiver o espíritos comunicante maior o reconhecimento na Umbanda, quanto menos a posse de espíritos maior o reconhecimento no Espiritismo. Esta afirmativa vai ao encontro da ideia de que existem estados de transe dentro de uma alternância entre o total controle do espírito sobre o indivíduo e um mínimo controle que aponta maior autonomia do corpo diante da manifestação (DOUGLAS, 1970).

Aqui há mais uma torção da possessão, pois o elemento da posse ocupa um espaço a muitos evidenciados pelos intelectuais, trata-se de um sintoma patológico o qual está vinculado diretamente a um desequilíbrio do corpo e da mente do indivíduo, logo, a possessão é uma categoria negativa, e superá-la é uma evidencia de controle, domesticação e aceitação. No entanto, esta domesticação é mantida e continua e apresenta tensões de enfrentamento, pois, se de um lado ser consciente de si é positivo, por outro ser tomado pelo espírito de modo mais intenso envolve um fortalecimento confiante por parte dos adeptos.

Estes cismas manifestam, de modo mais amplo, as relações dialógicas entre a Umbanda e o Espiritismo, que são reconhecidas por alguns autores como religiões mediúnicas, pois aqui, a possessão esta sob a égide das capacidades mediúnicas potencializadas pelo espíritos humano. Como dito anteriormente, o fenômeno da possessão marca o encontro entre a Umbanda e o Espiritismo, o autor Procópio Camargo (1961) já havia transitado por essa evidencia quando atesta que que existem continuidades entre tais identidades religiosas e que a experiência da comunicação com os espíritos enfatiza sua unificação elementar básica.

As transformações deste encontro favorece um apagamento diacrítico elementar dos rituais, foram justamente este os principais elementos que apresenta a pesquisa apresentada no ano de 2015. O diálogo complementar destas modalidades marca as relações sociais entre duas casas religiosas que se mantinham em percurso, logo, as conexões eram brandas e concebidas de modo cabível. No entanto, a comunicação com os espíritos, do ponto de vista performático esconde algumas tensões e necessidade de controle e permissão, soltar e segurar, conceder e domesticar, logo, esse apagamento diacrítico corporal do fenômeno da mediunidade pode ser um caminho para pensar se de fato o diálogo entre Umbanda e Espiritismo é mesmo tão fluido como pensamos inicialmente.

A ideia de que a religião Espírita oferece transformações no cenário ritualístico da Umbanda, foi explorado durante os trabalhos realizados na investigação da relação dialógica entre duas casas religiosas, uma Umbandista e

a outra Espírita. Assim, apesar de reconhecer a presença Espírita no interior da Umbanda (CAMARGO, 1961), a Umbanda também oferece subsídios consideráveis ao Espiritismo. A ideia não é discutir sobre as hierarquias destas interferências, mas sim, em como estes elementos conflitantes estão se apresentando, visto que, há um processo de apagamento, este apagamento afeta o fenômeno mediúnico, e as instancias em que estas tensões ocorrem é uma forma de compreender o papel da comunicação com os espíritos nesse processo. Esta hipótese é pensada a medida que acontecimento descontínuos marcam o processo de atividades rituais desenvolvidas (SILVEIRA, 2015).

Classificar a natureza da relação dos humanos com agências espirituais não humanas exige capacidade de distinguir e localizar considerando a existência de fenômenos intitulados possessão, transe, mediunidade, êxtase. Todas estas categorias possuem a mesma base elementar, mas, quando se adentra as especificidades do campo religioso é preciso priorizar os motivos os quais se utiliza determinados termos em detrimento de outros. Logo, Quando se trata da religião Umbanda e Espiritismo a mediunidade responde muito mais do que possessão ou êxtase, considerando o contexto histórico e a própria particularidade que estes grupos representam tal intermediação.

A maneira como o transe é visualizado dentro destas modalidades de culto revela que a estrutura social em sua abrangência enfatiza o transe mediúnico como algo perigoso, e que deve ser mantido e controlado. Esta ênfase revela a existência de variação do transe com relação ao controle do comportamento do indivíduo e a articulação do social, demonstrando que se há, em maior e menor grau necessidade de regular as manifestações sociais de acordo com as estruturas formais, tais mecanismos reguladores também refletem na concepção da elaboração performática do transe mediúnico. Assim, quanto mais o modelo religioso se aproxima do espiritismo mais apagamentos manifestam-se na prática do da possessão, denominada aqui, exercício mediúnico. Ao contrário, quando se aproxima mais de um modelo afro descendente maiores as marcas diacríticas dos arsenais simbólicos para preservar as manifestações características das divindades, o que exige uma presença da posse de modo mais emblemático e denso. Nesse sentido, a religião espírita tem papel fundamental.

A religião Espírita é altamente reflexiva com relação ao âmbito social a qual participa e a qual orienta suas concepção e articulações da estrutura social existente no interior da prática religiosa nos preceitos filosóficos e científicos. A doutrina Espírita apresenta-se sob olhar positivista a qual caracteriza sua trajetória de implementação nacional. Logo, as características próprias do sistema religioso espírita esta ligada a concepção sociais mais gerais. A concepção conservadora de mundo articula o social. Logo, tais preceitos refletem na prática do transe mediúnico e das relações do mundo visível com o mundo invisível. O controle do corpo e as pontualidades doutrinárias estão conectados com as articulações do campo social em sua abrangência (CAVALCANTI, 2008).

O fenômeno da Posse no campo empírico

A partir deste tópico serão trazidas algumas referências do campo empírico que foi realizado durante a primeira vez em que esta pesquisa foi contemplada em análise. Este artigo é a resultante de reflexões em andamento sobre a prática da comunicação com os espíritos e o que sua manifestação transmite ao campo religioso

mediúnicos, privilegiados aqui entre a Umbanda e o espiritismo de um modo geral, tendo em vista que os diálogos traçados são evidentes e podem ser observados nas experiências individuais dos adeptos (SILVEIRA, 2015).

Este produto simbólico (a comunicação com os espíritos) era fornecido pelas duas casas analisadas na pesquisa, no entanto, apesar do fenômeno ser o mesmo, a aplicabilidade pragmática do processo da comunicação era diferenciada, e o mesmo fenômeno explorado sob técnica diferente. Na casa Espírita *Movimento Espírita Francisco de Assis*, a comunicação era aplicada dentro de um padrão orientado pela manifestação religiosa Espírita, logo, a comunicação era de natureza informal, onde as pessoas acessavam o “plano espiritual” com a finalidade altruísta de auxílio mútuo, cujas interferências da vida cotidiana eram inexistentes, pois o objetivo era proporcionar esclarecimentos sobre o outro mundo.

Em contrapartida, esta comunicação no terreiro de Umbanda interfere diretamente na vida pessoal e cotidiana das pessoas, pois, naquele espaço, o objetivo é solucionar os problemas da vida vivida, envolvendo questões de ordem pessoal. Durante a realização do trabalho de campo, o fenômeno da possessão ganhou destaque na narrativa dos sujeitos durante a pesquisa e na experiência no campo etnográfico desenvolvidos na época. O que chama a atenção é que na casa Espírita a atividade em que acontecia a experiência da posse era um acontecimento coletivo e compartilhado por todos os envolvidos dentre eles: os médiuns que vivenciavam o fenômeno do transe mediúnicos, os passistas, que também viviam o fenômeno mediúnicos ainda que por outras vias de acesso as agências espirituais e os dirigentes responsáveis pela atividade que também vivenciam a experiência do transe mediúnicos, mediando a presença de indivíduos de agências espirituais trajados por uma roupagem “fluídica” de caboclos, exus, pretos velhos, médicos e outros “mensageiros siderais”.

A experiência mediúnica na casa Espírita era realizada de modo coletivo, desta forma não havia privacidade alguma, o que fazia com que as pessoas se sentissem inibidas ao tratar das suas dores pessoais. Em contrapartida, a experiência mediúnica num terreiro de Umbanda configura-se sob outros moldes. Trata-se de atividades que priorizam a individuação do indivíduo, e o atendimento constituíam-se de modo particular, e não havia o compartilhamento dos casos esporádicos dos adeptos com ninguém, a não ser com a entidade comunicante (Preto Velho, Exu, Caboclos).

A unidade da comunicação com as agências espirituais é elementar, no entanto a viabilidade daquilo que se comunica e do que se propõe a comunicar é que se apresentam as divergências. Logo, a estrutura do mecanismo da comunicação é regular, mas suas funções são totalmente diferentes entre si. Deste modo, é possível pensar nas complementaridades que ocorriam entre as casas, e que cada uma oferecia uma função para o transe mediúnicos, logo, os adeptos visualizaram no percurso uma possibilidade de desfrutar de ambas as possibilidades favorecidas pela comunicação com os espíritos ainda que, cada uma a seu modo.

A partir da análise já realizada anteriormente, concluem-se que existe um trânsito, que interconecta as pessoas pertencentes às casas por linhas invisíveis, logo, estas casas não podem ser analisadas isoladamente, pois os sujeitos se movimentam num circuito. O reconhecimento da existência de uma rede que conecta casas e sujeitos denota a condição primordial desta análise. Estas casas são analisadas dentro de uma ideia relacional e contínua, onde uma estará ligada a outra de modo particular, haja vista as relações estabelecidas e já constatadas na pesquisa anterior.

A ideia da manifestação dos espíritos mediados pelo fenômeno do transe mediúnico foi um assunto comum entre os autores os quais a pesquisa entrou em diálogo. Através das conversas foi constatado que houve mudanças significativas na composição performática da posse sendo estas as portadoras da comunicação com os espíritos. Percebe-se claramente nas narrativas que anteriormente os espíritos se manifestavam nos médiuns de modo mais violento, e denso, em que recursos materiais eram muito mais abalados pelos impactos da presença dos espíritos no corpo do indivíduo, do que nos dias de hoje em que há uma politização e um polimento, seguido de um apagamento das performances e dos impactos da presença dos espíritos no corpo dos médiuns.

Na década de 80, a casa Movimento Espirita Francisco de Assis foi fundada com um objetivo de unir elementos da Umbanda e preceitos espíritas nas atividades desenvolvidas nas casas. Naquela época a composição ritual das atividades apresentou uma presença mais marcante do perfil de um fenômeno de posse que mais se aproxima de um modelo ritualístico afro brasileiro:

Quando o Sr. Luiz começou trabalhar com o desenvolvimento mediúnico aqui no MEFA, lá no início da década de 80 ele cantava pontos de Umbanda, mais Umbanda mesmo, não tinha nada haver com Espiritismo. E muitos médiuns que vieram da Umbanda para trabalhar no MEFA também contribuíram muito para o desenvolvimento dos médiuns da casa, inclusive eu, que participei desde esta época. Mas no início era tudo muito complicado porque as manifestações eram muito impactantes, violentas mesmo e os médiuns não tinha um controle total da manifestação dos espíritos e por isso, parecia ser muito forte e muitas vezes as pessoas e os próprios médiuns ficavam muito assustados. E hoje em dia não é mais assim, houve um doutrinamento e através do conhecimento doutrinário do Espiritismo, hoje essas manifestações violentas não existem mais, eu pelo menos nunca vi acontecer, aquilo que acontecia anteriormente. (entrevista, BENITA, 2013).

Após algumas observações no campo empírico, foi constatado que o diálogo entre Umbanda e Espiritismo pode estar bem longe de serem como apareciam nas relações entre o grupo das duas casas, e assim, presenças de disputas poderiam estar muito mais aparente de modo específico nesta ideia que os autores sociais concebem com relação ao fenômeno do transe mediúnico:

A manifestação de espíritos no MEFA também é marcada pela presença da Umbanda porque, a casa Espirita Francisco de Assis acolheu muitos médiuns de Umbanda, e que estes médiuns foram para o MEFA carregados de costumes pertencentes à ritualística da Umbanda, e esta manifestação ocorria de forma bastante brusca e agressiva, no sentido de que muitos médiuns se debatem, e dá impressão de estarem tomados por um ataque de convulsão. Batem os pés no chão, batem as mãos no peito, por vezes o médium derruba cadeira e acaba se comportando de modo considerado agressivo e inaceitável. E segundo o dirigente da sala, estes costumes são característicos de médiuns que vem da Umbanda para trabalhar das atividades da casa. E que por ventura da oferta de estudos e “doutrinação” de cunho espírita, estes médiuns vem paulatinamente se modificando suas manifestações de incorporação tornando-a mais leve, equilibrada e “educada”. Por isso existe uma valorização extrema ao conhecimento da doutrina espírita, pois segundo os líderes da casa, há o entendimento, que parece consensual de que quanto

maior o conhecimento o domínio da dita mediunidade, mais estas manifestações tendem a desaparecer. (ENTREVISTA, DEUSEMAR, 2013).

De acordo com as narrativas e as apreensões do campo, a Umbanda esta sobreposta ao espiritismo dentro desta perspectiva do transe mediúnico. Ao contrário desta visão que demonstra que as mudanças que ocorreram na prática da possessão podem estar relacionadas a esta sobreposição de status que mais uma vez pode sinalizar que, o que foi dito sobre a estrutura social presente no arcabouço fundamental da doutrina Espírita como uma nova articulação do controle normativo, pode ser um caminho para compreender o processo histórico do fenômeno da possessão (CAVALCANTI, 2008). A umbanda é uma religião nacional consolidada a partir de um processo de urbanização da sociedade (ORTIZ, 2015). Logo, em sua própria constituição, a Umbanda vem se aproximando muito desta estrutura social conservadora preservada pela sociedade branca.

O processo de embranquecimento que caracteriza esta passagem da Umbanda de matriz africana para Umbanda embranquecida com a implantação da sociedade regida historicamente pelas contraposições constituídas por negros e brancos. O processo de embranquecimento denota a influencia do espiritismo na umbanda e a modalidade que mais se aproxima desta interferência é reconhecida como Umbanda Branca, e o processo de africanização refere-se a influencia da Umbanda nas praticas espíritas. No entanto, a doutrina Espírita demonstra uma rigidez em evidenciar qualquer menção a estas influências no nome Espírita, logo, os praticantes do Espiritismo que recebem influências da Umbanda são reconhecidos pelo grupo como Espiritualismo, na tentativa de retirar qualquer possibilidade de apagar as caraterísticas que envolvem o caráter normativo da religião.

Esta ultima colocação se reflete na característica singular da Casa Movimento Espírita Francisco de Assis. O grupo se denomina espiritualista, pois a casa não é federada a Federação Espírita Brasileira – FEB, tal evidencia pode ser observada no próprio nome da casa religiosa. Normalmente as casas religiosas de matriz Espírita se intitulem como “Centro Espírita”, e não é o caso do MEFA, em que a ideia de “Centro” é substituída pela palavra “Movimento”, retirando assim as categorias que conectam com uma norma estipulada pela Religião Espírita. Nesse sentido, o termo espiritualista denota uma particularidade que amplia o quadro de possibilidades de relações possibilitando um diálogo entre a religião espírita com outras modalidades de culto, neste caso especifico tal modalidade torna-se evidente com a presença da Umbanda nas atividades desenvolvidas na casa religiosa MEFA.

Esta constatação nos demonstra que a religião Umbandista possui uma plasticidade dentro de um continuum religioso afro descente que pode caminhar desde uma modalidade de culto marcada pela presença africana até a modalidade embranquecida, o Espiritismo, perpassando assim por várias faixas vibratórias que irradiam elementos diacríticos de varias modalidades de culto, até mesmo as religiões ameríndias (CAPONE, 1988). No entanto, a religião Espírita não apresenta tais capacidades, sendo necessário que suas continuidades exigem correntes dissidentes que vem romper com um modelo ortodoxo da pratica das atividades sem alterar suas fontes filosóficas e científicas que a ciência do espírito oferece. Neste aspecto não há um Espiritismo continuo, mas sim, espiritualidades, espiritualismos contínuos e dissidentes.

Este fato ocorreu quando um grupo de Espíritas se rebelaram as exigências normativas que afetaram diretamente no exercício do fenômeno do transe mediúnico, e assim resolveram formar uma nova corrente que, ainda se utilizando de preceitos filosóficos e científicos, retiram a legitimidade do caráter religioso do Espiritismo e

seguem elaborando outros meios pragmáticos que aplicar e ampliar a ideia de espiritualidade. Esta corrente dissidente modifica o quadro dialógico da noção de espiritualidade, trazendo assim outros elementos que distanciam da religião mais se aproximam de outras formas associativistas (LATOURET, 2012) de lidar com o mesmo fenômeno que, antes era prioridade do campo religioso e hoje se mostra apto a entrar em diálogo com a bioenergética, terapias holísticas, psicologia, e a própria ciência positivista. Tal corrente é representada pela modalidade intitulada Espiritualidade Independente, configuradas nas chamadas novas espiritualidades e nova era. Um dos representantes destas novas espiritualidades é Luiz Antônio Gasparetto e Robson Pinheiro. (STOLL, 1998).

Considerações Parciais da pesquisa em andamento

A proposta deste artigo é apresentar as principais ideias de uma pesquisa ainda em andamento, para tratar de como estas transformações e conexões entre modalidades religiosas que possui um mesmo elemento, podem contribuir para refletir sobre o fenômeno da possessão, e em contrapartida, o que o este pode contribuir para a visualização a natureza deste diálogo, refletindo sobre seus aspectos positivos para o campo religioso de modo abrangente, mas também, refletir sobre a natureza conflitante destas lutas do campo de disputa, para detectar quais as válvulas que articulam ainda nos dias de hoje as fissuras que o diálogo entre a Umbanda e o Espiritismo é capaz de manifestar. Atualmente, a ideia de que as religiões oferecem um campo propício as trocas dialógicas, até mesmo na ideia de trânsito religioso, não pode nos deixar encantar. Assim, é necessário se atentar as fontes indiciárias que sinalizam a existência de conflitos, e uma forma de observar estas tensões, é compreender qual a função da religião, e até que ponto é somente neste campo que a religiosidade pode se manifestar, e se não podemos aludir possibilidades de um transbordamento para outras vias de acesso, que ampliam a ideia de religiosidade, e se esta poderá ser futuramente substituída por uma ideia de espiritualidade.

Contrapondo-se a uma ideia de legitimidade e a evocação do contato com tradições ritualísticas, o que se percebe é um escoamento que articula a domesticação e o apagamentos dos sinais diacríticos que, em outras instâncias religiosas são utilizados como ato político de legitimação. Logo, um dos fatores os quais pretende-se refletir posteriormente com a execução desta pesquisa, é a natureza desta nova composição intitulada nova era ou novas espiritualidades, colocando em evidência reflexões sobre as limitações usuais da ideia de religião, tendo em vista que a prática da possessão poderá estar vinculada a outras bases fundamentais da ciência e das fontes terapêuticas de natureza holística. Sendo assim, o fenômeno da posse poderá estar hipoteticamente vinculado a outros campos que extrapolam a ideia de religião. Por isso, é fundamental verificar se há uma concretização de um campo de disputa, ou se o que existe é de fato uma inadequação do campo religioso as manifestações contemporâneas que colocam a relação entre humanos e agências espirituais um marco divisório da possibilidade de novas formas de conceber o fenômeno do transe, da possessão e mediunidade. Aqui se encerra as reflexões iniciais desta pesquisa ainda em andamento.



Referências Bibliográficas

- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A Mesa, o livro e os Espíritos: Gênese, Evolução e atualidade do movimento social Espírita entre França e Brasil*. Tradução: Glória do Amaral. Rev.Téc. Ivanilda de Gusmão Verçosa. Maceió – AL, EDUFAL, 2009.
- BASTIDE, Roger (1983). *Estudos afro-brasileiros* – Org. Maria de Lurdes Santos Machado. Coleção Estudos. São Paulo – SP, Editora Perspectiva, 1983.
- _____. (2016). *O sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas. 2016.
- BIRMAN, Patrícia (2005: 403-414). *Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro brasileiros, um sobrevoo*. In. Estudos Feministas, Florianópolis, N.13 (2) Mai/Ago.2005.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/ Contra Capa, 1988.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro (2008). *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social. 2008.
- DOUGLAS, Mary (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London. Barrie & Rockchiff: The Cresset Press, 1970.
- GOLDMAN, Márcio (2005: 1-11). *Os tambores do antropólogo: antropologia pós -social e etnografia*. Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, Vol. 3, 2005.
- _____. (2003: 445-476). *Os tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos: Etnografia, antropologia e política em Ilhéus – BA*. Revista de Antropologia USP. Vol. 46 (2), 2003.
- _____. (2017). *The Ontology of possession in Bahia Candomblé*. *Latin American Studies Association. OAC Seminar*, 2017.
- HAYES, Kelly Black (2004). *Magic at the margins: Macumba in Rio de Janeiro an ethnographic, Analysis of a Religions*. PhD in History of Religions, University of Chicago: Life, 2004.
- LATOUR, Bruno (2002). *Reflexões sobre o culto moderno dos Deuses Fe(i)tiches*. Trad. Sandra Moreira, Bauru, São Paulo, EDUSC,2002.
- _____. (2012). *Reagregando o Social*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1970). *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.
- ORTIZ, Renato. 2015. *Universalismo e Diversidade: contradições da modernidade-mundo*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2015
- RODRIGUES, Raimundo Nina (1935: 1896-1900). *Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Bib. Div. Científica II, 1935.
- SERAFIM, Vanda Fortuna (2010). *O discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das Religiões Africanas na Bahia do século XIX*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá - UEM. Orientação: Solange Ramos de Andrade, 2010.
- STOLL, Sandra Jaqueline. *Espiritismo à Brasileira*. Curitiba: Orion, 2003. THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em Comum*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SILVEIRA, Ana Maria Valias Andrade. *Relações e Diálogos no Campo Religioso de possessão: Um estudo de Caso*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados: Ed. UFGD, 2015.



TRANSCOMUNICAÇÃO INSTRUMENTAL: UMA ALTERNATIVA DE CONTATO

Gabrielle Bazacas Cabral¹

Resumo: Transcomunicação instrumental designa comunicações com entidades não corpóreas através de meios técnicos, principalmente equipamentos de telecomunicações. O tema é abordado a partir da perspectiva da praticante Suely Pinheiro, que iniciou suas pesquisas em 2000, após a morte de seu filho. O trabalho foi elaborado por meio de entrevistas e da observação participante das práticas, assim como livros elaborados por transcomunicadores. Os objetivos são: elaborar uma interpretação da transcomunicação instrumental a partir da perspectiva dos participantes; esclarecer os vínculos existentes entre transcomunicação instrumental e religião; e, finalmente, entender as motivações dos transcomunicadores. Através da perspectiva proposta por Birgit Meyer, entendemos a transcomunicação instrumental como um mediador capaz de efetivar o transcendental através de processos de mediação que ligam seres humanos, entidades incorpóreas e objetos. Nesse sentido é que entendemos a Transcomunicação como uma alternativa de contato, principalmente para aqueles que não estão satisfeitos com as respostas fixadas pelas instituições religiosas tradicionais.

Palavras-chave: Transcomunicação Instrumental. Espiritualidade. Mediação.

Instrumental transcommunication: a contact alternative

Abstract: Instrumental Transcommunication designates communications with non-corporeal entities through technical means, mainly telecommunication equipment. The subject is approached from the perspective of the practitioner Suely Pinheiro, who began her research in 2000, after the death of her son. The work was done through interviews and participant observation of the practices, as well as books written by practitioners of instrumental transcommunication. The objectives are: elaborate an interpretation of instrumental transcommunication from the perspective of the participants; Clarify the links between instrumental transcommunication and religion; and finally, understand the motivations of the practitioners. Through the perspective proposed by Birgit Meyer, we understand instrumental transcommunication as a mediator capable of effecting the transcendental through mediation processes that bind human beings, incorporeal entities and objects. In this sense, we understand Transcommunication as an alternative, especially for those who are not satisfied with the answers set by traditional religious institutions.

Key words: Instrumental Transcommunication. Spirituality. Mediation.

Introdução

O presente artigo é fruto do trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais, apresentado pela autora em julho de 2017. O tema deste é a Transcomunicação Instrumental (TCI), prática que consiste na utilização de aparelhos eletrônicos, principalmente os de telecomunicações, para a comunicação com o mundo espiritual. O tema é abordado a partir da perspectiva da praticante Suely Pinheiro, por meio de entrevistas e da observação participante de suas práticas. Também foram utilizados livros elaborados por praticantes da TCI, além de reportagens e palestras divulgadas em meio digital.

¹ Bacharel em Ciências Sociais, UFRGS. Email: gabriellebcabral@gmail.com

Suely Pinheiro iniciou suas pesquisas em Transcomunicação Instrumental no ano 2000, após o perda repentina de seu filho de 2 anos, Leonardo. A partir da observação das atividades de Suely, as seguintes questões surgiram: por que as pessoas buscam práticas de comunicação espiritual como a TCI? Será que as religiões tradicionais não estão suprindo as necessidades desse contato espiritual? Qual é, afinal, a relação entre Transcomunicação Instrumental e religião? Embasados nessas perguntas, os objetivos do presente trabalho são, principalmente, elaborar uma interpretação da Transcomunicação Instrumental - uma vez que não é um assunto conhecido por todos - a partir da perspectiva êmica; esclarecer os vínculos existentes entre TCI e religião, estabelecendo uma definição aplicável do fenômeno religioso; e, finalmente, entender as motivações dos transcomunicadores.

O presente artigo apresenta um pouco do histórico da Transcomunicação Instrumental e da trajetória de Suely enquanto transcomunicadora, também uma tentativa de sistematização das concepções êmicas sobre a TCI, além de um relato de uma sessão de transcomunicação. Após, continuamos a discussão a partir do conceito de religião enquanto mediação proposto pela antropóloga Birgit Meyer.

Uma breve história da comunicação espiritual por vias técnicas

Em 1959, Friedrich Jürgenson (1903-1987) estava em seu sítio na Suécia, quando preparou seu gravador de fita magnética para gravar o canto dos pássaros. Para sua surpresa, ao ouvir a gravação, constatou que o áudio feito durante o dia continha o som de pássaros *noturnos* e uma voz masculina falando norueguês. Intrigado, Friedrich Jürgenson conferiu a qualidade das fitas, que eram novas, e se poderia ter captado alguma estação de rádio, porém, não conseguiu explicar o ocorrido.

O fenômeno não parou por aí, vindo a ocorrer centenas de vezes em suas gravações caseiras. Dotado de boa audição, sensibilidade artística e o conhecimento de vários idiomas (consta que falava fluentemente russo, sueco, italiano, alemão, norueguês e inglês), as circunstâncias fizeram com que Friedrich Jürgenson fosse umas primeiras pessoas - que se tem registro - a perceber algo de estranho em suas gravações em fita magnética. Um fato curioso é que as vozes captadas falavam vários idiomas na mesma frase, provando para Jürgenson que não podiam ser meras interferências de rádio. As próprias vozes identificaram-se para ele como sendo provenientes dos mortos. Assim, Jürgenson dedicou a vida à investigação dessas ocorrências, vindo a utilizar, por influência das vozes, também o rádio para fazer experimentos.

O fenômeno foi denominado genericamente de “vozes em fitas magnéticas”. Com a publicação de seu livro “Telefone para o Além”² em 1967, o fenômeno das vozes em fita magnética se espalhou pela Europa, estendendo-se para outros meios de comunicação, como o telefone, a televisão, e mais tarde, para o computador.

Em 1977, um professor de física da cidade de Mainz, Alemanha, dr. Ernst Senkowski (1922-2015), passou a estudar as ocorrências das misteriosas gravações de vozes. Procurando sistematizar o fenômeno, designou-a “Transcomunicação Instrumental”, termo formado pela aglutinação das palavras “transcendental” e “comunicação”, enquanto “instrumental” designa o meio pelo qual a comunicação ocorre.

Chamado pela dor

Como muitas pessoas que procuram alguma forma de comunicação espiritual, Suely iniciou suas buscas a partir de uma tragédia pessoal. Nascida em Tupã, no estado de São Paulo, Suely residia em Porto Alegre, município em que vivia desde criança e onde constituiu sua família. No ano de 1999, Suely atuava como nutricionista, era casada e mãe de um menino de 1 e 11 meses, Leonardo. Lamentavelmente, uma dolorosa perda aconteceu no dia 06 de janeiro daquele ano: Leonardo faleceu de maneira súbita³.

No dia 06 de janeiro de 1999, às 9h da manhã, [...], eu estava na sala falando com a minha mãe por telefone e meu filho tinha o hábito de levantar de manhã... ele gostava de ligar o som pra ouvir uma música. Eu tinha dado uma banana para ele comer, ele tava com uma banana na mão, e fui lá no som ligar a música. Eu, distraída ao telefone, mas de frente pra ele, observei que ele tava deitado no chão, achei que ele tava brincando. No momento que eu percebi que ele estava num estado anormal, ou seja, ele estava fazendo a passagem dele, eu larguei tudo que eu tinha na mão e fui vivenciar aquele momento de uma forma abrupta. Quando olhei pra ele, eu pude sentir esse deslocamento. Foi muito forte. E foi isso que me levou na transcomunicação, porque a partir daí eu não tive dúvida que ele tava indo pra algum lugar. Que lugar era esse? A partir do dia seis de janeiro de 1999, o Leonardo mudou a minha história de vida.⁴

Compreensivelmente abalada por presenciar o falecimento de seu filho, Suely iniciou uma busca espiritual. Apesar de não ter religião, ela sempre se interessou pelo “espiritualismo”, ou seja, acredita que há algo de intangível na vida humana. Começou a se perguntar sobre o propósito da vida e o nosso destino após a morte, perguntas tradicionalmente respondidas pelas doutrinas religiosas. Suas dúvidas, porém, não foram sanadas por nenhuma religião.

Porque ele não acabou... isso não acaba, é muito difícil acreditar que mal se começa e já tá terminando. Então, isso me levou em busca espiritualista, pesquisei, li diversos livros e é incontável assim... dentro da teosofia, do hinduísmo, do espiritismo. [...] Eu queria encontrar algo que me convencesse, que realmente existisse uma outra possibilidade de sobrevivência, nem que fosse de outra forma... como se diz, a alma, o espírito.⁵

Mesmo não se contentando com as respostas tradicionais e não se convencendo com narrativas religiosas, foi num centro espírita que Suely encontrou uma alternativa. Foi numa palestra, ministrada pelo pesquisador espírita Emídio Gonçalves dos Santos, que ela teve seu primeiro contato com a Transcomunicação Instrumental.

² título original em alemão: *Sprechfunk Mit Verstorbenen*. Publicado no Brasil pela editora Civilização Brasileira em 1972.

³ O termo “morte súbita” é utilizado quando o falecimento é inesperada e a causa permanece inexplicada, como no caso de Leonardo.

⁴ Entrevista concedida para Márcia Beatriz Zenkye em 16 de junho de 2013. Programa A Era da Luz nº 139. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=iHteVe-sJik>. Acesso em 15 de abril de 2017.

⁵ Entrevista concedida para a autora em 13 de março de 2017.

Suely ficou fascinada pelo tema. Viu na Transcomunicação Instrumental um meio que lhe proporcionaria evidências que ela mesma poderia vivenciar, para seu convencimento de que existe algo além de nós. Após a palestra, ela debruçou-se sobre o tema, estudando tudo que estava à sua disposição. Leu diversos livros e revistas, assistiu reportagens e pesquisou na internet.

Sozinha, Suely iniciou suas pesquisas efetivamente no ano 2000. Mesmo com muito estudo, tinha dificuldade para escutar e compreender as mensagens que chegavam ao seu gravador. Por isso, procurou orientação de pesquisadores mais experientes. Os contatos com esses pesquisadores se deram principalmente pela internet, onde encontrou sites como o Portal TCI⁶, de Phyllis Delduque e Paulo Cabral.

Paulo Cabral era professor de inglês em Vila Velha, Espírito Santo, com formação técnica em eletrônica e experiência como radiocomunicador. Havia começado a investigar a Transcomunicação Instrumental como cético, para desmascarar o fenômeno, porém, surpreendeu-se ao passar pelo que considerou uma expansão da sua consciência.

Pensei em usar todo o conhecimento que eu tinha para provar que as pessoas estavam totalmente enganadas com relação a esse tipo de comunicação com os espíritos. Passei uma semana gravando sem resultados, não sabia que as primeiras sessões são uma espécie de preparação para podermos ouvir. Uma semana depois tive o que para algumas pessoas pode parecer uma espécie de alucinação pelo cansaço das pesquisas, mas que para mim que passei pelo processo posso afirmar que foi uma abertura mediúnica. Costumo dizer que foram os dias mais bonitos da minha Transcomunicação, pois passei a ouvir aquilo que me parecia impossível acontecer. Se tivesse sido alucinação eu não teria saído facilmente dela sem ajuda e continuado minhas pesquisas como venho fazendo há mais de seis anos.⁷

Com muita paciência, Paulo foi passando seu conhecimento para Suely, ensinando-a a escutar as vozes paranormais. Trocavam informações através da internet - principalmente por e-mail e pelo programa de conversação Tivejo - e por telefone. A convivência quase diária, mesmo que não pessoalmente, acabou tornando-os grandes amigos. O resultado dessa incansável preparação foi a abertura dos sentidos de Suely, além da melhoria de suas capacidades técnicas, tanto de captação quanto de análise.

E nisso se foram anos, nós trabalhando, eu aprendi e nós trocávamos informações. Eu mandava pra ele, ele confirmava, e foi assim, e aí nós passamos a ser grandes companheiros de pesquisa. Não era mais o professor e a aluna né, que no momento que você aprende a escutar... porque esse aprender a escutar não é só com o ouvido, é você também ter aquela sensibilidade de outros sentidos que a gente tem e que favorecem o reconhecimento de uma possível voz paranormal, principalmente quando você tem experiências e vivências de coisas bem pessoais, que não tem como uma pessoa estar do

⁶ O site infelizmente não existe mais.

⁷ Entrevista concedida a Alexandre de Carvalho Borges, publicada em 11 jul. 2005. Disponível em <<http://www.alemdaciencia.com/entrevista-com-paulo-cabral-o-que-descobrimos-e-o-nosso-telefone-interior-para-o-alem/>> Acesso em 03 mai 2017.

outro lado e tá mandando uma informação que só eu sei. Isso aí foi me convencendo e o Paulo sempre compartilhando comigo todo esse crescimento.⁸

Em 22 de janeiro de 2007⁹ recebeu a notícia que seu amigo e companheiro de pesquisa, Paulo Cabral, faleceu devido a problemas cardíacos. Suely ficou tão desolada com a perda de seu mentor, o qual não chegou a conhecer pessoalmente, que decidiu abandonar a TCI por um tempo, uma vez que Paulo era seu grande interlocutor durante as pesquisas.

Durante os quase dois anos de interrupção, Suely começou a questionar-se sobre a possibilidade de tentar contatar seu amigo através da Transcomunicação. A partir daí, ela retornou aos estudos, acreditando que Paulo já poderia se comunicar e mais que isso, estaria se esforçando para tal.

Após o desencarne de Paulo, Suely recebeu vários contatos do seu amigo. Dois são dignos de nota¹⁰. Suely relatou que estava na sua casa de praia, quando recebeu um telefonema inusitado, no qual ela ouviu uma voz baixa dizer “Paulo”. Assustada, ela interrogou “Paulo?”, ao que recebeu a resposta de uma voz fraca dizendo “Isso”. O contato caiu em seguida. Em 2013, em ocasião do evento de inauguração da Rede TCI, foi captada outra mensagem tocante:

O que aconteceu no evento? Eu conheci outras pessoas e a gente tava na hora do *coffee break* e umas pessoas vieram conversar comigo, perguntar do Paulo Cabral, e como foi minha entrada na TCI, como você tá fazendo agora, e eu comecei a contar, falei da importância do Paulo na minha vida, como eu amava ele e tudo mais. Isso foi num sábado no evento. No domingo eu recebo essa mensagem: "eu amo Suely". Ela veio gravada "eu amo" numa parte e "Suely" em outro, em gravadores diferentes. Sem as pessoas conhecerem. Quando a gente colocou lá no telão a voz, um lá gritou lá de cima e disse que o sotaque era capixaba. Então não houve mais dúvidas.¹¹

Com a abertura de sua audição para o mundo espiritual, não tardou para que Suely pudesse ter, finalmente, notícias de seu filho. Foi a partir de 2002 que vieram as primeiras mensagens relativas a Leonardo.

Em abril de 2002, Suely preparou-se para fazer uma tentativa de gravação em seu laboratório caseiro. Sintonizou seu rádio valvulado fora das estações, para que ele emitisse ruído branco, preparou seu gravador e fez a seguinte pergunta: “Alguém tem notícias do meu filho Leonardo?”. Ela dirigiu-se aos seus comunicantes do além, por acreditar que seu filho não estivesse ainda preparado para comunicar-se a partir do outro plano. Naquela tarde, fez três tentativas de gravação, de cerca de 3 a 4 minutos, que não obtiveram respostas.

⁸ Entrevista concedida para a autora em 25 de abril de 2017.

⁹ Conforme <https://transcomunicaoinstrumental.blogspot.com.br/2008/11/homenagem-especial.html>. Acesso em 01 de maio de 2017.

¹⁰ Áudios disponíveis em <<https://www.dropbox.com/s/9xudveob3kunx2a/Amo%20Suely.mp3?dl=0>> e <<https://transcomunicaoinstrumental.blogspot.com.br/2012/10/pauloisso.html>>. Outras captações podem ser encontradas no blog de Suely, mencionado acima.

¹¹ Entrevista concedida para a autora em 25 de abril de 2017.

Ao rebobinar a fita após a quarta tentativa, ela teve uma surpresa ao ouvir o som de uma voz infantil. Superando suas expectativas, ela não havia recebido a resposta de seus comunicantes espirituais, mas a do próprio Leonardo, que lhe respondeu, com voz de criança, “Bem mãe, estou bem aqui.”¹²

Desde o início de sua atividade como transcomunicadora, Suely procurou se integrar em grupos de pesquisa sobre o tema, o que nem sempre foi possível. Somente mais tarde é que o desejo de agregar a experiência de outras pessoas sobre a Transcomunicação Instrumental foi efetivado. Mas não a partir de um grupo de pesquisa experimental, e sim por meio de uma rede virtual.

Inaugurada em julho de 2013, a Rede TCI tem por objetivo congregar os transcomunicadores brasileiros, criando um ambiente em que todos pudessem compartilhar o seus resultados e trocar informações. Outra frente de atuação da Rede TCI é o ensino, oferecendo a capacitação dos interessados no fenômeno, através das aulas virtuais ministradas por Suely, além do recebimento de captações para análise pela Rede. Fazem parte da equipe da Rede TCI: Clóvis Nunes (idealizador e fundador), Suely Pinheiro (coordenadora nacional), Rafaela Respeita (secretária geral) e Armando Mattoso (comunicações internacionais).

A Rede começou seus trabalhos com um evento realizado na cidade do Rio de Janeiro: o I Workshop de Transcomunicação Instrumental - RJ, que aconteceu nos dias 15 e 16 de julho de 2013, no Centro Empresarial do Barra Shopping, e contou com palestras, oficinas e experimentos (um dos quais recebeu a mensagem atribuída a Paulo Cabral descrita acima). Durante esse evento também foi lançado o website da Rede TCI. Embora a intenção da Rede TCI fosse fazer eventos regulares por todo o Brasil, a sua atuação nesse sentido tem sido bem modesta. É através da Rede TCI Brasil que Suely disponibiliza aulas virtuais para os interessados na transcomunicação.

O ambiente virtual das aulas consiste numa sala de bate-papo que só pode ser acessada nos horários marcados. O aluno deve registrar-se e fazer *download* do programa Paltalk para ter acesso à plataforma. No ambiente virtual fica disponível um chat para os seguidores e Suely transmite a aula pelo microfone. Aos demais usuários é pedido que não usem microfone ou câmera, mas podem fazer suas perguntas através do chat. As aulas duram cerca de uma hora. O curso costuma iniciar entre março e abril e termina em novembro ou dezembro. As aulas abarcam dois módulos, o primeiro sobre a história da Transcomunicação e outro acerca dos aspectos técnicos.

Ensinar TCI é a maneira que Suely se dispõe para ajudar pessoas enlutadas que passam por situações como a dela. Por dois motivos: primeiro, a Transcomunicação Instrumental depende do campo de contato, sendo imprescindível a proximidade com o falecido para que ele se manifeste. Caso contrário, são raras as captações. Em segundo lugar, a Transcomunicação é um meio de auto convencimento sobre a realidade do espírito, por isso a experiência própria é indispensável.

Como acontece a Transcomunicação Instrumental

Alguns pesquisadores da TCI entendem que o aparato tecnológico e os seres humanos constituem um conjunto capaz de receber as vibrações espirituais que se traduzem em mensagens. Nesse sentido, um rádio não

¹² O áudio pode ser acessado em <<https://www.dropbox.com/s/irq7kvo2v5ilxmy/Leonardo.wav?dl=0>>

opera como um simples receptor de ondas de rádio, ele opera em conjunto com o transcomunicador que canaliza seu pensamento para sintonizar as entidades que se deseja. Por isso, é tão importante que os pesquisadores estejam tranquilos para iniciar as experiências. É nesse sentido que o pesquisador norteamericano Mark Macy, fazendo uma analogia em relação ao funcionamento do rádio, afirma:

Nossos sistemas de TCI são receptores biônicos compostos pelos experimentadores humanos e seus equipamentos. As “antenas” e os “mecanismos de sintonização” do sistema estão na psique humana, e as ondas que recebemos no sistema são energia viva - pensamento - que não nos é transmitida através de grandes distâncias, mas sim se introduz em nosso equipamento quando estamos prontos para sintonizá-la¹³.

Segundo os transcomunicadores, os interlocutores do Além transmitem suas mensagens através de equipamentos tecnológicos mais avançados que os nossos, e trabalham a partir de estações transmissoras localizadas no Além. Dessa forma, o operador que pretende receber as mensagens do Lado de Lá precisa criar uma atmosfera de pensamentos que lhe permita alcançar seus interlocutores e estabelecer o contato, formando uma “ponte entre o Aqui e o Além” (SCHÄFER, 1997). O nome dado à “aura” tecida pelo desejo de comunicação, e muitas vezes pelo amor a algum ente querido que já se foi, é *campo de contato*. Em outras palavras, o campo de contato é uma forma de “pensamento endereçado” (RINALDI, 1996, p. 69).

Nesse processo, não é preciso que se tenha uma mediunidade ostensiva, já que qualquer pessoa poderia realizar tais experiências. De fato, a mediunidade nunca é veementemente descartada pelos transcomunicadores. Muitas vezes, ela é considerada uma catalisadora. Mas há quem discorde. A pesquisadora brasileira Sonia Rinaldi, por exemplo, descarta a ideia da influência humana: para ela os intermediários são apenas os aparelhos, sendo o campo de contato uma das poucas coisas em que os comunicantes precisam de nós (1996, p. 65). O que se sabe é que a energia humana é utilizada de alguma forma nos experimentos, assim como a energia fornecida pelos dispositivos.

Outro aspecto importante é que os equipamentos terrestres, como o rádio, são receptores e não transmissores, mas os interlocutores do Além, de alguma forma, enxergam os pesquisadores e ouvem suas perguntas. No entanto, a separação de tempo e espaço entre vivos e mortos, na maior parte das vezes, não possibilita diálogos em tempo real.

Não é preciso nenhum ritual - além dos preparativos técnicos -, mas é necessário certa concentração e que se direcione o pensamento para os falecidos (ou estações) que se deseja atingir. Assim, os pesquisadores estarão prontos para estabelecer a ponte entre os mundos.

Uma sessão de Transcomunicação Instrumental

¹³ MACY, Mark. “How ITC Works”. *Contact!* Boulder, vol. 2, p. 08-10, mai-ago, 1997. <http://www.spiritfaces.com/pdfs/z9702.pdf> Acesso em 19 de maio de 2017. Tradução nossa.

Após os preparativos técnicos iniciais, os equipamentos são ligados e regulados e os participantes são estimulados a prestar atenção no que *ouvem*, no que *veem* e no que *sentem*. Os equipamentos de captação, como os gravadores e câmeras, são acionados, e os pesquisadores passam a exortar a manifestação de seus interlocutores do Além. “Meus amigos, por favor, entrem em contato conosco. Vocês tão na linha? Dr. Ernst Senkowski, Paulo Cabral, George Meek, Konstantin Raudive... Vocês nos escutam?”, solicita Suely em uma das sessões em que estive presente, em 26 de outubro de 2015, para em seguida perguntar notícias de uma falecida recente, a pedido da família desta.

Os ajustes nos equipamentos e as exortações continuam ao longo da sessão, respeitando as sensações e percepções do pesquisador. A sessão de gravação que devia durar de 3 a 5 minutos - devido ao cansativo trabalho de análise - acaba se estendendo para cerca de 10 minutos. É como se o tempo deixasse de ser cronológico e passasse a se guiar pelos sentidos dos presentes, que avisam quando algo está a se manifestar (ou não).

A cacofonia criada pelos ruídos, para um ouvido não treinado, começa a soar com um falatório - mesmo que não se consiga entender uma única palavra. O ouvido treinado, no entanto, consegue distinguir alguma fala que faça sentido. Nessa fase, porém, nada é certo: a análise é que revelará se há alguma coisa digna de nota.

O pesquisador se despede e agradece seus interlocutores incorpóreos e encerra a gravação. Há uma discussão breve entre os participantes sobre suas percepções e sobre ajustes que poderiam ser feitos. Em seguida, os pesquisadores podem fazer uma nova tentativa de contato.

A dinâmica acima descrita baseou-se em descrições feitas por pesquisadores encontradas em blogs e vídeos online, em explicações encontradas em livros, nas aulas virtuais da Rede TCI, e, principalmente, no que presenciei nas sessões conduzidas por Suely em seu laboratório caseiro. Desde 2016, os experimentos e aulas virtuais de Suely estão em hiato, pois a pesquisadora mudou-se de endereço, tendo que desmontar seu laboratório, e em seguida houve o falecimento de seu pai.

Transcomunicação instrumental como mediação

Sendo a Transcomunicação Instrumental um conjunto de práticas que conecta seres humanos e seres imateriais através de equipamentos tecnológicos, é um campo bastante propício para pensarmos a relação entre os humanos, as coisas e o transcendental. A própria nomenclatura, escolhida por Dr. Senkowski, mostra muito bem essa relação, como uma comunicação com o transcendental que se efetiva através dos instrumentos.

A partir da necessidade de se prestar atenção na prática religiosa e nas suas relações com as coisas, percebeu-se que até as crenças mais interiorizadas precisam de alguma forma material para tornarem-se reconhecíveis e serem transmitidas socialmente. Assim, surgiram novas abordagens que entendem religião como um processo de mediação em que interagem pessoas (e seus sentidos, considerados como uma mídia primária), objetos materiais e o transcendental, formando uma ponte entre pessoas e a dimensão espiritual. Em outras palavras, percebeu-se que a mídia é intrínseca à religião.

A partir da proposta de Birgit Meyer (2008, 2011, 2017) entendemos que os seres humanos não se relacionam diretamente, mas através de mediação, que é um processo complexo de transmissão que requer

intermediários (meios). A mídia, porém, não é uma mera ferramenta, pois molda e afeta aquilo que transmite, sendo, portanto, mediadora no sentido dado por Latour (2012). Mídia é aqui entendida em um sentido ampliado, como um vasto conjunto de formas materiais socialmente autorizadas que conduzem e sustentam a ligação entre seres humanos e o sagrado, o que remete à própria definição de Transcomunicação Instrumental (MEYER, 2011, p. 60).

Num entendimento da religião enquanto mediação, o divino ou transcendente é efetivado através de processos de mediação em que essas esferas são materializadas em formas específicas, autorizadas. Para explorar como a mediação transmite o divino ou o transcendental, Birgit Meyer cunhou o termo “formas sensoriais”¹⁴.

Conforme indicado anteriormente, as mídias não são apenas veículos de significados, pois dão forma àquilo que transportam por meio de suas propriedades e através de formas específicas. Consequentemente, as mídias podem ser entendidas como formas sensoriais incorporadas, isto é, modos estabelecidos de comunicação e práticas autorizadas de contatar o sagrado que organizam o acesso ao transcendente, condicionando a experiência religiosa e gerando sensações particulares nos adeptos de tradições religiosas particulares (MEYER, 2008, 2011). As formas sensoriais também são centrais na constituição das subjetividades religiosas. É importante destacar que “o que um meio é ou faz não é intrínseco ao próprio meio, e sim resultado de processos sociais que moldam a mediação religiosa e autorizam algumas formas sensoriais como válidas” (MEYER, 2017, p. 153).

Meyer (2017, p. 151) destaca que isso não significa que sua abordagem priorize os sentidos para o entendimento da experiência religiosa. O que a autora sugere é a necessidade de evidenciar as formas autorizadas que organizam as experiências. A autora ainda argumenta que não entende “forma” em oposição a “conteúdo”.

Nossa principal interlocutora, Suely, entende religião como algo que se coloca em oposição à natureza, como algo “criado” pelo homem, deixando subentendidas suas ideias de separação entre natureza/cultura, religião/ciência, entre outras. Por isso, Suely acredita que não há aproximação possível entre a Transcomunicação Instrumental e religião, relutando em falar de religião, pois é algo “que amarra”.

Eu não acho que seja um vínculo [entre TCI e religião], eu acho que a gente confunde isso, Gabrielle. A gente cresce dentro de um sistema, onde já te coloca que isso aí é religião, *enquanto que isso aí é da natureza*. Aliás, a religião, ela foi criada, deveria ter sido criada pra beneficiar o homem e ela amarra o homem. Como que uma religião pode te negar uma coisa que acontece contigo, sabe? Se você gera uns fatores psíquicos, paranormais... como que uma religião pode negar isso aí, entendeu? Então assim, invés dela ajudar, ela acaba atrapalhando e a gente fica amarrada. Mas assim ó, eu sou meio contra a religião, não gosto dessa palavra, acho que essa palavra ela amarra. Infelizmente ela é mal praticada, ela é mal usada. Tudo que tem na natureza, e se a gente for pensar, nada a natureza desperdiça, por que ela vai desperdiçar um intelecto, uma consciência? Ela vai gastar um horror de energia pra desperdiçar isso aí, e a natureza é sábia: ela não desperdiça energia. Então a partir daí eu passei a entender certas coisas e não necessariamente o que falam,

¹⁴ “Sensational forms”. Sigo a tradução do termo para “formas sensoriais”, conforme a tradução de Meyer (2017).

que é vida eterna - e realmente nós somos eternos porque não se dissipa, ela vai se reaproveitar, vai se transformar, porque a gente é energia também.¹⁵

Ao levar em consideração a visão da minha interlocutora, não podia simplesmente reduzir o fenômeno da Transcomunicação Instrumental a uma atividade religiosa, pelo menos não em um sentido tradicional. Dessa forma, o presente artigo intenciona aproximar a TCI de uma visão em que se considera religião enquanto uma relação entre seres humanos, objetos e o sagrado, considerando a forma como as crenças são materializadas através de processos de mediação.

Com efeito, numa perspectiva da religião como mediação, o divino não aparece como uma entidade auto revelada, mas, pelo contrário, é sempre “realizado” ou “formado” por processos de mediação, enquanto resistem sendo reduzidas a meros produtos produzidos pelo homem. Mídia e práticas de mediação, portanto, invocam o divino através de formas específicas, materiais. (MEYER, 2011, p. 127)

Assim, entendemos a Transcomunicação Instrumental como um mediador capaz de efetivar o transcendental a partir de processos de mediação. Para entender como o transcendental se materializa através da mediação, Meyer utiliza-se da ideia de formas sensoriais, que são formas coletivas incorporadas que organizam a experiência e o acesso ao transcendental e condicionam as sensações dos devotos. No âmbito da Transcomunicação Instrumental, os sentidos têm uma importância fundamental: é preciso *aguçar* os sentidos para *poder ver* ou *ouvir* o paranormal, do contrário, o fenômeno pode passar despercebido, o que pode levar o praticante à desistência. Ao passar por uma abertura dos sentidos, o praticante poderá convencer-se (ou não) daquilo que buscava, passando por uma expansão de consciência. Os sentidos e as percepções também são invocados durante as sessões para regulação dos instrumentos e como uma espécie de medidor durante as experiências. Outra dimensão importante é a experiência: é preciso experienciar para ter a revelação. Para os transcomunicadores, é através da experiência vivida que se constrói o auto convencimento da realidade dos espíritos e da vida após a morte.

Considerações finais

Em suma, a Transcomunicação Instrumental não necessariamente diz respeito às instituições religiosas. É, na verdade, um meio capaz de materializar o transcendental, sendo um mediador que concatena um conjunto de mídias e que produz crença. Nesse sentido é que entendemos a TCI como uma alternativa de contato espiritual - que não passa por médiuns ou qualquer centro religioso. Uma alternativa principalmente para aqueles que, acreditando na existência de um mundo espiritual, não estão satisfeitos com as respostas fixadas pelas instituições tradicionais que detêm a legitimidade sobre os fenômenos do inexplicável. Na Transcomunicação Instrumental, é possibilitado ao participante burlar essa autoridade religiosa, pois é através dos aparelhos de telecomunicações disponíveis em sua casa que o praticante pode materializar o espiritual.

¹⁵ Entrevista concedida para a autora em 13 de março de 2017.



Referências bibliográficas

- JÜRGENSON, Friedrich. *Telefone para o Além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, 193 p.
- MEYER, Birgit. Media and the senses in the making of religious experience: an introduction. *Material Religion*, v. 4, n. 2, p.124-134, jul. 2008. <http://dx.doi.org/10.2752/175183408x328262>.
- MEYER, Birgit. Mediação e Imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. *Campos - Revista de Antropologia Social*, Curitiba, v. 16, n. 2, p.145-164, 26 jun. 2017. <http://dx.doi.org/10.5380/campos.v16i2.53464>.
- MEYER, Birgit. Medium. *Material Religion*, v. 7, n. 1, p.58-64, mar. 2011. <http://dx.doi.org/10.2752/175183411x12968355482015>.
- RAIMUNDO, Suely. Um Caso de Fenômeno de Voz Eletrônica em Laboratório Caseiro. *Revista Ciência Espírita*, Porto Alegre, vol. 2, n. 12, p. 23-25, dez. 2014. Disponível em <https://revistacienciaespirita.files.wordpress.com/2017/02/rce201412-2.pdf>. Acesso em 15 de abril de 2017.
- RINALDI, Sonia. *Transcomunicação Instrumental: Contatos com o Além por vias técnicas*. São Paulo: Fe, 1996. 231 p.
- SCHÄFER, Hildegard. *Ponte entre o aqui e o Além: teoria e prática da transcomunicação*. São Paulo: Pensamento, 1997. 282 p.



“SOMNAMBULISMO: TRABALHOS SURPREHENDENTES DE CURAS E VIDÊNCIAS” NAS PÁGINAS DO REFORMADOR

Mateus Tatsch de Mello¹

Resumo: O *Reformador* é o periódico oficial da Federação Espírita Brasileira. De agosto de 1934 até janeiro de 1935 foram publicados 10 textos com o título de “Somnambulismo”, escritos por Antônio Lima, um dos pioneiros do espiritismo no Brasil. O autor traz a interpretação do somnambulismo com base no Espiritismo. Revela suas experiências com uma sonâmbula, a qual dava uma segunda opinião sobre a real necessidade da realização de procedimentos cirúrgicos indicados pelos médicos, o que pode ter gerado tensões entre os campos médico e religioso. O objetivo do estudo é de analisar e interpretar as singularidades discursivas, as tensões e as disputas entre espíritas e médicos no que tange as definições e argumentos do tema proposto no periódico espírita. As fontes utilizadas são o periódico *Reformador* e periódicos médicos da mesma época como o *Brasil-Médico*, *Archivos Riograndenses de Medicina* e *Anais de Assistência a Psicopatas*.

Palavras-Chave: Espiritismo, medicina, somnambulismo, Reformador.

"Somnambulism: Surprising Works of Healing and Clairvoyance" in the pages of the Reformador

Abstract : The *Reformador* is the official journal of the Brazilian Spiritist Federation. From August 1934 until January 1935, 10 texts with the title "Somnambulism" were published by Antônio Lima, one of the pioneers of spiritualism in Brazil. The author brings the interpretation of somnambulism based on Spiritism. He reveals his experiences with a somnambulist, who gave a second opinion about the real need for the surgical procedures indicated by the doctors, which may have generated tensions between the medical and religious fields. The objective of the study is to analyze and interpret the discursive singularities, tensions and disputes between spiritists and physicians regarding the definitions and arguments of the theme proposed in the Spiritist periodical. The sources used are the periodical *Reformador* and periodicals of the same period as the *Brasil-Médico*, *Archivos Riograndenses de Medicina* and *Anais de Assistência a Psicopatas*.

Key-words:, spiritism, medicine, Sonambulism, Reformador

1 – O espiritismo no Brasil

No seu início, na França oitocentista, o espiritismo não foi especificamente tratado como religião. Sua principal proposta era entender o mundo e suas relações com o mundo dos mortos. O espiritismo era definido então como uma “ciência de experimentação” e uma filosofia que compreenderia as consequências morais dos atos realizados durante as chamadas encarnações ou vidas pregressas (ARRIBAS, 2011, p. 319). O contato com o chamado “mundos dos mortos” ocorreria através de pessoas denominadas médiuns. A mediunidade é definida como uma experiência em que o indivíduo (médium) alega ter capacidade de realizar comunicação com os espíritos.

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo. E-mail: farma.mateus@gmail.com

Esse não é um fenômeno exclusivo do espiritismo, visto que é encontrado em outras religiões e doutrinas, muitas vezes sob outras denominações. Essa comunicação entre médiuns e mortos, pode se dar de variadas maneiras, seja através dos sonhos, pressentimentos ou de alguma sensação física ou mental (ARRIBAS, 2011, p. 324).

Hippolyte Leon Denizard Rivail, que adotou o pseudônimo de Allan Kardec é considerado o “descobridor” da doutrina espírita e, segundo Prandi (2012), durante muito tempo Kardec se dizia apenas o compilador de uma doutrina filosófica de efeitos morais e sem caráter formal de religião. A doutrina se basearia na crença nos espíritos e na sua imortalidade. Segundo esta doutrina, o espírito evoluiria por várias vidas e em diferentes planos ou mundos pelas chamadas encarnações. As ações realizadas em cada existência carnal, sejam elas boas ou ruins, sofreriam as reações em uma vida posterior, trazendo à tona o princípio da lei da ação e da reação, a qual lembra, dentro da filosofia hinduísta, o “karma”, se diferenciando na questão da evolução (PRANDI, 2012, p. 18).

Enquanto na França Kardec ainda escrevia os principais componentes da sua obra, o espiritismo chegava ao Brasil, sendo que em 1875 estava disponível nas bancas a primeira edição em português do *Livro dos Espíritos*, 15 anos após o lançamento da segunda edição europeia (STOLL, 2002, p. 394). A entrada do espiritismo no Brasil, ainda no período imperial, foi um entre outros modismos importados da França pela elite brasileira. Porém essa doutrina logo converteu-se em uma alternativa religiosa de vanguarda, que chamava a atenção por sua singular conjugação entre ciência experimental e fé revelada, aliando-se a um anticlericalismo que agradava a um público de opositores do Império, mais especificamente os abolicionistas e os republicanos. Inicialmente praticado em círculos de imigrantes franceses no Rio de Janeiro, foi impulsionado com as traduções das obras de Kardec e recebeu adesão de importantes personalidades da época, membros da elite imperial, como o médico e político Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti, além de outros profissionais. Esse grupo agregava desde anticatólicos de tendência mais científica até outros com uma visão mais próxima de uma catolização da doutrina espírita (LEWGOY, 2008, p. 87).

Juntamente com as obras consideradas básicas do espiritismo, como o *Livro dos Espíritos*, também se iniciou uma oferta de obras de gênero narrativo, as quais buscavam dar conta da variedade de temas e questões relativas aos três aspectos doutrinários que eram enfatizados pelos seus seguidores: o científico, o filosófico e o religioso. O consumo de livros reforça a questão de o espiritismo ser uma doutrina da elite letrada (SOARES, 2015, p. 2).

Conforme nos traz Gomes (2012), um dos principais fatores que promoveu grande aceitação do espiritismo pela elite carioca foi seu caráter modernizador. A doutrina pretensamente decodificada por Allan Kardec trazia consigo fatores que integram o universo religioso e cultural brasileiro, como a crença nos espíritos e no sobrenatural. Porém essas ideias eram trabalhadas de uma forma mais científica, filosófica, moralizadora e sobretudo “civilizada”, indo de encontro aos anseios de uma sociedade que buscava a modernidade no final do século XIX. A elite do Rio de Janeiro buscava um lugar no mundo das ideias ocidentais, principalmente a francesa e por apresentar uma visão teleológica da história, indissociável com a lei do progresso contínuo, atraiu os intelectuais da capital imperial (GOMES, 2012, p. 18).

No Brasil o espiritismo assumiu uma posição muito mais religiosa do que científica, adotando uma preferência por códigos cristãos, facilitando assim sua aceitação no país formado por uma sociedade hegemonicamente católica. Ressalta-se também, que apesar de ter em suas bases semelhanças com as religiões de



possessão, como o transe mediúnico, seu discurso deixa claro que o espiritismo é diferente e “superior” as práticas umbandistas, por exemplo, as quais seriam relacionadas com a manifestação de espíritos inferiores e menos evoluídos. Temos aí um contexto social muito importante, colocando o espiritismo como uma prática da elite letrada, e a umbanda e outras religiões de matriz afro-brasileira como de pessoas “sem cultura” e menos abastadas. O discurso espírita também considera a prática da caridade como um fator de diferenciação entre as pessoas e fora dela não haveria salvação, portanto na caridade reside a força da evolução espiritual – outro fator de articulação com o catolicismo (HUFF JÚNIOR, 2008, p. 50).

A legislação brasileira também foi um fator que contribuiu para a caracterização mais religiosa do espiritismo no país. Houve um aumento no número dos processos de criminalização devido ao fato da aplicação do novo Código Penal (1890)². Com tal legislação, vários espíritas foram presos, sendo acusados e condenados por práticas “espíritas”, “mágicas”, “adivinhatórias” e por “charlatanismo”, pois suas pretensões curandeirísticas representariam, para os juristas, um perigo para a saúde e para a credulidade pública. Esses fatos levaram ao fechamento de vários centros espíritas, que optaram por encerrar temporariamente suas atividades e evitar prisões e conflitos com a lei. Entretanto, a mesma lei que punia tais práticas dava margem para a manutenção do espiritismo, especificamente, a garantia da liberdade de culto religioso³. Esse foi o recurso mobilizado pelos espíritas para manter-se em atividade e defender a legitimidade da sua crença a partir da ênfase religiosa – situação que se manteve por muitos anos e que acabou caracterizando a crença no Brasil.

Dados de obra *Os pioneiros de uma nova era*, replicados pelo site da FEB, indicam que Antônio Joaquim Lima⁴ foi um dos pioneiros do espiritismo no estado do Rio de Janeiro, trabalhando como escritor e jornalista. Nascido em 1864 na capital carioca fez parte da diretoria da livraria da Federação Espírita Brasileira (FEB), foi fundada em 1897. No ano de 1904 a FEB lançava no mercado livros da codificação espírita traduzidos por Lima, os quais fizeram parte de das comemorações do primeiro centenário de nascimento de Allan Kardec. Lima é

² CAPITULO III - DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA. “Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos: Penas – de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa. / Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas – de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas: Penas – de prisão cellullar por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles. (BRASIL, 1890).

³ CAPITULO III - DOS CRIMES CONTRA O LIVRE EXERCICIO DOS CULTOS. “Art. 185. Ultrajar qualquer confissão religiosa vilipendiando acto ou objecto de seu culto, desacatando ou profanando os seus symbolos publicamente: Pena – de prisão cellullar por um a seis mezes. / Art. 186. Impedir, por qualquer modo, a celebração de ceremonias religiosas, solemnidades e ritos de qualquer confissão religiosa, ou perturbal-a no exercicio de seu culto: Pena – de prisão cellullar por dous mezes a um anno. / Art. 187. Usar de ameaças, ou injurias, contra os ministros de qualquer confissão religiosa, no exercicio de suas funcções: Pena – de prisão cellullar por seis mezes a um anno. / Art. 188. Sempre que o factio for acompanhado de violencias contra a pessoa, a pena será augmentada de um terço, sem prejuizo da correspondente ao acto de violência praticado, na qual tambem o criminoso incorrerá” (BRASIL, 1890).

⁴ As únicas informações sobre Antônio Joaquim Lima foram encontradas no site da editora da FEB e na tese de doutorado de Raquel Marta da Silva, sendo que ambas fazem menção a obra de Antônio de Souza Lucena, intitulada *Os pioneiros de uma nova era*, publicada pela editora CELD (Centro Espírita Léon Denis), a qual traz uma biografia de Antônio Joaquim Lima. Infelizmente não conseguimos acesso a obra.

considerado um grande expositor da doutrina espírita, deixou um legado de várias obras espíritas e não espíritas, além de traduções de obras em inglês, francês e espanhol. Colaborou muito com a imprensa espírita da época, sendo um dos expositores mais solicitados da época e seus textos eram frequentemente veiculados no *Reformador*⁵. Relatava possuir mediunidade intuitiva⁶ e dizia que seus livros foram produzidos pelas vias da inspiração, porém não identificou o autor ou autores espirituais, por essa razão, assinou todos seus livros. Com quase 80 anos de idade fundou a Sociedade Editora dos Livros de Allan Kardec (SEAL) com o objetivo de baratear o custo das obras de Kardec. Faleceu em 1946, quatro dias antes de completar 82 anos de idade (FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA).

Conforme nos traz Silva (2008) que analisou a vida de Antônio Lima em Minas Gerais, devido aos esforços desse foi fundada em Belo Horizonte a *União Espírita Mineira* em 1908. Lima era um homem de prestígio também no movimento espírita carioca, possivelmente devido a sua experiência de anos de trabalho na FEB e no *Reformador* (SILVA, 2008, p. 5). A partir de 1960, a instituição começou a cultuar a imagem de Antônio Lima e essa ação foi bem aceita pela comunidade local. Atualmente a casa espírita é chama de “Casa de Antônio Lima” (SILVA, 2008, p. 113).

É justamente a obra de Lima, sobre o sonambulismo, publicada em edições do *Reformador*, que será analisada neste artigo, pautando-se em categorias da análise do discurso. A análise do discurso visa compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no domínio simbólico, pois eles intervêm no real. Em suma é analisado como esse objeto simbólico está investido de significância, para e por sujeitos (ORLANDI, 2007, p. 26). Assim, nos debruçaremos sobre os 10 artigos redigidos por Lima analisando a construção de sentidos aí implicada, bem como as questões de verdade e poder decorrentes de sua avaliação da questão.

2 – O discurso sobre o “Somnambulismo” nas páginas do *Reformador*

A edição do *Reformador* publicada em 16 de agosto de 1934 veiculou o artigo denominado “*Somnambulismo: trabalhos surpreendentes de curas e vidências*”, o qual foi o primeiro de uma série de 10 textos que foram veiculados até a edição do dia 16 de janeiro de 1935. O autor foi Antônio Joaquim Lima. Nesses textos,

⁵ Aos vinte e um dias do mês de janeiro de 1883 na cidade do Rio de Janeiro é lançado o periódico espírita *Reformador – Organ Evolucionista*, idealizado por Augusto Elias da Silva. Trazia em sua primeira edição a mensagem “Abre caminho, saudando homens do presente que também foram do passado e ainda, hão de ser os do futuro, mais um batalhador da paz: o Reformador”. (FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA, 2012). A primeira edição foi realizada com recursos financeiros de seu próprio idealizador e sua ideia inicial, além da divulgação da doutrina espírita, era de defender seus pontos de vista frente às depreciações que recebiam, principalmente da igreja católica e dos médicos alopatas. Publicado em formato de jornal até dezembro de 1902, possuía apenas quatro páginas e sua tiragem não ultrapassava 400 exemplares. Em 1903, *Reformador* passa a ser publicado em formato de revista, editada e distribuída a cada dois meses, já possuindo 20 páginas de conteúdo. No ano de 1937, passa a ter periodicidade mensal e em 1975 inicia sua apresentação em cores, tendo atualmente uma média de 40 páginas (PIRES, 2008, p. 3).

⁶ Conforme Almeida (2004) trata-se de uma percepção de que surgem, na mente, pensamentos, imagens e ideias não reconhecidas como próprias, vindas de uma fonte externa. Podem ser frases soltas ou mensagens. As vezes envolvem premonições que podem se confirmar posteriormente. Nessas ocasiões, o médium está consciente (ALMEIDA, 2004, p. 94)

Lima descreve o sonambulismo do ponto de vista da doutrina espírita e relata suas experiências com uma jovem sonâmbula⁷ da qual não temos outras informações.

Cabe ressaltar que quando o autor publicou esses textos, o Código Penal de 1890 ainda estava vigente e como vimos anteriormente, punia o que considerava exercício ilegal da medicina. Mesmo correndo o risco de sofrer penalidades legais os textos foram publicados.

No primeiro texto da série, Antônio Lima descreve o sonambulismo como “*a rara e preciosa faculdade de somnambulo nativo [...] onde os experimentadores do fenômeno, na sua maioria alheios as leis espíritas, se têm limitado a encarar o caso como uma anormalidade cerebral ou crises de histerismo*” (LIMA, 1934 a, p. 400), fazendo uma contraposição do discurso médico, pois se classifica o sonambulismo como uma faculdade, esse não poderia ser uma anormalidade patológica como interpretada pelos médicos da época.

Temos no trabalho de Pimentel e colaboradores (2016) um levantamento dos estudos acerca do sonambulismo e espiritualismo dentre os anos de 1811 e 1860. Os autores trazem a concepção do sonambulismo do neurologista francês Jean Martin Charcot (1825-1893), que o classificava como uma doença, fruto da ilusão ou delírio de seus adeptos, o que contribuiu para que muitas das manifestações psíquicas fossem classificadas como transtornos mentais pela nosografia⁸ francesa a partir da segunda metade do século XIX (PIMENTEL, ALBERTO e MOREIRA-ALMEIDA, 2013, p. 1114). No texto publicado em março de 1934, nos *Archivos Rio-grandenses de Medicina*, Luis Guedes diz que “[...] *tal disturbio, que afirma afastamento ou desequilíbrio da saúde, é uma doença*” (GUEDES, 1934, p. 19), portanto justificando a classificação proposta por Charcot. No mesmo texto Luis Guedes afirma que os alienados são pessoas que acham que seu distúrbio se dá pela ação de “*possessão demoníaca ou de qualquer fluido divinatório*” e que “[...] *nos dias que transcorrem, respeitável numero de crentes vêm nos insanos exclusiva influencia de espíritos desprendidos das contingencias da matéria. Heresia transbordante!*” (GUEDES, 1934, p. 3), criticando os que acreditam na influência dos espíritos nos distúrbios mentais, apesar de que, como vimos, na concepção espírita, o sonambulismo não seria uma doença e sim uma qualidade.

Ainda no primeiro texto, Lima afirma que “*O concurso de um bom somnambulo não é sómente util para a constatação das leis da imortalidade, senão principalmente para nos valer nas enfermidades graves, como por exemplo os casos de obsessões e na incerteza sobre intervenções cirúrgicas aconselhadas por vezes erroneamente pelos medicos*” (LIMA, 1934 a, p. 401), concluindo que os médicos podem errar e o sonâmbulo, através da intervenção espiritual é capaz de rever esses erros e sugerir uma alteração da conduta. Apesar de novamente adentrar ao campo médico, Lima estava embasando-se em discussões correntes à época, sendo uma voz a mais a questionar a legitimidade e acerto dos diagnósticos. O tema do erro médico é trabalhado no artigo do Dr. Renato Kehl, publicado em novembro de 1934. Nele são apresentados os resultados de uma pesquisa sobre o provável percentual de erros médicos e as principais causas geradoras desses erros. Dr. Kehl conclui que

“Como ficou evidenciado, erra-se muito na medicina. Se os clinicos reputados e experientes enganam-se na proporção de 20 a 25%, qual não será a proporção de erros

⁷ O texto não traz mais informações a respeito da sonâmbula, sequer sua idade foi revelada.

⁸ Nosografia é o tratado que contém a descrição ou explicação das doenças.

praticados pelos jovens médicos, recém formados, muitos dos quaes sem cultura, sem tino e sem experiencia? [...] sáem por este paiz a fazer clinica geral, partos, a operar, a injetar, com a mais completa despreocupação quanto aos riscos a que submetem as pobres victimas que a elles appellam” (KEHL, 1934, p. 959).

Considerando esses índices citados pelo autor, apesar do número pequeno de profissionais, segundo ele, os selecionados eram de renome no Rio de Janeiro e reconhecidos como profissionais experientes. Dr. Kehl aponta que não é de estranhar que o medo de um erro médico, tanto no diagnóstico quanto na indicação de um procedimento cirúrgico, figure com força em meio a população, a qual recorre ao auxílio espiritual para tentar a cura da sua doença ou, no mínimo, uma segunda opinião a respeito do procedimento indicado pelo médico.

Como forma de trazer autoridade e legitimar a descrição das ações desenvolvidas em seus estudos com a sonâmbula que será sua fonte de estudo e reflexão, Lima relata que “*É preciso saber-se que nunca o somnambulo está a sós, mas acompanhado de um Guia, geralmente um medico, que é quem vem esclarece-lo nos casos pathologicos e que subministra o receituário. O que vem acompanhando desde o inicio dos trabalhos, aliás voluntariamente, é meu sempre amado amigo Bezerra de Menezes*” (LIMA, 1934 a, p. 401). Lima, ao indicar sua parceria com um reconhecido médico, político e espírita, amplia o status de seu discurso como discurso de verdade por assentar-se na própria medicina como fator de autenticidade⁹. Outro recurso utilizado pelo autor é indicado ao finalizar o primeiro texto. Lima informa estar a disposição dos leitores para o que for útil no tocante aos auxílios a que a sonâmbula pode contribuir, em especial, nos casos de possessões e na avaliação da conduta médica nas indicações de procedimentos cirúrgicos. Esse contato deveria ser realizado através de cartas endereçadas a FEB (LIMA, 1934 a, p. 401). A disponibilidade e a abertura ao diálogo evidenciam aos leitores a solicitude do autor em auxiliar os que buscam ajuda. Para além da caridade aqui implicada, há que se pontuar as benesses que o espiritismo coloca à disposição de todos os interessados¹¹.

No primeiro dia do mês de setembro de 1934, foi publicado no *Reformador* o segundo texto da série que estamos analisando. Nesse texto, Lima inicia relatando que não escolheu o tema do sonambulismo ao acaso. Sua opção teria derivado da leitura de Alan Kardec - o *Livro dos Espíritos* -, evidenciando ao leitor a importância que o espiritismo dá ao sonambulismo, reiterando o que já descrevemos, ou seja, o caráter benéfico do fenômeno que a classe médica descreveria apenas como uma doença (LIMA, 1934 b, p. 427).

⁹ Bezerra de Menezes inicialmente, dedicou-se ao estudo da medicina, obtendo em 1852 o título de doutor pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. O médico teve importância na história política do Rio de Janeiro, sendo por duas vezes deputado e por uma vez vereador. Quando Bezerra de Menezes recebeu a primeira tradução do Livro dos Espíritos de Allan Kardec, segundo os registros, começou a se dedicar ao estudo da doutrina espírita e tornou-se um dos mais importantes presidentes da Federação Espírita Brasileira, sendo eleito em 1889. Até 1900, ano em que faleceu, trabalhou como médico/espírita a favor das pessoas que não tinham condições financeiras para realizar o tratamento para as patologias que sofriam (SOUZA e CAMPOS, 2015, p. 113).

¹⁰ Nenhum discurso exige mais o sujeito de autoridade do que o discurso científico. O uso do nome de pessoas influentes fornece autoridade ao discurso, legitimando e autenticando o que foi dito (PINTO, 2006, p. 85).

¹¹ O processo de interlocução é a unidade que se faz no processo de interação entre falante e ouvinte sendo parcial o domínio de cada um deles e a interação só tem a unidade no/do texto (ELICHIRIGOITY, 2007, p. 75).

Lima traz exemplos de trabalhos franceses publicados sobre o sonambulismo, considerando o “*mais soffrível trabalho*” o publicado pelo estudioso dos fenômenos psíquicos ou paranormais Michael Sage¹² publicado em 1904. Nesse trabalho Sage faria um estudo sobre a médium americana Leonora Piper. Uma das críticas de Lima ao autor se refere ao desconhecimento do espiritismo, indicado no texto de Sage pela assertiva de que “*crer que os mortos falem é crêr que também as pedras o possam fazer*” (LIMA, 1934 b, p. 427).

Os “*magnetisadores*”¹³ aparecem no texto quando Lima cita a Escola de Nancy na França, instituição criada por médicos e que trabalhou, segundo o autor, com quase dois mil pacientes, os quais “*caíam facilmente em hipnose*”¹⁴ e adormeciam. Essas pessoas, para Lima, não seriam sonâmbulos natos pois ele mesmo declarava que já teve muitas experiências com esse tipo de acontecimento e que não ocorria nenhum caso de clarividência quando do “*somno bruto*” (LIMA, 1934 b, p. 427). Lima rebate os achados e conclusões dos médicos daquela Escola dizendo: “*Ora, para a completa elucidação do phenomeno é bem de ver que não o podemos desligar da psychologia espirita, atravez da qual sómente entenderemos as faculdades e os sentidos do paciente, exercitando-se emquanto dorme[...] sob pena de tirarmos conclusões excêntricas como estas de Liébeault*”¹⁵[...] (LIMA, 1934 b, p. 428).

A segunda parte da série de textos é encerrada com a mesma orientação da primeira, ou seja, com o autor colocando-se à disposição para auxiliar a quem desejar saber sobre a real necessidade da realização de um procedimento cirúrgico para casos graves de obsessões e, novamente, reforçando a autoridade e legitimidade das informações de sua pesquisa, cita estarem sob orientação de Bezerra de Menezes (LIMA, 1934 b, p. 428-429).

No terceiro texto da série, publicado aos dezesseis dias do mês de setembro de 1934, Lima continua a debater e mesmo desqualificar obras de autores franceses, como dissemos, na sua maioria médicos, principalmente do psiquiatra Prosper Despigne, o qual, segundo Lima “*consome oito longas paginas do seu estudo científico do somnambulismo, num torneio de hypoteses [...] Se o leitor não percebeu nada deste imbroglio, nanja*”¹⁶ eu” (LIMA, 1934 c, p. 494), mostrando que as considerações do psiquiatra são de difícil compreensão. Para finalizar as discussões dessa terceira parte da série de textos, Lima afirma que “*Com o que deixei dito não esgotei a somma dos dislates*”¹⁷ que se têm escripto sobre o somnambulismo e o modo errado com que foi visto o phenomeno. Mas, do exposto resalta a esterilidade do terreno em que foi em todos os tempos lançada tão bela semente” (LIMA, 1934 c, p. 495). Temos nesse caso, uma opinião que dá descrédito a todas as opiniões médicas citadas, passando para o leitor a visão de superioridade do discurso espírita.

Semelhante aos outros textos já discutidos, o autor encerra reforçando que está à disposição para sanar as dúvidas dos leitores, porém nesse número, relata estar recebendo diversas cartas, nas quais as dúvidas não se enquadram no proposto que é o atendimento as possessões e aos casos de indicação de procedimento cirúrgico. A orientação é que para as enfermidades ditas comuns o auxílio seja buscado nas associações espíritas da capital

¹² Após vasta procura em portais públicos de pesquisa na internet, localizamos a obra de Michael Sage na forma original e no formato traduzido do francês para o inglês. Não encontramos informações sobre a formação de Michael Sage, se fora médico, filósofo ou quicá um curioso investigador.

¹³ Médicos que trabalhavam com a teoria de fluídos magnéticos.

¹⁴ Em estado hipnótico, ou seja, sono profundo.

¹⁵ Médico francês fundador da Escola de Nancy.

¹⁶ Nanja significa “de forma alguma”.

¹⁷ Dislates significa “discurso infundado”.

(LIMA, 1934 c, p. 495). Essas palavras indicam que houve tentativas de interlocução por parte dos leitores, configurando não só a perspectiva de abertura ao diálogo, mas também a configuração de um espectro no qual o autor dizia-se apto a auxiliar, evidenciando que seu conhecimento também é restrito e que há outros espíritas aptos a apoiarem outras mazelas.

No número 18 do *Reformador* veio a publicação do texto número IV da série. O autor deixa explícito que o objetivo principal dos artigos é compartilhar seu conhecimento com o leitor, conhecimento esse que ele obteve através de leituras e experiências próprias sobre o “*florido campo do somnambulismo*” (LIMA, 1934 d, p. 516).

Temos a descrição da diferença entre dois verbetes, os quais aparecem diversas vezes nos textos, “*magnetisar*” e “*hypnotisar*”. Segundo a definição do autor, a hipnose seria a indução do sono por meio da fixação do olhar em um objetivo brilhante próximo aos olhos e, ainda “*tem-se forçado o somno em diversas pessoas, por meio dessa violência [...]*”, e que na prática essas pessoas despertam muito fadigadas e com agitações nervosas. Já com o uso dos “*passes magnéticos*”, a pessoa é levada até a amnésia e permanece calma, despertando restaurada ou tonificada, “[...] *não raro liberto de qualquer máo estar de que estivesse accometido*”, usando como exemplo “[...] *pessoas que acusavam dôres de cabeça ou qualquer outro incommodo, bastava-me manda-las adormecer e ordenar o allivio [...] era suficiente meio minuto para isso*” (LIMA, 1934 d, p. 517). A questão da hipnose também foi citada em 1934 no periódico médico *Brasil-Médico*, descrevendo o uso da técnica para curar um alcoólatra. No texto são descritas como eram as sessões de hipnose e como com o auxílio de uns medicamentos e da auto-hemoterapia¹⁸ o paciente adquiriu “*enjoo da bebida*”, com isso ficando curado do vício do álcool, cura esta já sustentada por oito anos (WOLFFENBUTTEL, 1935, p. 447). Ao tratar a hipnose, como no exemplo, por parte dos médicos, Lima classifica o ato como uma violência contra o paciente, novamente rebaixando as teorias médicas frente as suas descobertas. Mais adiante no texto, Lima relata que nas exposições médicas, os dois tipos de ações, o magnetismo e a hipnose são confundidas, não ficando claro qual das estratégias de indução ao sono que os médicos realmente utilizaram.

Continuando sua linha crítica de avaliação, Lima diz que a vantagem de trabalhar com um sonambulo nato nunca foi aproveitada pelos experimentadores do velho mundo e que eles acabavam por ignorar a expansibilidade dos desprendimentos do sonambulo legítimo, principalmente por não conduzirem os trabalhos por, no mínimo, um ano como descrito no primeiro texto da série. Ele cita que com a sonâmbula que trabalha, conseguiu com que ela fizesse longas viagens no tempo, chegando a ver o momento da crucificação de Jesus Cristo e a tomada da Bastilha (LIMA, 1934 d, p. 518). Temos nessa argumentação, além do já corriqueiro desmerecimento das pesquisas realizadas na Europa, a descrição de alguns acontecimentos bem conhecidos e também apelativos a cristãos e revolucionários. Fazendo esse tipo de referência, Lima consegue dar ares de importância ao enunciado, pois não foi qualquer data ou qualquer acontecimento que a sonâmbula narrou e sim fatos historicamente importantes, integrantes da cultura comum do ocidente.

Pela primeira vez em seus textos, é descrito que “*Esta somnanbula era uma caboclinha de nenhuma cultura, incapaz de qualquer simulação ou fraude proposital. Podia enganar-se algumas vezes, mas isso em*

¹⁸ Técnica que consiste na aplicação intramuscular do sangue coletado do próprio paciente. No início dos anos 2000 voltou a figurar nos jornais e foi condenada pela Associação Brasileira de Hematologia e Hemoterapia.

questões de detalhe [...]” (LIMA, 1934 d, p. 518). Vale ressaltar que no quarto texto o autor coloca um *post scriptum* ao final do texto relatando que atendeu a 77 cartas de leitores que entraram em contato com problemas para que a sonâmbula e seu guia espiritual, Bezerra de Menezes, ajudassem.

Apesar de no Brasil a doutrina espírita ter mais aspectos religiosos do que científicos (HUFF JÚNIOR, 2008, p. 50), como vimos, em sua origem francesa, o espiritismo era definido então como uma “*ciência de experimentação*” e uma filosofia que compreenderia as consequências morais dos atos realizados durante as chamadas encarnações ou vidas progressas (ARRIBAS, 2011, p. 319). Ao iniciar o quinto texto da série, Lima relata o seguinte:

“[...] não tenho obedecido rigorosamente a um programa de ordem parcial, a um sumário em que se dividissem os diversos aspectos da sua feição científica, moral e experimental, como se observa em todos os tratados e métodos sobre qualquer ramo da ciência”, e reforça que para ele “tal processo não invalida a sequência na ordem sucessiva do conhecimento fenomênico [...]” (LIMA, 1934 e, p. 552).

O que pode ser percebido aqui é um desvirtuamento das regras consideradas basilares da doutrina. Ao assumir não submeter os fatos com o devido critério poderia perder a credibilidade. Quando o autor rebate os estudos realizados por médicos, ele não avalia se esses resultados foram ou não avaliados com critérios científicos e mesmo assim lança suas críticas severas e deslegitimadoras.

Em um artigo publicado também no ano de 1934, só que veiculado em um periódico médico, o já citado *Brasil-Médico*, temos dentro da coluna de variedades a seguinte definição do modo de trabalho da, considerada por eles, ciência:

“a ciência envereda por outro caminho, mais modesto, porque ao alcance das nossas possibilidades e da nossa compreensão: observa e estuda a natureza, acompanha o desenvolvimento dos factos, e relacionando-os e procurando reproduzi-los, obtém as leis que regem a sua produção [...] para o progresso da humanidade” (S.M.B, 1934, p. 83)¹⁹.

O autor indica que as filosofias e religiões levantam hipóteses, formulam explicações, arquitetam doutrinas e teorias e creem na interferência de forças extraterrenas. No mesmo texto temos o discurso científico²⁰, o qual defende para si a autoridade sobre a verdade.

Seguindo as digressões de Lima, novamente é trazida a questão da descrição de uma passagem de grande importância, dessa vez, para os seguidores da doutrina espírita. Lima relata que a sonâmbula, através de uma

¹⁹ No texto o autor está descrito como S. M. B. e não encontramos na obra a descrição de qual autor essa sigla representa.

²⁰ O discurso científico tem características particulares. Nenhum sujeito de traços antropomórficos está presente para suportá-lo. Temos a construção e legitimação do discurso através da negação do sujeito. A narrativa científica define-se como a transformação do “não saber” em um “saber” (PINTO, 2006, p. 84).

vidência introspectiva, viu que Allan Kardec estaria reencarnado na França e estaria com oito anos. Após esse relato de certa forma estarrecedor e instigante, o autor pede que os leitores tenham a devida cautela com essa descrição e que após o despertar completo da sonâmbula, maiores investigações seriam feitas para confirmar a veracidade do fato. Lima informa que *“como testemunho assecutorio da sua vidência”* (LIMA, 1934 e, p. 552) tem registrado em um livro os fatos narrados pela sonâmbula sobre familiares dela, os quais por serem de cunho privado não seriam expostos para os leitores. Esse livro, chamado por ele de *Memorial*, foi submetido a chancela de Guillon Ribeiro, Manoel Quintão, Carlos Imbassahy, Ignácio Bittencourt, Dr. Teive e Argollo, Henrique Andrade e Francisco Antônio de Carvalho, todos de elevadíssimo renome dentro da doutrina espírita (LIMA, 1934 e, p. 552). Esse ato é uma maneira de, novamente, buscar atestar credibilidade aos seus achados pois pessoas de respeito do meio espírita assinam seus resultados.

Na sequência do texto, Lima diz que *“naturalmente ha muitas coisas que não são permitidas ao somnambulo nem ver nem revelar, e não é preciso pormenorisar quaes sejam [...] abstração de interesses mateiraes e de investigações curiosas para objeto de comodidades mundanas”* (LIMA, 1934 e, p. 553), com isso deixa claro uma das premissas básicas da doutrina, que não reconhece a cobrança em dinheiro ou ganho material através de um dom que teria sido oportunizado por uma entidade superior ao médium. O autor afirma ainda que *“só os videntes do baixo Espiritismo se atêm a essas explorações mercenárias”* (LIMA, 1934 e, p. 553). Temos a presença de dois fatores importantes nessa argumentação: a demonstração de honestidade, por parte do autor, no tratamento das informações prestadas pela sonâmbula, e um ataque, que pode até ser creditado as religiões de matrizes africanas, pois sempre os chamados kardecistas deixam bem claro que nada tem a ver com os umbandistas por exemplo, pois esses estariam a mercê de espíritos não evoluídos (ROHDE, 2009, p. 83).

No findar do quinto texto, temos descrito que foram dados *“conselhos prudentes de resignação deante da prova e insistência em buscar allivio pela prece. Este tem que sofrer muito, porque trouxe uma bagagem de grandes responsabilidades do passado [...]”* (LIMA, 1934 e, p. 553). Temos evidenciado mais um dos pilares da doutrina espírita, a chamada *“lei de ação e reação”*, a qual diz que as ações realizadas na presente existência, sejam boas ou ruins, sofrem as consequências em vidas posteriores e para evoluir como espírito, sendo que a pessoa tem que enfrentar essas situações (PRANDI, 2012, p. 76).

No sexto texto da série, Lima apresenta um balanço sobre as cartas que foram enviadas pelos leitores em busca de auxílio nos assuntos que nas edições anteriores foram relatados, as possessões e as indicações de procedimentos cirúrgicos. Uma das constatações mais encontradas, segundo ele foi que

“[...] tournou-se commum a verificação de que a maioria obedecia à falta de vigilancia e oração, determinando a entrada de espíritos malevolos, que, encontrando brecha, facilmente se accommodam junto daquelas creaturas indiferentes ao preceito poderoso da prece e à defesa contra os máos fluidos em orar pelos soffredores e seguir os ensinamentos christãos” (LIMA, 1934 f, p. 573).

Quando o autor lia o nome do enfermo para a sonâmbula a resposta obtida era *“não oram quasi nunca! Esquecem-se de Deus!”* (LIMA, 1934 f, p. 573). Lima relata que muitas vezes tem que *“amenisar”* suas respostas aos

leitores para dar a notícia que o problema referido se faz necessário para a evolução espiritual, sendo, como ele denominou “provas irrevogáveis”, as quais as pessoas devem passar. O autor relata ter pedido uma comunicação com o mentor espiritual do seu trabalho com a sonâmbula, pois segundo ele, os méritos dos conselhos de Bezerra de Menezes são muito superiores que os seus (LIMA, 1934 f, p. 574). Temos novamente um discurso que faz alusão a questão das chamadas provações, que são situações que as pessoas devem viver para evoluírem como espíritos, portanto muitos leitores que buscavam a solução para sua doença foram orientados que deveriam se conformar com o problema e vivê-lo, sem ter outra alternativa para a situação.

O encerramento do sexto texto, segue os moldes dos anteriores com o autor colocando-se à disposição para os leitores que quiserem se comunicar através de carta e reforça que “[...] sem a menção do nome do paciente[...]” não será possível prestar ajuda pois “[...] essa condição indispensável á visita do medico” (LIMA, 1934 f, p. 574).

A sétima publicação da série ocorreu em dezesseis de novembro de 1934. Inicia com uma citação da obra póstuma²¹ de Allan Kardec, que fala sobre o sonambulismo, afirmando que existe um novo sentido²², o qual, ainda, não seria possível identificar com exatidão. Lima segue o texto relatando que considera que essa resposta existe e estaria subentendida no *Livro dos Espíritos*, colocando em dúvida o que está descrito na literatura póstuma de Kardec. Mais adiante, Lima relata “*não pretendo, entretanto, afirmar que o mestre errasse na sua opinião [...]*”, desfazendo o que deixou em aberto na afirmação anterior, porém defende que Kardec não teria tido tempo para debruçar-se sobre a questão do sonambulismo e que ele, Lima, tem propriedades para tratar sobre o assunto, pois sua experiência é vasta (LIMA, 1934 g, p. 593).

Quando se refere ao sono, Lima diz que “*a nossa alma trabalha [...]*” e que resta ser esclarecido como os relatos dos sonâmbulos devem ser interpretados (LIMA, 1934 g, p. 594). Já quando avaliamos uma publicação médica, temos em 1941 uma publicação que diz “*para restaurar um cérebro fatigado, nada vale tanto como dormir. Pois o sono sem sonho, é o unico instante em que o cérebro cessa de funcionar [...] isto explica a sensação de bem estar que se experimenta após uma noite de sono tranquilo*” (CARONE, 1941, p. 263). Para a doutrina espírita, o sono tem mais funções do que a estabelecida pela medicina. Lima relata as descrições do *Livro dos Espíritos*, com isso embasa seu discurso, fornecendo credibilidade aos seguidores do kardecismo – mesmo que ouse criticar Kardec em temas mais pontuais, como vimos.

Novamente o autor concorda que podem haver falhas nas vidências obtidas pela sonâmbula com quem trabalha. Credita esses possíveis erros ao fato de que

“o vidente como criatura fallivel, peccadora, imperfeita, habitante que é de um planeta de provas, não pode por enquanto gozar de todas as regalias outorgadas pelo Supremo legislador aos que já possuem o criterio e a elevação moral para não comprometerem a marcha natural das coisas nobres e elevadas” (LIMA, 1934 g, p. 594)

²¹ Livro lançado após a morte de Allan Kardec. Reúne textos que não haviam sido publicados por Kardec e que provavelmente fariam parte de uma nova obra bibliográfica que ele estava preparando.

²² Além da audição, tato, olfato e paladar, Kardec afirma que os sonâmbulos possuem um 6º sentido ainda não identificado.

O que fica claro é a presença de um discurso contraditório, pois o autor afirmou nos textos passados que o auxílio espiritual é dado por Bezerra de Menezes e esse é considerado um espírito elevado. O que podemos subentender é que para a sonâmbula as revelações na forma de imagens não ficam nítidas, mesmo ela tendo passado pelo período necessário de preparações para atingir o nível de clarividência. Todavia, na sequência vem a afirmação que essas considerações de poderem existir algumas lacunas nas vidências são para sujeitos que o leitor for trabalhar (LIMA, 1934 g, p. 594), o que nos leva a crer que Lima está se referindo aos leitores que trabalham em casas espíritas ou os leitores que por ventura possam tentar o auxílio de algum vidente, os quais após essas considerações podem ficar um pouco desacreditados.

O início do oitavo texto da série traz novamente a questão da possibilidade de erros nas previsões de videntes inexperientes e que a sonâmbula que trabalha com Lima diariamente realiza exercícios com o objetivo de se aprimorar mais e ter mais acuidade nos seus diagnósticos. Para ter mais segurança nas questões relacionadas à saúde, conta com o auxílio de Bezerra de Menezes como já vimos anteriormente. Porém, após afirmar várias vezes estarem trabalhando com o auxílio de tão renomado espírita, Lima diz “*pode parecer pretensão vaidosa da minha parte julgar-me ao abrigo dos mystificadores e ser infallivelmente Bezerra quem nos assiste, mas quero crer seja elle quem fala [...]*” (LIMA, 1934 h, p. 651). Temos nessa parte do texto a colocação de duas possíveis dúvidas, a veracidade das informações e a certeza de estarem sendo atendidos pelo espírito de Bezerra de Menezes.

Novamente Lima se refere a um nome de um personagem influente da história brasileira, Gaspar da Silveira Martins²³, que teria se comunicado com a sonâmbula e ter auxiliado a mesma a ficar ainda mais adormecida, envolta em “grande” quantidade de luz, relatando a Lima que o espírito de Silveira Martins estaria trabalhando no ramo das curas e se ofereceu para auxiliá-los tanto nos exercícios do sonambulismo quando no auxílio aos enfermos. Também são citados Floriano Peixoto²⁴ e Nilo Peçanha²⁵ (LIMA, 1934 h, p. 652). Percebemos novamente o fornecimento de legitimidade ao discurso com essas citações de tão conhecidos personagens.

O início do penúltimo texto novamente traz a questão que não podem ser dada certeza absoluta nos fatos futuros descritos pela sonâmbula e que a cautela se faz necessária. Segundo o autor “*nem sempre é permissível á humana creatura descobrir o que convem permanecer com reserva, velados pelas sombras do incógnito[...]*” (LIMA, 1935 a, p. 17), e qual seria a sensação de um leitor que recebeu retorno sobre um procedimento cirúrgico, por exemplo, com a convicção de que foi um conselho oportuno e seguro, pois fora dado por uma sonâmbula treinada e apta a clarividência, e ainda sob o auxílio de Bezerra de Menezes. Chegando ao nono texto, após várias afirmações de que a sonâmbula pode cometer erros, pode não ser Bezerra de Menezes o mentor espiritual ou até mesmo que alguns fatos podem ficar na reserva e, portanto, não terem sido revelados na sua totalidade para a sonâmbula, no mínimo imaginamos que esse leitor ficaria com grandes dúvidas...

O papel do magnetizador sobre o sonambulo é descrito pelo autor no decorrer do nono texto. Esse papel deve ser realizado com muita ética e o autor relata que na história do sonambulismo houveram “*crimes repulsivos [...] praticados por magnetisadores sem escrupulo e nem moralidade, que agiram abusivamente sobre victimas*

²³ Nascido no Uruguai, foi magistrado e político no Brasil. Foi presidente da então província do Rio Grande do Sul.

²⁴ Foi o segundo presidente do Brasil, tendo assumido em 1891.

²⁵ Foi presidente do Brasil em 1909.

indefesas” (LIMA, 1935 a, p. 17). Quando Lima fala dos magnetizadores sem escrúpulos, provavelmente se refere aos magnetizadores não espíritas ou pessoas que utilizavam essas pessoas para exposição ao público, em espetáculos²⁶.

Lima relata um episódio que através do desdobramento do seu espírito conseguiu ordenar para que a sonâmbula dormisse mesmo estando a certa distância dela, no caso citado, 30 metros, porém ele cita que para o pensamento a distância inexistente (LIMA, 1935 a, p. 18). O que verificamos é que o autor refere ter a capacidade de comunicação a distância com a sonâmbula, fato novo pois conforme os levantamentos feitos acerca do tipo de comunicação que o autor poderia ter com outros espíritos, foi descrito como mediunidade intuitiva.

O décimo e último texto da série sobre sonambulismo vem publicado na edição de dezesseis de janeiro de 1935 e nele Lima começa descrevendo quais são os fatores indispensáveis para o trabalho entre magnetizador e sonambulo. Relata que se o magnetizador dar a orientação de que somente ele seja capaz de induzir o sonambulo ao sono, outra pessoa pode até tentar, mas será em vão. Pode o magnetizador liberar para que outra ou outras pessoas trabalhem com o sonambulo, mas isso deverá vir através de uma ordem dele para que as ordens de um terceiro sejam acatadas. Interessante o relato na sequência do texto que diz “[...] *uma ordem exerce uma como que escravização no espírito do paciente*”, reforçando a ideia de que somente pessoas com boa índole seriam as indicadas para trabalhar com essas pessoas (LIMA, 1935 b, p. 30).

Temos, na sequência do texto a descrição de como o magnetizador deve proceder para iniciar seus trabalhos com o sonambulo, e reforça a ideia de que “*indubitavelmente o magnetizador espírita esta melhor aparelhado para esses misteres do que quem louve na influencia dos prepostos da Providência Divina [...]*” (LIMA, 1935 b, p. 31). Temos aí a afirmação de que os espíritas são os mais aptos ou únicos aptos a realizarem estudos com os sonâmbulos, fornecendo uma ideia de “posse”. Lima também afirma que alguns sonâmbulos podem desenvolver a capacidade de clarividência de maneira mais rápida por terem possuído a mesma característica em vidas passadas. A série é encerrada com os votos de Lima para que alguém aproveite bem as informações repassadas nesses dez textos apresentados e relata por fim “*permitta Deus que sejam muitos a aproveita-la sem levarem quedas*” (LIMA, 1935 b, p. 31).

Na edição de 16 de fevereiro de 1935 temos a publicação de uma nota a pedido de Antônio Lima, na qual se desculpa por não ter atendido todas as correspondências enviadas e pede que no momento não sejam enviadas novas cartas, pois está em viagem para Belo Horizonte e ficará ausente por um longo tempo (REFORMADOR, 1935, p. 91).

3 – Considerações finais

Conforme foi verificado ao longo dos textos analisados, o autor descreve o sonambulismo como uma qualidade que a pessoa tem e que se trabalhado de modo correto, aos moldes do espiritismo, o sonambulo tem muito a contribuir para quem busca auxílio. No caso apresentado a sonâmbula presta auxílio para pessoas doentes, principalmente dando uma segunda opinião sobre a real necessidade da realização de um procedimento cirúrgico.

²⁶ Fica evidente o juízo de valores, que é uma análise do ponto de vista pessoal do autor.

Para dar credibilidade ao seu discurso, o autor informa que o guia espiritual da sonâmbula é Bezerra de Menezes. Mesmo na vigência do código penal de 1890, o qual punia o exercício ilegal da medicina, o autor deixa implícito nas publicações que a sonâmbula atua no auxílio a cura dos enfermos. Quando comparamos o discurso médico com o espírita, verificamos que por se tratar de uma publicação voltada para seguidores da doutrina, temos a desqualificação do discurso médico por parte do espírita, o que pode gerar tensões entre os dois campos.

Concluimos que campos de tensão foram gerados quando o autor enfatiza que somente seu ponto de vista é correto e ao mesmo tempo desqualifica os achados da ciência médica. Cabe ressaltar que mais análises seriam necessárias em periódicos médicos para avaliar se houve algum tipo de resposta aos textos publicados por Antônio Lima, bem como um estudo acerca de processos cíveis aplicados nos casos de exercício ilegal da medicina.

4 – Fontes

LIMA, A. Somnambulismo: trabalhos surpreendentes de curas e vidências - I. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. 51, n. 15, p. 361-412, 16 Agosto 1934 a. Disponível em:
<<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1934/WebSearch/page.php?pagina=361>>.

LIMA, A. Somnambulismo: Trabalhos surpreendentes de curas e vidências - II. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LII, n. 17, p. 413-484, 1 Setembro 1934 b. Disponível em:
<<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1934/WebSearch/page.php?pagina=413>>. Acesso em: 22 Março 2017.

LIMA, A. Somnambulismo: Trabalhos surpreendentes de curas e vidências - III. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LII, n. 18, p. 485-510, 16 Setembro 1934 c. Disponível em:
<<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1934/WebSearch/page.php?pagina=413>>. Acesso em: 23 Março 2017.

LIMA, A. Somnambulismo: Trabalhos surpreendentes de cura e vidência - IV. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LII, n. 19, p. 511-536, 03 Outubro 1934 d. Disponível em:
<<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1934/WebSearch/page.php?pagina=511>>. Acesso em: 23 Março 2017.

LIMA, A. Somnambulismo: trabalhos surpreendentes de curas e vidências - V. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LII, n. 20, p. 537-562, 16 Outubro 1934 e. Disponível em:
<<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1934/WebSearch/page.php?pagina=511>>. Acesso em: 23 Março 2017.

LIMA, A. Somnambulismo: trabalhos surpreendentes de curas e vidências - VI. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LII, n. 21, p. 563-586, 01 Novembro 1934 f. Disponível em:
<<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1934/WebSearch/page.php?pagina=563>>. Acesso em: 24 Março 2017.

LIMA, A. Somnambulismo: trabalhos surpreendentes de curas e vidências - VII. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LII, n. 22, p. 587-612, 16 Novembro 1934 g. Disponível em:
<<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1934/WebSearch/page.php?pagina=563>>. Acesso em: 24 Março 2017.

LIMA, A. Somnambulismo: trabalhos surpreendentes de curas e vidências - VIII. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LII, n. 24, p. 639-664, 16 Dezembro 1934 h. Disponível em:
<<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1934/WebSearch/page.php?pagina=613>>. Acesso em: 24 Março 2017.



LIMA, A. Somnambulismo: trabalho surpreendentes de curas e vidências - IX. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LIII, n. 01, p. 1-24, 01 Janeiro 1935 a. Disponível em: <<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1935/WebSearch/page.php?pagina=1>>. Acesso em: 24 Março 2017.

LIMA, A. Somnambulismo: trabalhos suprehendentes de curas e vidências - X. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LIII, n. 2, p. 25-48, 16 Janeiro 1935 b. Disponível em: <<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1935/WebSearch/page.php?pagina=1>>. Acesso em: 24 Março 2017.

5 - Referências

ALMEIDA, A. M. **Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas**. São Paulo: [s.n.], 2004. 205 p. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/5/5142/tde-12042005-160501/pt-br.php>>. Acesso em: 14 Março 2017.

ARRIBAS, C. D. G. Espiritismo: entre crime e religião. **MNEME Revista de Humanidades**, Caicó, 11, n. 29, Janeiro - Junho 2011. 318-339. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/download/956/956>>. Acesso em: 13 Março 2017.

AUTOR?, Q. Consultório somnambulico. **Reformador**, Rio de Janeiro, v. LIII, n. 4, p. 91, 16 Fevereiro 1935. Disponível em: <<http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1935/WebSearch/page.php?pagina=91>>. Acesso em: 12 Abril 2017.

BARROS, J. D. Fontes históricas: revisitando alguns aspectos primordiais para a pesquisa histórica. **Mouseion**, Canoas, n. 12, Maio - Agosto 2012. 129-159. Disponível em: <<http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion/article/view/332/414>>. Acesso em: 14 Março 2017.

BRASIL. **Decreto nº 847 de 11 de Outubro de 1890. Promulga o Código Penal Brasileiro**. [S.l.]: [s.n.], 1890. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 14 Março 2017.

CARONE, C. A força nervosa. **Arquivos Rio-grandenses de Medicina**, Porto Alegre, 20, n. 8, Agosto 1941. 251-272. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/riograndemed/issue/view/1929>>. Acesso em: 24 Março 2017.

ELICHIRIGOITY, M. T. P. Análise do discurso na área de letras. **Cadernos do IL**, Porto Alegre, n. 34, Junho 2007. 169-199. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/cadernosdoil/article/view/17557/10292>>. Acesso em: 12 Abril 2017.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. Revista Reformador. **Site da Federação Espírita Brasileira**, 22 Junho 2012. Disponível em: <<http://www.febnet.org.br/blog/geral/conheca-a-feb/revista-reformador/>>. Acesso em: 14 Março 2017.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. FEB Editora. **Autores**. Disponível em: <<http://www.febeditora.com.br/autores/antonio-lima/>>. Acesso em: 14 Março 2017.

GOMES, A. A criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890: as discussões nos periódicos do Rio de Janeiro. **Revista Eletrônica Cadernos de História**, Ouro Preto, 7, n. 2, Dezembro 2012. 15-34. Disponível em: <periodicos.ufes.br/agora/article/download/6082/4428>. Acesso em: 14 Março 2017.

GUEDES, L. A psiquiatria em rápida revista. **Arquivos Rio-grandenses de Medicina**, Porto Alegre, 13, n. 1, Março 1934. 1-54. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/riograndemed/article/view/32226/20158>>. Acesso em: 21 março 2017.



HUFF JÚNIOR, A. É. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. **CADERNOS CERU**, São Paulo, 19, n. 2, Dezembro 2008. 47-70. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11857/13634>>. Acesso em: 13 Março 2017.

KEHL, R. Erros em Medicina. **Brasil-Medico. Revista semanal de medicina e cirurgia.**, Rio de Janeiro, XLVIII, n. 46, 17 Novembro 1934. 949-970. Acesso em: 21 Março 2017. Acervo digital de Obras Raras Fiocruz - Biblioteca de Manguinhos.

LEWGOY, B. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, 28, n. 1, Janeiro - Julho 2008. 84-104. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v28n1/a05v28n1.pdf>>. Acesso em: 13 Março 2017.

ORLANDI, E. P. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. 7^o. ed. Campinas: Pontes, 2007. 100 p.

PIMENTEL, M. G.; ALBERTO, K. C.; MOREIRA-ALMEIDA, A. As investigações dos fenômenos psíquicos/espirituais no século XIX: sonambulismo e espiritualismo, 1811-1860. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, 23, n. 4, Outubro - Dezembro 2013. 1113-1131. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v23n4/0104-5970-hcsm-S0104-59702016005000010.pdf>>. Acesso em: 21 Março 2017.

PINTO, C. R. J. Elementos para uma análise de discurso político. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n. 24, 2006. 78-109. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/821>>. Acesso em: 11 abril 2017.

PIRES, M. I. O Reformador espírita e o ciberespaço. **Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”.**, Assis, 2008. 5. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/pires-mateus-ibanhi.pdf>>. In: Albuquerque, Eduardo Basto, (org.).

PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX.. **Tempo Social**, São Paulo, 2, n. 1, 1990. 49-74. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v2n1/0103-2070-ts-02-01-0049.pdf>>. Acesso em: 26 Março 2017.

PRANDI, R. **Os mortos e os vivos**: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012. 116 p.

REVEL, J. **Foucault**: conceitos essenciais. São Carlos: Claraluz, 2005. 96 p. ISBN 85-88638-09-6. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo Umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, 9, Março 2009. 77-96. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.htm>. Acesso em: 26 Março 2017.

S.M.B. Os misterios da vida e o optimismo científico. **Brasil-Medico**, Rio de Janeiro, XLVIII, n. 5, 03 Fevereiro 1934. 1-524. Disponível em: <<http://www.obrasraras.fiocruz.br/media.details.php?mediaID=147>>. Acesso em: 24 Março 2017.

SILVA, R. M. D. Mineiridade, representações e lutas de poder na construção da 'Minas Espírita': da União Espírita Mineira a Francisco Cândido Xavier (1930-1960). **Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em História**, Florianópolis, 2008. 242. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/91685/257949.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 16 Março 2017.

SOARES, A. L. A biblioteca espírita ideal: o catálogo da livraria editora da FEB e a difusão de um projeto doutrinário espírita no Brasil (1930-1940). **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História.**, Florianópolis, Julho 2015. 16. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434419490_ARQUIVO_Textocompleto-AnaLorymSoares.pdf>. Acesso em: 16 Março 2017.



SOUZA, D. R.; CABRAL FILHO, S. O periódico como fonte histórica: trabalho e trabalhadores no jornal "Diário de Borborema" - Campina Grande, 1957-1980. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**, Natal, 20-26 Julho 2013. 13. Disponível em:

<http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364645426_ARQUIVO_artigo-anpuh-danilorodriguesouza.pdf>. Acesso em: 21 Março 2017.

SOUZA, L. G. D. O.; CAMPOS, L. A doutrina espírita e a psiquiatria : uma abordagem histórica da loucura e obsessão. **Anais do Simpósio Nacional da ABHR: Chico Xavier, mística e espiritualidade nas religiões brasileiras**, Juiz de Fora, 14, 15-17 Abril 2015. 1-2019. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/1021/861>>. Acesso em: 21 Março 2017.

STOLL, S. J. Religião, ciência ou auto-ajuda? trajetos do Espiritismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 45, n. 2, 2002. 361-402. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v45n2/a03v45n2.pdf>>. Acesso em: 13 Março 2017.

WOLFFENBUTTEL, E. Como curei um alcoolatra. **Brasil-Médico. Revista semanal de medicina e cirurgia.**, Rio de Janeiro, XLIX, n. 20, 18 Maio 1935. 596. Disponível em: <<http://www.obrasraras.fiocruz.br/media.details.php?mediaID=183>>. Acesso em: 23 Março 2017. Acervo digital de Obras Raras Fiocruz - Biblioteca de Manguinhos.



FILOSOFANDO SOBRE RELIGIÃO: AS TEORIAS DA SECULARIZAÇÃO E DA INDIVIDUALIZAÇÃO EM ANÁLISE COMPARADA

Jorge Botelho Moniz¹

Resumo: Muito se tem filosofado sobre a secularização - o futuro da religião nas sociedades modernas - mas poucas têm sido as investigações profundas sobre suas camadas internas e sobre as alternativas mais sólidas e sistemáticas que lhe seguiram. No nosso ver, isso refletiu-se em dificuldades de compreensão interpretativa e de aprofundamento teórico-analítico que são necessárias e possíveis de ultrapassar. Para cumprir tal desiderato, escolhemos um desenho de investigação que engloba as estratégias da descrição densa e do método comparativo e dividimos o trabalho em duas partes essenciais. Em primeiro lugar, analisamos os principais substratos da secularização, nomeadamente a diferenciação funcional, a racionalização a societalização, a segurança existencial e a diversidade, igualitarismo e individualismo. Em segundo lugar, introduzimos aquela que, para o estado da arte, é uma das principais e mais desafiantes alternativas às teorias da secularização – a individualização das crenças religiosas –, examinando-a à luz de seus pressupostos fundamentais. No final do trabalho, para efeitos de maior sistematização, examinamos comparativamente os principais axiomas das duas teorias.

Palavras-chave: religião, secularização, individualização, privatização, método comparativo.

Philosophizing about religion: The theories of secularization and individualization in comparative perspective

Abstract: Much has been said about secularization – the future of religion in modern societies –, but there have been few profound researches on its internal layers and on the most solid and systematic alternatives that followed. In our view, this has had two consequences: constraints of interpretative understanding and of analytical-theoretical deepening that must and can be overcome. To achieve this goal, we have chosen a research design that encompasses the strategy of thick description as well as the comparative method and we divided the paper in two basic parts. First, we analyse the main substrates of secularization, namely functional differentiation, rationalization, societalization, existential security and diversity, egalitarianism and individualism. Secondly, we introduce one of the most important and most challenging alternative to secularization theories, according to the state of the art – individualization –, examining it in the light of secularization's central assumptions. At the end of the paper, for a more systematic exam, we compare the main axioms of both theories.

Keywords: religion, secularization; individualization, privatization, comparative method.

1. Introdução

Não obstante o debate sobre a secularização, tal o conhecemos, esteja presente e seja prolífero nas ciências sociais, sobretudo, desde a década de 1960; a maioria dos cientistas sociais continua a declarar dificuldades ao trabalhar com este conceito.

¹ Doutorando em ciência política, especialidade de teoria e análise política na UNL - Universidade Nova de Lisboa (Portugal). Bolsista de doutorado na FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal) na UNL e na UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina, no PPGSP. Investigador do Instituto Português de Relações Internacionais e do Observatório Político. Email: jobomoniz@gmail.com.

Beckford, no *Social Theory and Religion* (2003), chegou ao ponto de afirmar que a secularização é um caso paradigmático de um conceito essencialmente contestado que é, simultaneamente, central para o debate acadêmico e inerentemente problemático. No nosso entender, é precisamente neste campo que se encontra a noção de secularização. O estado da arte testemunha a nosso favor. Glasner, no *The Sociology of Secularisation* (1977), e Stark (1999, p. 250), dizem que ela é um mito sociológico e uma profecia falhada; Fichter, no “Youth in search of the sacred” (1981) e Hadden (1987, p. 595) asseveram que ela é uma doutrina, uma ideologia ou um dogma inquebrável da teoria sociológica; para Gorski (2000, p. 139-140) e Tschannen, no *Les théories de la sécularisation* (1991), ela não é uma teoria, mas uma família de teorias ou um paradigma; Lechner, no “The Case against Secularization” (1991), acusa-a de ser uma tese etnocêntrica do Ocidente, enquanto Asad, no *Formations of the Secular* (2003) afirma que ela representa uma narrativa determinista inaceitável. Enfim, para Casanova (1994, p. 12), a noção de secularização é tão multidimensional e ironicamente reversível nas suas conotações contraditórias que é praticamente inoperacional cientificamente².

Chegados a este ponto, será apenas normal perguntar o que é a teoria(s) da secularização? Será possível (re)operacionalizá-la ao nível científico? Se sim, como?

É precisamente aqui, na resposta à última interrogação, que o nosso trabalho pretende situar-se. Muito se escreveu sobre a ideia de uma secularização unívoca; porém, poucos são os investigadores que procuram entender os seus substratos e, menos ainda, são aqueles que trabalham a secularização concomitantemente com as alternativas, mais sólidas e sistemáticas, que lhe seguiram.

Posto isto, estabelecemos um plano de trabalho baseado em quatro etapas essenciais. Em primeiro lugar, justificamos a abordagem das camadas da secularização. Após esta etapa inaugural, entramos na análise dos seus substratos, examinando as suas múltiplas camadas internas. Depois, procuramos entender a teoria da individualização à luz das teses da secularização, privatização e desprivatização. A partir deste ponto, estamos preparados para entrar nas questões mais controvertidas da individualização, sendo capazes de examinar algumas das suas camadas internas mais relevantes. A perspectiva comparativa encontra-se presente desde a entrada nas teorias da individualização; porém, no epílogo do trabalho, para efeitos de sistematização, propomos uma análise comparativa dos principais axiomas destas teorias.

2. A(s) teoria(s) da secularização: proposta de análise das suas principais camadas internas

O que significa então a expressão *teoria da secularização*? Em primeiro lugar, como viemos denunciando através da utilização do plural *teorias*, importa notar que não existe uma única teoria. A frase designa, essencialmente, um conjunto de concepções que se refere à relação entre modernização e religião. Contudo, a sua multidimensionalidade pode conduzir a disputas e contradições académicas sobre o seu significado que, por consequência, podem gerar incompreensões epistemológicas que, derradeiramente, dificultam a sua operacionalidade científica.

² Se bem que neste caso o autor refere-se aos moldes dominantes de análise científica empírica.

De modo a contornar tais dificuldades, propomos, à entrada do estudo das teorias da secularização, a aplicação duma análise em *camadas ou substratos*. Quando usamos essas expressões referimo-nos, essencialmente, às subteorias macrossociais da secularização, ou seja, às teorias secundárias que existem dentro da teoria principal da secularização. Distinguem-se do conceito de *dimensão* usado, como vimos, por Karel Dobbelaere ou Mark Chaves, porque operam sempre dentro do mesmo nível de análise da secularização – o macro. Por meio desta abordagem metodológica, conseguimos criar conceitos sistematizados que agrupam as suas principais correntes científicas, esperando, por meio deste refinamento metodológico, lograr uma maior clareza conceptual.

Em termos muito gerais, todas as camadas da secularização afirmam que o processo de modernização e os seus subprocessos, transformadores da totalidade da estrutura social, não podem decorrer sem consequências para as tradições e instituições religiosas. Ou seja, as propriedades estruturais da modernização, tais como a racionalização, a diferenciação funcional ou a societalização (*Vergesellschaftung*) colocam problemas à religião, pelo menos no seu sentido tradicional, e reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância social.

Para Tschannen (1992, p. 61), dentro deste marco teórico, o nível de análise mais importante ou, no mínimo, o mais evidente da secularização é o macrossocial. De todas as dimensões analíticas da secularização, a macro é aquela que de facto ocorre em todas as sociedades ocidentais e que conduz a formas reais de mudança na religião institucionalizada. No nosso ver, é sobretudo dentro desta dimensão que devemos entender os substratos da secularização ora analisados.

a. *Diferenciação funcional*

O núcleo central desta dimensão macrossocial é representado por uma teoria de diferenciação funcional de inspiração durkheimiana³. Ela diz respeito ao processo pelo qual o Estado e a política reduzem os sistemas religiosos tradicionais a um subsistema social, entre outros, fazendo-os perder a sua proeminência e relevância em sociedades modernas funcionalmente diferenciadas. Isto é, com o crescimento da autonomia, especialização, competição e tensão entre as diferentes forças sociais, as autoridades religiosas institucionalizadas perdem o controlo sobre determinadas funções sociais, tais como: a política, economia, educação, família, saúde ou assistência social.

Na literatura, o fenómeno da diferenciação *per se* não é discutível (Hellemans, 1998, p. 75). A questão principal não é tanto o acontecimento dos seus processos, mas as consequências que tiveram para a religião. Segundo Gorski (2000, p. 139-142), a partir dos anos 1960 conseguem-se detetar três proposições básicas não estanques: declínio, privatização e transformação.

A tese do declínio é uma das mais visíveis. Para Wilson (1969 [1966], p. xiv), por meio deste processo de diferenciação ou autonomização, a sociedade deixa de necessitar das funções latentes da religião e, conseqüentemente, as instituições e as ações religiosas perdem a sua relevância social. Assim, o fenómeno religioso em geral, mas as autoridades e organizações religiosas em particular vêem o seu significado social ser circunscrito, diminuído ou até desintegrado (MARTIN, 1978, p. 3; LUHMANN, 1995, p. 191).

³ Vide *The division of labor in society* (1893).

A proposição da privatização é, sobretudo, avançada por Luckmann (1967). Nele a diferenciação funcional deriva duma ação política deliberada de desenvolvimento de esferas institucionais especializadas (ibid., p. 39-40, 101). A redução do espaço de ação e influência das instituições religiosas transformam a religião numa realidade crescentemente subjetiva e privada (ibid., p. 85-86). Também em Berger (1990 [1967], p. 107) o fenómeno da diferenciação não provoca apenas mudanças sócio-estruturais na religião; antes, passa a manifestar-se mais fortemente como retórica pública e virtude privada (ibid., p. 134). Na mesma linha, Luhmann (1995, p. 218-221) considera que a criação e especialização de subsistemas sociais seculares podem estimular a individualização das escolhas dos indivíduos.

Por fim, analisamos a ideia de transformação. Talcott Parsons, com a sua obra *Structure and process in modern societies* (1960), foi um dos primeiros a escrever sobre o processo de diferenciação e sobre as suas consequências para a religião. Tal como Luckmann, Parsons acredita que, à medida que as sociedades se complexificam e diferenciam funcionalmente, a influência institucional das igrejas ocidentais vai-se confinando à esfera privada. Contudo, por oposição a Luckmann, ele acredita que a manutenção dos valores cristãos se mantém sadia nestas sociedades. Com efeito, na obra *The Evolution of Societies* (1977), Parsons afirma que estes valores haviam passado por um processo de generalização, formando o núcleo sagrado do sistema social e das suas partes constituintes. Assim, enquanto o sagrado havia ficado mais fragmentado, não tinha, porém, ficado menos público. Tal como Parsons, Berger (1990 [1967], p. 133) acredita que a religião tradicional continua a ter impacto público; porquanto em condições de diferenciação estrutural, a religião passa a poder especializar-se exclusivamente nas suas próprias funções religiosas (CASANOVA, 1994, p. 21), logrando trabalhar em novos modelos de relação com os indivíduos e os Estados modernos; por exemplo, através do desenvolvimento duma *religião civil*⁴.

b. Racionalização

A diferenciação constitui uma das consequências da racionalização e ambas são apontadas como fatores-chave da modernização que explicam a diminuição do significado macrossocial da religião.

Em traços gerais, a tese da racionalização diz que a reforma protestante, o iluminismo e a industrialização desenvolveram uma perspetiva racional do mundo – baseada em padrões empíricos de prova ou no conhecimento científico dos fenómenos naturais – que fez crescer uma cosmovisão racional que, por sua vez, enfraqueceu as fundações da crença no sobrenatural. A especialização de áreas de conhecimento, como a política, educação, engenharia ou a medicina, criou um sentimento de controlo lógico do ser humano sobre a natureza que dispensa interpretações metafísicas do mundo. A religião e os seus ensinamentos passam a ser apenas mais uma fonte de conhecimento das sociedades modernas, tal como na tese da diferenciação.

Na linha da obra *The Protestant Ethic* de Weber (1904-1905), Berger (1990 [1967], p. 105-125) assevera que a racionalização é um processo iniciado pelo judaísmo e pelo cristianismo (sobretudo o protestante). Não obstante as suas origens religiosas, Berger (ibid., p. 43) pensa que a proliferação de justificações racionais e científicas reduz a credibilidade das explicações religiosas do mundo. Pelo facto de representar o pré-requisito central de qualquer

⁴ Vide Robert Bellah, *The broken covenant* (1975).

sociedade moderna industrializada, o processo de racionalização é, em Berger (ibid., p. 132-133), a variável decisiva da secularização. Para o autor, as razões para esta secularização de tipo macrosocial são: a especialização das organizações sociais e dos seus recursos humanos científicos e tecnológicos e a sua racionalização estrutural psicológica; o potencial secularizante abrangente da racionalidade capitalista industrial; o estabelecimento, ao nível estrutural, duma burocracia estatal altamente racional e, ao nível ideológico, a manutenção de legitimações adequadas para aparato burocrático (ibid., p. 131).

Tal como Berger, Wilson (1976) segue a linha weberiana e estabelece uma forte relação entre secularização e racionalização. Para o autor, a segunda deriva dos avanços tecnológicos e científicos, sendo determinada por uma relação eficiente entre meios e fins, na qual qualquer pessoa pode desempenhar a sua função técnica de forma autónoma. É o que Luckmann (1967, p. 96) chama de anonimato dos papéis especializados, determinados por instituições funcionalmente racionais, ou o que Martin (1978, p. 83) denomina de relações impessoais e mecânicas, onde os laços íntimos de comunidade horizontal são quebrados. O que predomina são as orientações racionais e empíricas do mundo, por oposição às mágicas e religiosas (WILSON, 1976, p. 11). O controlo é técnico e burocrático e não moral e religioso (ibid., p. 20).

Grosso modo, a racionalização reduz a frequência com que as pessoas e os Estados se dirigem e buscam direção na religião, sobretudo em matéria educativa (WILSON, 1969 [1966], p. 63-64), em questões de família e natalidade ou na procura de determinados objetivos sociais (WILSON, 1982, p. 44). Além disso, a ciência e a consciência tecnológica – as principais perspetivas seculares do mundo – desenvolvem um sentimento de controlo e manipulação dos ambientes social e natural que, ao restringir o papel da contingência e a influência da metafísica, tornam a religião, aparentemente, obsoleta e implausível em condições modernas.

c. Societalização

Outro elemento clássico das teorias da secularização, apontado comumente pelo estado da arte, é a passagem de um sistema de base comunitária para outro de base social, ou seja, a societalização (*Vergesellschaftung*).

Dentro destas teorias, a versão original é a de Tönnies, na obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), explicando que a transição da comunidade para a sociedade reflete a perda do domínio das instituições religiosas sobre o indivíduo. Esta tese foi, de forma implícita ou explícita, ecoada na literatura, sobretudo por Wilson e Hervieu-Léger.

O argumento de Wilson (1976, p. 265-266) é que a secularização corresponde ao declínio da comunidade, ou seja, ela é concomitante com societalização. Ao elaborar a sua tese, o autor explica que tradicionalmente a religião se celebrava e legitimava na vida local (comunitária). Contudo, com a passagem da comunidade a sociedade e com a sua organização, agora, à escala nacional, a plausibilidade global dos sistemas moral e religioso diminui, a religião enfraquece-se e distancia-se (WILSON, 1982, p. 153). Com efeito, Wilson (1976, p. 246) associa a societalização à modernização e aos seus inerentes processos de industrialização e racionalização. Para o autor, isso deve-se ao facto de as formas de comunidade, sobre as quais a religião exercia anteriormente um controlo social

significativo, tenderem a dissolver-se no processo de modernização, sendo substituídas, tal como nas camadas da diferenciação funcional e da racionalização, por organizações e relações pessoais mais amplas e impessoais.

Também em Hervieu-Léger (1999, p. 203; 2000, p. 132-136) o processo de societalização traz consequências para a religião. Segundo a sua tese, com a transição de um sistema de base comunitário para outro de base social, os indivíduos deixam de encontrar as suas ligações sociais num lugar permanente, algo que reduz a possibilidade de controlo social e o sentimento de partilha de uma consciência coletiva (religiosa) institucionalizada num território específico. Para a autora, isto é um reflexo da *erosão da civilização paroquial*, i.e., a passagem de uma sociedade rural (que moldou a cristandade) para uma industrial que tende a causar problemas à cultura religiosa.

3. A teoria da individualização: entre secularização, privatização e desprivatização

Para Pickel (2012, p. 9), nas reflexões científicas sobre o lugar e futuro da religião no mundo moderno, a secularização foi, entre os finais da década de 1960 e os inícios do século XXI, o paradigma dominante. O argumento de que o processo de modernização, incluindo alguns dos seus subprocessos já analisados – racionalização, diferenciação funcional, ou ausência de ameaças existenciais –, não se coaduna com a religião e conduz a uma contínua perda de relevância social da religião, teve ressonância particular nas ciências sociais do Ocidente, em especial nas europeias.

Todavia, estes pressupostos foram progressiva e mais sistematicamente questionados nas últimas décadas. Isto sucedeu, essencialmente, por dois motivos. Em primeiro lugar, verificou-se que o crescimento de novos movimentos religiosos e de formas individualizadas de religião, desenvolvidos fora da esfera das igrejas cristãs tradicionais, podiam ser observados em qualquer região do mundo (HERVIEU-LÉGER, 1999). Em segundo lugar, começou-se a contestar o foco excessivo da análise e interpretação das taxas de frequência a serviços religiosos públicos. Esta concentração dificultava a observação de informações sobre as eventuais variações na religiosidade privada ou individual (LUCKMANN, 1967, 1991; DAVIE, 1994).

Estas críticas à secularização e às suas subsequentes sistematizações teóricas viriam a ser designadas, em sociologia das religiões, de teorias da privatização ou individualização da religião que, pela sua importância teórica, serão analisadas de seguida. O seu exame é particularmente relevante, pois permite-nos entender qual a resposta aos processos de diferenciação, societalização ou pluralismo a um nível micro. Ou seja, possibilita-nos a compreensão das implicações em matéria de atitudes, condutas e valores religiosos à escala pessoal.

Antes de abordarmos diretamente esta questão, achamos pertinente a distinção entre os conceitos de privatização e individualização. Não obstante autores, como Willaime, na obra *Europe et Religions* (2004), afirmem que as teses têm um significado próximo; outros, como Hellemans (1998, p. 74), apontam diferenças quanto aos seus efeitos. Tendemos a concordar com a segunda posição. A tese da privatização afirma que a religião nas sociedades modernas não se situa nas instituições públicas, mas na esfera privada da família e do indivíduo, sugerindo, contrariamente à tese da individualização, que as religiões organizadas renunciam ou perdem todas as suas funções públicas ou políticas, tornado-se irrelevantes na esfera pública.

Ora, segundo o estado da arte, isso não parece ser o que vem sucedendo no mundo moderno. Daniel Bell, no estudo “The return of the sacred?” (1977), admite que com a modernização houve uma diminuição da autoridade institucional das igrejas sobre as esferas da vida pública e um recuo para o mundo privado onde as religiões têm apenas autoridade sobre os seus fiéis. Todavia, isto não significa, necessariamente, um declínio na extensão, relevância e influência social das crenças individuais. Um dos autores que trabalha mais assertivamente esta ideia é Casanova (1994, p. 5-6). Através do seu conceito de *desprivatização da religião*, o autor argumenta que as tradições religiosas se recusam a aceitar o papel marginal e privatizado que as teorias da secularização e modernização lhes haviam reservado. Ao resistirem aos processos de secularização e modernização, as religiões continuam a operar na esfera pública e a ter impacto político nas sociedades modernas (BECK e BECK-GERNSHEIM, 2002, p. 26). Sintomática é a proliferação do sagrado, afirmada por Jacques Ellul em *The New Demons* (1975), e o seu crescimento e explosão (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 64-65), mesmo em condições de intensa modernização. A religião, longe de perecer, tem nas sociedades modernas um lugar importante (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 302).

Estes argumentos não devem ser lidos como sinónimos de dessecularização, regresso da religião ou ressacralização. Pelo contrário, devem ser entendidos como uma transformação da religião a um modo compatível com a forma atual da modernidade, levando sobretudo em consideração a crescente importância das subjetividades. Por este motivo, segundo Hellemans (1998, p. 74), faz mais sentido falar de tese da individualização, porquanto aponta mais rigorosamente para a nova localização da religião na sociedade moderna: o indivíduo. Além disso, a individualização, contrariamente à privatização, não tem de estar associada à secularização; isto é, pode, mas não tem de, terminar em secularização. Assim sendo, em vez de ser uma dimensão da secularização, a individualização assume-se como uma alternativa teórica (PICKEL e SAMMET, 2012, p. 9-10) – uma forma distinta de conceptualizar o papel da religião na sociedade moderna.

Similarmente às teorias da secularização, a teoria da individualização argumenta que a diferenciação funcional, racionalização e pluralização cultural são o ponto de partida para mudanças macrosociológicas. Não obstante reconheça o impacto da modernização na religião, a teoria da individualização distingue entre os seus efeitos na religiosidade orientada para as igrejas e comunidades religiosas (institucionalizada) e a religiosidade privada (individual). Enquanto as teorias da secularização defendem um declínio em ambas, a individualização espera que isso suceda apenas nas suas formas institucionais, negando um enfraquecimento da religiosidade individual, mas confirmando uma mudança nas suas formas e expressões.

Isto sucede, porque a teoria da individualização utiliza um conceito de religião diferente. Para os teóricos da individualização, a noção de religião usada pela secularização é muito restrita, pois centra-se em questões relacionadas com a sociologia das igrejas, assim como em concepções substanciais de religião que não se coadunam mais com sociedades modernas funcional e socialmente diferenciadas. Em particular, foca-se num conceito cristão de religião que limita as análises a fenómenos religiosos convencionais, perdendo a perspetiva de novas formas de religião. Por seu turno, a teoria da individualização, similarmente ao modelo do mercado religioso, concebe a religiosidade individual como uma constante antropológica que é inerente à natureza humana (LUCKMANN, 1967, p. 69; LUCKMANN, 1991, p. 75). Assim, todos os fenómenos religiosos ou espirituais de significado superior podem

ser incorporados na esfera da religião⁵. A abrangência deste conceito permite⁶, então, aos seus teóricos defender que, mesmo quando os conteúdos religiosos desaparecem, a tensão primária entre a finitude da vida humana e a infinidade das suas possibilidades permaneçam e promovam um dinamismo inexorável de procura de conteúdos religiosos (POLLACK, 2011, p. 14).

Feitas as distinções entre a individualização e os seus conceitos contíguos, julgamos estar em condições de penetrar na teoria da individualização propriamente dita, explorando, em detalhe, algumas das suas mais proeminentes sub-teorias.

3.1.As teorias individualização

O estado da arte (HOWARD, 2007, p. 2; PICKEL e SAMMET, 2012, p. 9-11) parece unânime na afirmação de que a teoria da individualização da religião surge da combinação da tese da privatização de Luckmann (1967) e da tese da individualização de Beck (1992). Esta evolução na teoria sociológica deu-se, porque, contrariamente aos pressupostos luckmianos, a religião não se está a tornar invisível, mas apenas ajustável à forma moderna de socialização do indivíduo (IDEM, p. 121-252).

Grosso modo a teoria da individualização diz que a modernização, no geral, e a diferenciação social, em particular, dissolveram o elevado grau de homogeneidade religiosa, mas não só, e as estruturas tradicionais das sociedades prémodernas. Por consequência, os indivíduos emanciparam-se da custódia das grandes instituições religiosas e, com isto, tornaram-se livres para decidir com base nas suas próprias cosmovisões e orientações espirituais. Dotados duma maior responsabilidade biográfica, eles passam a adotar um estilo de religião mais heterodoxo, sincrético e individual. Ou seja, enquanto nas sociedades prémodernas a religião se encontrava institucionalizada nas igrejas; atualmente, estas instituições e as suas prescrições normativas e compulsórias não determinam com a mesma força a espiritualidade dos indivíduos.

Apesar da sua aparente consistência e coerência internas, o debate sobre a individualização é complexo e difícil de sumarizar (HOWARD, 2007, p. 2-3). Tal como sucede com a teoria da secularização, a teoria da individualização tem várias correntes endógenas. Acreditamos ser, portanto, mais útil analiticamente e correto cientificamente falar de teoria(s) da individualização no plural. Com efeito, a sua diversidade interna leva-nos a escolher algumas das suas sub-teorias principais, nomeadamente: a religião invisível, a religião vicária, a espiritualidade reflexiva e a perda de memória coletiva. Nesta parte do trabalho, desejamos analisá-las separadamente, sistematizá-las e compará-las à luz das suas diferenças internas.

a. Privatização da religião (ainda) e religião invisível

Alguns autores (CASANOVA, 1994, p. 35; HELLEMANS, 1998, p. 74) afirmam que Luckmann e Luhmann são os sociólogos que apresentam formulações da teoria da individualização com mais semelhanças com a ideia de

⁵ A religião e religiosidade podem ser encontradas em contextos previamente insuspeitos, tais como: a psicanálise, nas culturas do corpo e do lazer, em comunidades de culto, no turismo ou no desporto.

privatização. Em particular, com as suas três premissas essenciais: individualização da religião e a sua irrelevância na esfera pública; a fusão sincrética e individual de elementos religiosos tradicionais ou novos; e o declínio da religião institucional organizada (tradicional). Apesar de os autores nunca afirmarem explicitamente a segunda metade da primeira premissa, a proximidade da teoria da individualização com as noções de privatização e invisibilidade do *religioso* obriga-nos a uma análise mais cuidada deste tópico.

Ao falarmos de privatização, Luckmann é um autor incontornável. A sua teoria baseia-se na diferenciação institucional e de funções sociais. Ela está essencialmente preocupada com o estudo da influência da especialização e fragmentação das várias esferas institucionais nas consciências individuais. Seguindo a linha de Wilson (1969, 1976), o autor afirma que estes fenómenos tornaram a religião numa realidade crescentemente subjetiva e privada (LUCKMANN, 1967, p. 85-86). Por conta da segmentação institucional, as organizações religiosas passam por um processo de diferenciação e especialização que tem repercussões profundas dentro da consciência humana, transmitindo mormente um maior sentido de subjetividade, autonomia, liberdade e comunalidade. Com a compartimentação do mundo e a dissolução da comunidade e duma hierarquia de significado transcendental o indivíduo ganha autonomia para guiar as suas escolhas, em matéria de significações derradeiras, com base na sua “biografia social” (IDEM, p. 99). A redução dos constrangimentos tradicionais e a maior liberdade de escolha desenvolvem no indivíduo uma postura de consumidor. Ele passa a encarar os bens sociais e culturais (religiosos e/ou seculares), disponíveis nas sociedades modernas, como um comprador que pode adquirir uma vasta gama de representações religiosas (IDEM, p. 104). Através delas ele (re)constrói (sozinho ou em conjunto com outros) um sistema estritamente individual de significações últimas (IDEM, p. 98-99). É uma espécie de bricolagem religiosa, melhor dizendo um modo de religiosidade autoconstruída a partir de vários fragmentos que, na tentativa de construção de um todo de significações derradeiras subjetivas, podem, mas não têm, estar ligados aos tradicionais universos simbólicos (IDEM, p. 109).

Luhmann, Parsons e Bellah aprofundam a tese funcionalista de Luckmann. Em traços gerais, ambos concordam que a privatização da crença é uma resposta da religião à crescente complexidade e diversidade da sociedade industrial moderna. Todavia, em Luhmann, isto sucede por conta de quatro fatores: diferenciação funcional, segmentação, estratificação e mobilidade social e geográfica; enquanto para Parsons e Bellah, isto ocorre por causa da própria evolução e complexificação da esfera religiosa⁷. Não obstante partam de premissas diferentes, eles chegam à mesma conclusão de Luckmann: a privatização das decisões dos indivíduos em matéria de significações últimas de vida. Seguindo o argumento de Luhmann, as instituições religiosas perdem a sua força social em favor de subsistemas arreligiosos. A sua competição, a sua relativa autonomia e a sua incapacidade ou falta de vontade para integrar as diferentes cosmovisões religiosas numa única dimensão normativa prescritiva conduziram a uma consciência *autopoietica* que estimula a individualização das escolhas religiosas (LUHMANN, 1995, p. 220-221). Também em Parsons e Bellah a redução da influência das instituições religiosas sobre os indivíduos e transformação da religião num assunto privado, construída a partir de escolhas individuais livres,

⁶ Pollack, na obra *Säkularisierung - ein moderner Mythos?* (2003), e Stolz (2010, p. 255-256) criticam a excessiva abrangência desta definição funcional de religião, porque prejudica a análise da variação da relevância social da religião.

⁷ Bellah (1964, p. 361-374), em particular, descreve esta evolução em cinco etapas: religião primitiva, arcaica, histórica, pré-moderna e, enfim, moderna.

geram uma conjuntura na qual eles desenvolvem uma autoconsciência que os conduz à individualização e privatização religiosas (PARSONS, 1973; BELLAH, 1985).

Em Luckmann (1990, p. 127-138), tudo isto pode ser resumido na expressão *transcendência em encolhimento*. Ou seja, as novas formas sociais de religião partem das, anteriormente predominantes, grandes transcendências (experiências não-quotidianas de alteridade que se encontram essencialmente ausentes das vidas dos indivíduos); transformam-se em transcendências intermédias (experiências de outros seres humanos que são simultaneamente perceptíveis e não-perceptíveis); e culminam em transcendências pequenas (baseadas nos limites temporais e espaciais das experiências quotidianas) (LUCKMANN, 1991, p. 176-179).

Subjaz à teoria destes autores a ideia de que forma social da religião pode perder influência; porém, a religiosidade individual modifica meramente a sua forma. Esta não tem, necessariamente, de se manifestar de forma pública. Pelo contrário, pode resultar numa *religião invisível* (LUCKMANN, 1967), uma nova forma de religiosidade que pode tomar contornos completamente diferentes daqueles tradicionalmente associados às instituições religiosas. A religião torna-se numa matéria *subjetiva do coração*, focada na autenticidade das experiências individuais (BELLAH, 1985, p. 250); ou seja, numa *religião invisível do coração* caracterizada por um tipo de religiosidade *nova era* – invisível, privatizada e pós-convencional.

b. *Do crer sem pertencer à religião vicária*

Davie (1994), ao tentar responder às pistas levantadas por Luckmann e demais autores sobre a forma da religião nas sociedades modernas, constata um profundo desencontro entre as taxas de crença individual e os índices de prática religiosa institucional. Constatado o paradoxo, a autora cunha a expressão *crer sem pertencer* (*believing without belonging*) para descrever esta nova forma de religiosidade não institucionalizada.

Esta tornou-se numa das fórmulas mais citadas e influentes em sociologia das religiões, sendo, para vários autores, a melhor imagem para representar a orientação religiosa nas sociedades modernas, especialmente as europeias ocidentais cristãs (PICKEL e SAMMET, 2012, p. 10; DAVIE, 2013, p. 140-143).

Todavia, este conceito afigurava-se mais descritivo do explicativo, apoiando-se muito sobre estatísticas de um fenómeno que parecia ser muito mais complexo do que isso. Por este motivo, Davie adotou uma postura analítica mais qualitativa e subtil para expor a ambiguidade europeia: as igrejas históricas não desempenham mais um papel preponderante na vida quotidiana dos indivíduos; porém, isto não significa que elas deixem de desempenhar, de forma vicária, papéis morais, espirituais e sociais a favor da sociedade, mantendo-se assim relevantes socialmente (DAVIE, 2007, p. 137-138).

A autora utiliza o conceito de *religião vicária* (DAVIE, 2006, p. 24-27; 2007, p. 126-128, 137-138, 140-143; 2013, p. 128-129, 143-145) para explicar este aparente paradoxo. Através desta ideia, Davie pretende descrever uma atitude na qual a religião é desenvolvida por uma minoria ativa, mas em representação duma maioria. Ou seja, a religião vicária evidencia a vontade das pessoas (que não praticam a religião tradicional-institucional diariamente) para delegar a esfera religiosa aos ministros profissionais das igrejas, entre outros, de modo a que eles desempenhem vicariamente funções religiosas em nome da população como um todo. Podemos distinguir quatro

tipos de religião vicária na formulação davidiana: i) igrejas e líderes religiosos desenvolvem rituais em nome de outros; ii) líderes e praticantes religiosos creem em nome de outros; iii) líderes e praticantes religiosos encarnam códigos morais em nome de outros; e iv) igrejas como espaços de debate vicário sobre temas sociais controversos.

A religião vicária é, portanto, desenvolvida por outros em ocasiões raras, mas especiais (por exemplo, batizados, casamentos e, sobretudo, funerais ou em grandes momentos de celebração ou comoção coletiva). As igrejas e os seus ministros de culto mantêm-se relevantes socialmente, porquanto as pessoas requisitam as suas funções de mediadores do sagrado. A religião torna-se num bem público, disponível a todos, que deve ser mantido e apoiado pelos Estados para oferecerem religião vicária quando for requisitada (DAVIE, 2007, p. 219; DAVIE, 2013, p. 225).

Davie (2006, p. 27-29) conclui que há uma profunda mudança na natureza e na compreensão da religião nas sociedades europeias modernas. Passou-se de uma cultura de obrigação ou dever religioso para outra de consumo e escolha individual, tal como Luckmann denunciara. Aquilo que era simplesmente imposto, transmitido ou herdado torna-se numa questão de preferência pessoal.

A atomização da crença reflete, em Davie (2013, p. 61), a deficiência do atual processo de transmissão e uma rutura na *corrente de memória religiosa*, na expressão de Hervieu-Léger (2000). Davie (2002, p. 18), inspirada nos teóricos da privatização, argumenta que as igrejas tornaram-se incapazes de oferecer um dossel sagrado. Deixaram de ser capazes de garantir uma memória coletiva religiosa que reja as dinâmicas comunitárias. Por consequência, não se pode mais supor que a religião é passada entre os membros da comunidade através de uma série de correntes relacionais.

A igreja passa a ser entendida *de facto*, senão sempre *de jure*, como uma instituição de adesão voluntária, isto é, que se situa na esfera das escolhas individuais (IDEM). Esta questão é relevante, porque, por um lado, reduz os níveis de autoridade, influência e fidelização religiosa nos indivíduos e aumenta as tendências do crer sem pertencer e da religião vicária. Por outro lado, ela banaliza as organizações religiosas e os seus serviços de mediação com o sagrado. Estes passam a ser utilizados mediante as vontades pragmáticas, utilitárias e não necessariamente religiosas dos indivíduos.

c. *Ruptura na corrente de memória coletiva*

Esta sub-teoria é mais uma tentativa de identificação e refinamento dos instrumentos conceptuais necessários para a compreensão da religião no mundo moderno. A tese da cisão da corrente de memória coletiva é muito devedora dos escritos de Danièle Hervieu-Léger. Como qualquer teórico da individualização, a autora interessa-se mais pela recomposição do que pela decomposição dos fenómenos religiosos. Hervieu-Léger estuda os possíveis eixos de reconstrução e de re-identificação numa linha de crença religiosa compatível com as sociedades modernas, usando, para tal, uma abordagem diferente à dicotomia religião-modernidade levantado pelas teorias da secularização (HERVIEU-LÉGER, 1999).

Tal como sucede nas outras teorias da individualização analisadas, na concepção de Hervieu-Léger, as sociedades modernas destroem um certo tipo de vida religiosa (DAVIE, 2013, p. 60). Por conta dos efeitos da

diferenciação, as sociedades ganham autonomia para se afastar da dominação dos sistemas religiosos que as controlavam anteriormente, através de interpretações globais da vida humana. As sociedades passam a ser dominadas pelo imperativo da mudança. As vidas dos indivíduos tornam-se estruturalmente incertas, sendo permanentemente desafiadas pelos avanços da ciência e tecnologia. São sociedades desencantadas pela racionalização, mas onde um novo tipo de crença – tipicamente expansivo e proteu; ou seja, fragmentado, fluido e móvel – prolifera (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 25-26; 2000, p. 163). Por oposição ao que sucedia no passado, as identidades religiosas dos indivíduos modernos não são mais herdadas dos seus genitores. Antes, são construídas individualmente, por meio duma bricolagem de sentidos luckmiana, na qual o indivíduo isolado cria a sua própria religiosidade, baseando-se nas suas experiências e nos recursos simbólicos das tradições religiosas (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 25-26; 1999, p. 42-43). A individualidade religiosa moderna produz, para Hervieu-Léger (1999, p. 90-98, 121-131), duas figuras reveladoras do espírito da nossa época: o peregrino e o convertido. Não obstante as suas diferenças, ambos remetem para a ideia dum cenário religioso em movimento e onde a adesão à(s) nova(s) religião(ões) se baseia no voluntarismo associativo. É um novo tipo de religião nova era (*new age*). Uma crença religiosa totalmente centrada nos indivíduos e na sua realização pessoal e caracterizada pela primazia conferida à experiência pessoal que os guia de acordo com as suas próprias cosmovisões (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 164).

Em Hervieu-Léger (1999, p. 157; 2001, p. 162), a individualização religiosa está no âmago da religiosidade contemporânea. A individualização significa a independência de cada um e a dissolução das comunidades tradicionais (HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 40). A tradição, a pedra angular da religião, é posta em causa e, com isto, a natureza da transmissão regular de valores e de instituições entre gerações modifica-se (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 61-62).

A preocupação da autora com a transmissão da herança religiosa tem a ver com a própria forma como concebe a religião. Para si o conceito deve ser entendido como memória (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 66-67) ou como uma corrente de memória (*chain of memory*) (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 121-129). Por isso, é possível analisar o processo de desregulação religiosa nas sociedades modernas, através do fenómeno de destruturação da memória coletiva (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 27).

De acordo com Davie (2002, p. 18), em Hervieu-Léger, as sociedades são menos religiosas do que as tradicionais, porque são mais incapazes de manter uma memória coletiva que fundamente a sua existência religiosa. Para Hervieu-Léger (1998, p. 24-25), a religião tradicional tem, no presente, mais dificuldades em florescer por causa da complexidade do mundo moderno (o imperativo da mudança e do presente; a fragmentação de instituições de memória, como a escola, família ou igrejas; ou o imediatismo da comunicação promovido pelos *media*). Surgem fenómenos de desmembramento e atomização da memória coletiva que culminam numa amnésia social. As sociedades tornam-se menos capazes, do que no passado, de produzir uma memória coletiva que lhes faça sentido no presente e que lhes possa servir de orientação futura (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 25; 1999, p. 62-63).

No entanto, seguindo o argumento, não existe sociedade humana sem um mínimo de memória que permita a produção de um sentido de existência coletiva (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 26). Precisamente para evitarem situações de vazio simbólico, criadas pela perda de unidade e profundidade da memória coletiva, os indivíduos juntam-se em pequenos, múltiplos e fragmentados grupos de memória religiosa (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 27-29). Algo semelhante àquilo que Luckmann (1990) definira como comunidades de transcendências pequenas que,

apesar da sua dimensão, continuam a poder aproveitar o capital de memória existente em si e nas sociedades modernas e construir gradual e coletivamente uma estrutura simbólica das relações sociais (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 53-54; 2000, p. 173).

Para Hervieu-Léger (1998, p. 27; 1999, p. 180-186) isto apresenta um paradoxo: no contexto de uma sociedade secularizada e com dinâmicas sociais e culturais rápidas, surgem grupos religiosos pequenos, de adesão voluntária, forjados pelos interesses dos próprios indivíduos. Ou seja, assistimos a processos de dissolução da autoridade das tradições religiosas institucionalizadas e de atomização dos indivíduos que promovem, paradoxalmente, uma forma de religião pós-tradicional – mutável e sujeita a revisão e altamente subjetivizada e emocional –, caracterizada pela formação de comunidades emocionais voluntárias ligadas através de uma memória religiosa dispersa.

Esta tendência revela uma reversão no processo de construção de identidades religiosas (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 27). Por um lado, em sociedades tradicionais, o universo simbólico-religioso e a memória coletiva geral eram oferecidos e eram visíveis nas suas estruturas, linguagem ou práticas quotidianas. Por outro lado, no caso de sociedades diferenciadas, onde a memória perdeu a maioria do seu papel organizativo, a memória coletiva tornou-se objeto de uma constante reavaliação (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 89). Por oposição ao desaparecimento duma memória religiosa vivida nas ações do quotidiano, encontramos o desenvolvimento duma religiosidade festiva que se manifesta por meio do extraordinário e do excepcional. Surge uma nova temporalidade religiosa, de momentos de pico que tende substituir a temporalidade cíclica da vida litúrgica, e uma nova geografia religiosa, situada em grandes lugares sagrados (por exemplo, santuários). A religião abandona a memória viva de uma comunidade local e passa a ser encontrada nestes novos tempos e locais de memória, caracterizados por “celebrações efêmeras e rituais esporádicos de sociedades sem rituais” (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 29).

4. Conclusão

Nesta etapa derradeira do nosso trabalho, não pretendemos redissertar nem reexaminar os argumentos das teorias em análise. A nossa intenção é outra. De modo a aumentar os ganhos epistemológicos, consideramos ser mais útil sistematizar as suas principais diferenças.

Com efeito, o exame das duas teorias ajudou-nos a compreender melhor alguns dos seus pressupostos fundamentais. De um lado, as teorias da secularização, seguindo a narrativa histórica da *Idade de Ouro* da religiosidade medieval cristã, dizem que existe um contraste fundamental entre religião e modernização que conduz, inevitavelmente, a um declínio na relevância social da primeira. Ela perde a sua centralidade social no que respeita a interpretação do mundo. As teorias da individualização, por seu turno, também reconhecem o impacto da modernização na religião. Todavia, analisando correntes religiosas ou espirituais mais atuais (como as do tipo *nova era*), distinguem entre os seus efeitos nas dimensões macrosociológica (institucional) e microsociológica (individual), argumentando que o decréscimo da relevância da religião se dá apenas na primeira. A segunda dimensão mantém uma relevância constante, podendo até ter desenvolvimentos positivos, face aos avanços dos fenómenos da modernização; porém, os seus teóricos esperam que as suas formas e expressões estejam em permanente adaptação e transformação, variando consoante os diferentes contextos sociais e anseios individuais.

Esta diferença entre ambas as teorias deve-se, entre outros aspetos, à arquitetura científica do seu conceito de religião. Enquanto nas teorias da secularização a religião é entendida como uma variável dependente, ou seja, como algo que os processos sociais modernos podem afetar de maneira adversa e cuja relevância social e pessoal varia, tendencialmente de forma negativa, ao longo do tempo e do espaço; nas da individualização ela passa a ser encarada como uma variável independente – uma força cultural e social moldável, mas inabalável, capaz de se organizar a si mesma, quer em pequenos grupos de memória religiosa ou, exclusivamente, na subjetividade de cada indivíduo.

Não obstante reconheçamos que ainda existe muito por fazer, relativamente ao estudo de um conceito essencialmente contestado como o de secularização; consideramos que a aplicação do método comparativo e a sistematização analítica beneficiam os cientistas sociais que se debruçam sobre assuntos religiosos. O confronto sistemático das teorias da secularização e da individualização não só nos ajudou a explorar padrões de similaridade e diferença; mas, sobretudo, a explicar, tão ostensivamente quanto possível, como é possível que dois modelos teóricos, com objetos de estudo análogos, possam ter conduzido à inferência de resultados tão diferentes quanto à (in)variação ou à (falta de) vitalidade religiosa nas sociedades hodiernas.

Referências bibliográficas:

- BECK, Ulrich. *Risk society: towards a new modernity*. 1.^a Ed. Londres: SAGE Publications, 1992.
- BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIMM, Elizabeth. *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*. Volume 13. Londres: Sage Publications, 2002.
- BELLAH, Robert. Religious Evolution. *American Sociological Review*, vol. 29, n.º 3, 1964, p. 358-374.
- BELLAH, Robert et al. *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Los Angeles: University of California Press, 1985.
- BERGER, Peter. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. Nova Iorque: Anchor Books, 1990 [1967].
- BREMMER, Jan. Secularization: Notes toward a genealogy. In: VRIES, H. (ed.), *Religion: beyond a concept*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- DAVIE, Grace. *Religion in Britain 1945: believing without belonging*. 1.^a Ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.
- DAVIE, Grace. *Europe the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. Londres: Darton, Longman & Todd, 2002.
- DAVIE, Grace. Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review*, vol. 8, n.º 1-2, 2006, p. 23-34.
- DAVIE, Grace. *The sociology of religion*. Londres: Sage Publications, 2007.
- DAVIE, Grace. *The Sociology of religion: a critical agenda*. 2.^a Ed. Londres: SAGE Publications, 2013.
- GORSKI, Philip. Historicizing the secularization debate: church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700. *American Sociological Review*, vol. 65, n.º 1, 2000, p. 138-167.
- GORSKI, Philip. Historicizing the secularization debate: An agenda for research. In: DILLON, M. (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HADDEN, Jeffrey. Towards desacralizing secularization theory. *Social Forces*, vol. 65, n.º 3, 1987, p. 587-611.



- HELLEMANS, Staf. Secularization in a religiogeneous modernity. In: LAERMAN R. et al. (eds.), *Secularization and social integration: papers in honor of Karel Dobbelaere*. Col. Sociology Today, vol. 4. Lovaina: Leuven University Press, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularization and religious modernity in Western Europe. In: SHUPE, Anson D.; MISZTAL, Bronislaw (eds.), *Religion, Mobilization, and Social Action*. Westport: Greenwood Publishing Group, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Religion as a chain of memory*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity. In: FENN, R. K. (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Trad. Michael Davis, 2001.
- HOWARD, Cosmo. Introducing individualization. In: HOWARD, C. (ed.), *Contested individualization: debates about contemporary personhood*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.
- LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. Nova Iorque: Macmillan, 1967.
- LUCKMANN, Thomas. Shrinking transcendence, expanding religion? *Sociological Analysis*, vol. 50, n.º 2, 1990, p. 127-138.
- LUCKMANN, Thomas. The old and the new in religion. In: BOURDIEU, P.; COLEMAN, J. S. (eds.), *Social theory for a changing society*. Nova Iorque: Westview Press, 1991.
- LUHMANN, Niklas. *Social systems*. Trad. J. Bednarz Jr. e D. Baecker. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- MARTIN, David. *A general theory of secularization*. Oxford: Blackwell, 1978.
- PARSONS, Talcott. *Les systèmes des sociétés modernes*. Paris: Dunod, 1973.
- PARSONS, Talcott. *The evolution of societies*. Nova Jérícia: Prentice-Hall, 1977.
- PICKEL, Gert. Secularization, Individualization or Market Approach? Results from the “Church and Religion in an Enlarged Europe” Project. In: WILDMANN, J. (ed.), *Religions and churches in a common Europe*, Bremen: Europaeischer Hochschulverlag & Co., 2012.
- PICKEL, Gert; SAMMET, Kornelia. Introduction: transformations of religiosity in Central and Eastern Europe. Twenty years after the breakdown of communism. In: PICKEL, G.; SAMMET, K. (eds.), *Transformations of religiosity: religion and religiosity in Eastern Europe 1989-2010*. Wiesbaden: Springer-Verlag, 2012.
- POLLACK, Detlef. Introduction: religious change in modern societies – perspectives offered by the sociology of religion. In: POLLACK, D.; OLSON, Daniel (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*. Londres: Routledge, 2011.
- STARK, Rodney. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, vol. 60, nº 3, 1999, p. 249-273.
- TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Genebra: Librairie Droz, 1992.
- WILSON, Bryan. *Religion in secular society: a sociological comment*. Harmondsworth: Penguin Books, 1969.
- WILSON, Bryan. *Contemporary transformation of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- WILSON, Bryan. *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.



ATEÍSMO, LAICIDADE E SECULARIDADE

Francisco Fianco¹
Camila Guidolin²

Resumo: O presente texto tem como tema os conceitos coetâneos de secularização e laicidade a partir de uma perspectiva do pensamento ateu vinculada a uma crítica dos aspectos históricos da intersecção entre religiosidade e sociedade na tentativa de que tais considerações possam levar a um fortalecimento da laicidade social e a consequente tolerância que lhe seria sucedânea. Para tanto, nos valeremos de obras como História do Ateísmo, de George Minois, Tratado de Ateologia, de Michel Onfray, e de diversos autores como Koselleck e Lipovetsky para circunscrever os conceitos de secularidade e laicidade, razão pela qual nosso texto se dividirá em três partes principais: a primeira sobre o conceito de ateísmo, a segunda sobre as críticas à religião institucionalizada e ao pensamento metafísico que a sustenta e a terceira sobre tolerância e laicidade/secularidade no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Ateísmo, Laicidade; Secularidade; Tolerância.

Atheism, Laicity and Secularity

Abstract: The present text has as its theme the contemporaneous concepts of secularization and laicity from a perspective of atheistic thought linked to a critique of the historical aspects of the intersection between religiosity and society in the attempt that such considerations may lead to a strengthening of social secularity and the consequent tolerance that would succeed him. To do so, we will use works such as George Minois's History of Atheism, Michel Onfray's Atheology Treaty, and various authors such as Koselleck and Lipovetsky to circumscribe the concepts of secularity and laicity, which is why our text will be divided into three main parts: the first on the concept of atheism, the second on the criticisms of the institutionalized religion and the metaphysical thinking that sustains it, and the third on tolerance and secularity in the contemporary world.

Keywords: Atheism, Laicity; Secularity; Tolerance.

¹ Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia (2002) e mestrado em Filosofia (2004) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Estética e Filosofia da Arte, tendo desenvolvido dissertação de mestrado sobre Walter Benjamin (2004) sob orientação da Profa. Dra. Márcia Tiburi pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos-RS e tese de doutorado sobre Nietzsche e a Escola de Frankfurt (2008) sob orientação do Prof. Dr. Rodrigo Duarte pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente é Professor do Programa de Pós-Graduação em Letras, do Curso de Filosofia e da Área de Ética e Conhecimento da Universidade de Passo Fundo, RS.

² Possui graduação em História (2011) - Licenciatura Plena - e mestrado em História (2015) - área de concentração História Regional - pela Universidade de Passo Fundo. Atualmente desenvolve o seu doutoramento em História no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Dedicar-se a pesquisas sobre imaginário e representações no mundo islâmico, com ênfase nas revoluções iranianas do século XX, nacionalismo iraniano, questões de gênero e homoafetividade no Oriente Médio. Recentemente vem desenvolvendo pesquisa sobre a arte e o pensamento oriental com ênfase na análise das narrativas sequências e produções cinematográficas contemporâneas, além da relação entre as religiosidades e o mundo contemporâneo.

Introdução

A proposta do presente escrito é elaborar uma reflexão crítica sobre a religiosidade na tentativa de entender as maneiras através das quais esta dimensão humana se dobra sobre aspectos políticos, econômicos e sociais, evidenciando seus aspectos negativos para a coletividade humana e, propondo através do ateísmo enquanto arsenal crítico, a possibilidade do pensamento laico e da sociedade secular como uma alternativa menos repressiva, violenta e perigosa.

Não é nossa intenção aqui a crítica da religiosidade em seu aspecto e desenvolvimento particular e individual, que poderíamos entender como a esfera subjetiva da espiritualidade, senão os diversos momentos em que religião e sociedade, malgradadamente, se sobrepõem. Dito de outra forma, não se vai criticar a religião como fenômeno subjetivo, e sim suas consequências nefastas para a humanidade, às quais abundam enquanto exemplo histórico.

Em parte alguma eu desprezei aqueles que creem [...] Em parte alguma. Mas por toda parte eu constatei o quanto os homens inventam fábulas para evitar de olhar a realidade diretamente nos olhos. A criação de além-mundos nem seria assim tão grave se não se tivesse que pagar por ela um preço tão alto: o esquecimento do real, donde a culpável negligência do único mundo que é. Quando a crença se enfurece contra a imanência, contra si mesma, o ateísmo reconcilia com a terra, que é o outro nome da vida. (ONFRAY, 2005, p. 23, trad. nossa)

Assim sendo, nosso escrito se dividirá em três partes. A primeira será uma tentativa de definição do que vem a ser ateísmo para, em seguida, usar os argumentos deste modelo de pensamento para identificar os aspectos negativos da religiosidade enquanto violência, repressão e intolerância. Por fim, definiremos os conceitos de laicidade e secularidade e suas possibilidades de construção de uma sociedade mais harmônica e tolerante.

1. Ateísmo

Durante muitos séculos, ateísmo era uma condenação para uma vasta multiplicidade de posicionamentos diferentes, sendo que a maioria dos pensadores acusados de ateísmo não afirmaram literalmente, em momento algum, a inexistência da divindade, senão que, apenas, defendiam uma forma de interpretação da divindade que não era a adequada, a socialmente aceita pela ortodoxia vigente em suas diversas configurações, demonstrando o quanto o discurso religioso tem menos de elevação espiritual e mais de fundamentação das estruturas políticas e sociais. “Tal como as religiões, o ateísmo é plural: ele evoluiu, assumiu formas diferentes, sucessivas e simultâneas, e por vezes antagônicas.” (MINOIS, 204, p. 4) Isso, de certa forma, explica a dificuldade de se pensar as questões político-sociais do ponto de vista do ateísmo, evidenciando as causas de uma relativa lacuna de estudos sobre o ateísmo.

Há, portanto, um relativo vazio historiográfico. Essa lacuna merece ser preenchida, pois o ateísmo tem a sua história própria, que não é um simples negativo da história das crenças religiosas. Se há poucas histórias sobre o assunto, é precisamente em razão da conotação negativa que se atribui à descrença. Todos os termos utilizados para designá-la são formas com um prefixo privativo ou negativo: a-teísmo, des-crença, a-gnosticismo, in-diferença. [...] O termo “ateu” conserva uma vaga conotação pejorativa, e sempre causa certo medo: [...]. (MINOIS, 2014, p. 2)

Ainda do ponto de vista etimológico, Onfray (2014, p. 44) chama a atenção para o alfa privativo que compõe o termo ateu, demonstrando que ele é uma criação do pensamento teísta, ou seja, interpretado como uma anomalia em oposição à normalidade, o que justifica, por sua negatividade, a sua eliminação tanto lógico-conceitual quanto fática, com perseguições, caçadas humanas, autos-de-fé, fogueiras de livros e de pessoas. Esta positividade tautológica da crença cria falácias como a da centralidade da dimensão religiosa para a existência cultural, como se uma suposta universalidade da ideia de divindade fosse argumento suficiente para se afirmar a sua inexorabilidade.

A atitude com relação ao sagrado, sua aceitação ou rejeição integral, é apenas um dos elementos do conjunto cultural, cujo equilíbrio geral favorece ora tal tipo de crença, ora tal tipo de ateísmo. Uma das debilidades da historiografia das religiões, que no mais das vezes é obra de crentes, é privilegiar em excesso a dimensão religiosa do homem, quando esta não passa de um elemento entre muitos outros. (MINOIS, 2014, p. 28)

Não nos parece ser o caso, não nos parece argumento suficiente, uma vez que, talvez resida justamente no pensamento sem deus a possibilidade de uma positividade criativa de valores a partir do humano, e não da negatividade que no fundo está presente na religião, a saber a da negação do real em prol do imaginário.

A atitude descrente é um componente fundamental, original, necessário e, portanto, inevitável em qualquer sociedade. Por isso tem obrigatoriamente um conteúdo positivo, e não se reduz unicamente à não crença. É uma afirmação: a afirmação da solidão do homem no universo, geradora de orgulho e angústia; sozinho diante de seu enigma, o homem ateu nega a existência de um ser sobrenatural que intervenha em sua vida, mas seu comportamento não se apoia em tal negação; ele assume, seja como um dado fundamental (ateísmo teórico), seja inconscientemente (ateísmo prático). (MINOIS, 2014, p. 3)

Na história humana, a religião sempre foi a inimiga do conhecimento, pois este, explicado na mitologia judaico-cristã como um presente da serpente do paraíso, sempre foi mundano, terreno, imanente, sempre teve a intenção de expansão da vida, de potência, que é tudo o que um modelo de pensamento religioso, que se alimenta parasitariamente da fraqueza psicológica humana, tenta evitar. Em tal contexto: “O ateísmo não é uma terapia, mas uma saúde mental redescoberta.” (ONFRAY, 2005, p. 30, trad. nossa) Esta saúde mental é a constatação e a aceitação da tragicidade da existência, da ausência de instâncias ultra-mundanas de justificação psicológica,

ontológica ou moral. É, neste vazio, a possibilidade humana de criação de um mundo cultural sua própria imagem e semelhança.

Essa solidão, que faz a miséria e a grandeza do homem ateu, encontra-se na origem de condutas diversas: ela engendra uma moral e uma ética fundadas sobre o único valor discernível no universo: o homem. (MINOIS, 204, p. 4)

Como defesa de seus interesses, a religião ensina e cria o ser humano como falho, culpado, desprezível, incompleto, e o convence que apenas através da sua fusão com a divindade, através da compra inflacionada de seu produto invisível ele poderá se sentir completo e feliz. O ateísmo como modelo crítico de pensamento, quer justamente o contrário.

2. Críticas à Religião enquanto violência e intolerância

Um dos aspectos mais problemáticos da religião, principalmente de sua relação com as sociedades e os estados, é o mecanismo de intolerância ou os diversos processos de perseguição religiosa verificados ao longo dos séculos.

A teocracia encontra o seu remédio na democracia: no poder do povo, na soberania imanente dos cidadãos contra o pretense magistério de Deus, de fato contra os que o afirmam... Em nome de Deus, a história testemunha, os três monoteísmos fizeram fluir ao longo dos séculos rios de sangue! As guerras, as expedições punitivas, os massacres, os assassinatos, os colonialismos, os etnocídios, os genocídios, as Cruzadas, a Inquisição, atualmente o hiperterrorismo planetário... (ONFRAY, 2005, p. 97, trad. nossa)

Isso nos obriga a pensar na possibilidade da organização religiosa, apesar de estar diretamente vinculada a modelos de explicação ontológica transcendentes, estar muito mais interessada nos mecanismos de poder político e econômico que tais modelos auxiliam a fundamentar enquanto ideologia de dominação, pois:

Por que esse ódio ou, no mínimo, essa suspeita? Que importância tem, para aqueles que creem, que outros não creiam e vice-versa? Essa intolerância nada tem a ver com o problema da verdade: ninguém persegue os que não creem no teorema de Pitágoras, ou os que negam que dois e dois são quatro; contentam-se em trata-los de loucos. Se durante muito tempo a vontade de eliminar o ateísmo desapareceu, é porque a ausência de fé era supostamente capaz de acarretar uma diferença de comportamento individual e social. (MINOIS, 204, p. 6)

Daí decorre que podemos perceber a religião como manifestação da pulsão de morte em suas várias formas, principalmente do ódio de si mesmo representado pela condenação da materialidade em si, o corpo, o que obriga a

criação de um espaço imaginário de um além fictício que será valorizado em detrimento da realidade do aqui presente, instalando a morte na terra para garantia da eternidade no céu, nesse paraíso a ser conquistado e que não passa, em suas variadas formas possíveis, de uma antítese perfeita de tudo o que é o mundo real, provando a sua relação com a fraqueza e o desespero, com o rancor e a impotência.

Os três monoteísmos, animados por uma mesma pulsão de morte genealógica, compartilham uma série de desprezo idênticos: ódio da razão e da inteligência, ódio da liberdade, ódio de todos os livros em nome de um livro só, ódio da vida, ódio da sexualidade, das mulheres e do prazer, ódio do feminino, ódio do corpo, ódio do desejo, das pulsões. (ONFRAY, 2005, p. 103, trad. nossa)

Condenando a matéria, essa pulsão de morte religiosa condena igualmente o corpo, a sexualidade, o desejo, mas, criação masculina, condena sobretudo o feminino, as mulheres, e se baseia no inatacável mito da mulher que corrompe a pureza através da tentação e do pecado e com isso condena a humanidade inteira. Em sua fragilidade infantil, o masculino, longe de ser solar como gostaria, teme não tão secretamente o feminino na mulher, e a castração e impotência que esse medo gera o obrigam a criar mecanismos de domesticação da fêmea nas figuras da mãe e da esposa, a procriadora e a serva doméstica, mesmo que divinizadas e cultuadas, são uma jaula para o apaziguamento daquele feminino ameaçador e delicioso das divindades noturnas pagãs. “Se conhece a oração matinal judaica que convida cada homem a bendizer a Deus todos os dias por o haver feito judeu, não escravo e... não mulher (Men. 43b)!” (ONFRAY, 2005, p. 145, trad. nossa) Essa lógica cria nas religiões monoteístas a obsessão pela pureza, sustentada por uma dicotomia que opõe sempre o deus positivo e puro e bom à matéria negativa impura e corrompida à qual o feminino pertence simbolicamente. “Os muçulmanos compartilham com os judeus inúmeras concepções. Especificamente esta fixação com a pureza. De modo geral, o corpo é impuro pela simples razão de existir.” (ONFRAY, 2005, p. 97, trad. nossa) Além de tal enclausuramento, esse pensamento usa a castração como tentativa de supressão do desejo que expõe o sujeito à vivência plena, seja de fato, como o dos eunucos voluntários dos alvares do cristianismo, seja simbólico, como no ritual judaico da circuncisão, seja psicológico, como na renúncia cotidiana do desejo e com ele da vida presente na herança religioso de nossa moralidade puritana, hipócrita e repressiva e todos os adoecimentos que ela ocasiona.

Porque o monoteísmo se realiza através da pulsão de morte, ama a morte, preza a morte, se regozija com a morte, é fascinado por ela. Ele a doa, a distribui massivamente, ameaça com ela, passa ao ato: da espada sangrenta dos judeus exterminando os cananeus ao uso de aviões comerciais como bombas em New York, passando pelo descarregamento de bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki, tudo se faz em nome de Deus, bendito por Ele, mas sobretudo bendito por aqueles que o representam. (ONFRAY, 2005, p. 228, trad. nossa)

Esse deus único que só se manifesta por interdições gera uma civilização fascinada pela morte e pela dor, pelo autoflagelo, para nos fazer esquecer que, se renunciarmos às ficções que apaziguam, nos sobra apenas a realidade em sua essência trágica. Podemos buscar dela consolação nas mais desvairadas fantasias, mas ao preço de nosso único bem, o mais precioso, a vida, esta mesma que estamos vivendo. Tal é o perigo das teocracias e, proporcionalmente, a necessidade da organização laica e democrática.

A teocracia encontra o seu remédio na democracia: no poder do povo, na soberania imanente dos cidadãos contra o pretensu magistério de Deus, de fato contra os que o representam... Em nome de Deus, a história testemunha, os três monoteísmos fizeram fluir ao longo dos séculos rios de sangue! As guerras, as expedições punitivas, os massacres, os assassinatos, os colonialismos, os etnocídios, os genocídios, as Cruzadas, a Inquisição, atualmente o hiperterrorismo planetário... (ONFRAY, 2005, p. 97, trad. nossa)

Infelizmente vemos no século XXI um recrudescimento dos fanatismos e uma persistente e nociva permanência dos aspectos religiosos no cerne dos estados. Ainda que sejam bastante controversos e problemas alguns elementos do nosso Iluminismo tardio, segue sendo cada vez mais necessário salvaguardá-los.

3. Laicidade e Secularidade

É nessa relação com o presente, nesse novo horizonte temporal que se projeta, ou como o próprio Lipovetsky chamará, através de uma “laicização das representações modernas de tempo”, que, por exemplo, as visões teológicas do futuro e a tutela religiosa serão repensadas. O peso exercido pela lógica *carpe diem* dissolve-se perante um futuro repleto de possibilidades e incertezas. De certo modo, essa nova compreensão das temporalidades e uma suposta “depreciação” da imagem sacral do universo resultante dessas novas experiências, exerceram influência nas teorias sobre a secularização. No entanto, se pusermos esse conceito à luz das perspectivas desenvolvidas pela história conceptual, será possível perceber as limitações e vantagens para a sua mobilização para a investigação histórica. Os conceitos registram as transformações do mundo e trazem consigo uma certa “consciência de época”, relevante para pensar as diferentes formas de apreensão do mundo ao longo do tempo a partir dos sentidos associados ao próprio conceito. Em seu Dicionário Histórico, Reinhart Koselleck dedicou-se a pensar a história de alguns conceitos políticos e sociais identificados como fundamentais, afim de compreender a experiência histórica passado como parte constituinte dos sentidos presentes atribuídos a determinados conceitos. Embora o autor tenha dedicando-se à pesquisa de apenas alguns conceitos-guias do movimento histórico, seus enunciados analíticos podem ser aplicados à um quadro mais amplo e aplicados à demais expressões:

Por tanto, cada concepto tiene su propia estructura interna, que no sólo se revela en un uso concreto, sino que lo hace posible. Los hechos lingüísticos son más duraderos que los acontecimientos (o les preceden). Por eso los conceptos tienen, más allá de su aplicación concreta, variadas posibilidades de aplicación repetitiva y, asimismo, la capacidad de fundar experiencias. [...] Todo concepto posee su propia historia estructural a largo plazo

en la que las experiencias se han acumulado, se transforman y anuncian nuevas expectativas. (KOSELLECK, p. 25)

Refletir sobre as vantagens e desvantagens da aplicabilidade de determinados conceitos lança-nos, numa primeira abordagem, a debates mais amplos e a discursos que não são peremptoriamente consensuais, já que esse processo envolve identificar os múltiplos saberes históricos produzidos nas últimas décadas e analisar os distintos contextos nos quais tais saberes estão inseridos. Tal reflexão é também aplicável ao debate diante das teorias da *secularização* e da intensa discussão existente em torno daquilo que se convencionou chamar de “crise da modernidade”. Secularização e modernidade, aliás, confundem-se em um mesmo debate cujo ponto de tese envolve a identificação de um conjunto de transformações multidimensionais e contraditórias que marcam a constituição da modernidade. Esse debate situa-se diante daquelas concepções que supunham a história enquanto progresso linear percebida num contexto que assinalava determinados projetos de futuro, além de uma fase que traria a descentralização da religião e a criação de esferas autônomas e distintas na sociedade.

Muitos autores sentenciaram que tais alterações verificadas no contexto da modernidade criariam, como sinal de emancipação, uma sociedade sem religião. Essa “profecia” não se concretizou visto que o observado foi muito mais uma transformação e re colocação do papel da religião do que o seu esvaziamento completo. A partir dessas discussões, inúmeras teses sobre a secularização foram construídas. Enquanto uma linha de investigação alertava para um processo que guiaria as sociedades ao fim inexorável da religião, a outra tese percebia essas mudanças como uma fase na qual a religião estaria disseminada sob outras formas e com novo aspecto, na cultura, na economia e na política. No entanto, a primeiras dessas leituras foi amplamente refutada no último terço do século XX por autores como Peter Berger e Thomas Luckmann, que a partir da reflexão sociológica apresentavam os limites e as insuficiências da chamada “tese dura”. Ao incorporar tais discussões, o autor José Zepeda apresenta-nos alguns pontos cruciais do debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização, ao afirmar que:

se por secularização entende-se o processo pelo qual a religião tende a desaparecer inevitavelmente nas sociedades modernas, vários fatos históricos e a discussão sociológica mostraram que tal afirmação é insustentável. Uma das atitudes mais comuns entre alguns estudiosos do assunto diante do descrédito do conceito de secularização consiste em rejeitar essa noção por sua incapacidade explicativa e preditiva do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas. (ZEPEDA, 2010, p. 132)

Na percepção de Zepeda, a secularização deve ser percebida enquanto paradigma multidimensional. Muitos dos autores que adotaram a teoria, são críticos diante do seu uso mecânico e ideológico, mas confiantes na proficuidade da sua aplicação, e buscaram entender a teoria da secularização enquanto um conceito que permite criar um sentido geral para orientação de abordagens amplas em casos específicas. O uso científico do conceito supõe a necessidade de levar-se em consideração os paradigmas sociais subjacentes às várias teorias da secularização existentes, ou seja, aprofundar a análise e perceber o conceito enquanto “teoria social”. (ZEPEDA, 2010, p. 133) Não há consenso quanto a afirmação que as reflexões sociológicas constituam uma teoria sistemática.

O mais importante, no entanto, é a possibilidade de ampliação do quadro conceptual sociológico e histórico e a superação de abordagens reducionistas e teleológicas para o uso do conceito.

Se observarmos a historicização do conceito e a construção das teses da secularização, será possível compreender uma tendência. Quase todas as teses e casos onde coube a mobilização do conceito, estiveram relacionados - ao menos nos países ocidentais - com a afirmação da Modernidade. O desenvolvimento da lógica capitalista, a valorização do consumo e da vida urbana, a desestruturação de antigos valores tradicionais e dos pilares que os sustentavam, colaboraram para a construção de um novo modo de perceber e projetar o mundo. Portanto, é mesmo compreensível que diante desse horizonte, a secularização fosse entendida como um processo dualista, onde a distinção mais óbvia seria entre o secular e o religioso. No entanto, não se ignora o facto de terem sido as experiências históricas das regiões cristianizadas que tornaram possível sociedades mais seculares. (CATROGA, 2006, p. 21) Nesses cenários, o impulso capitalista e a industrialização, permitiram uma mudança não apenas estrutural como também forneceram recursos para o estabelecimento de uma transformação menos perceptível, mas cujas implicações alcançaram o nível das “consciências”. Os teóricos da secularização buscaram compreender o religioso e o seu novo espaço de atuação, portanto,

muitas dessas teses clássicas acerca da secularização visava explicar o religioso a partir de uma epistemologia crente na cientificação, socialização e historicização do fenómeno sacral, tendo igualmente como certo que as sociedades industriais acelerariam a racionalização e, sobretudo, a mundanização e a fragmentação das mundividências, e conduziram à perda de controlo, por parte das organizações religiosas, das relações sociais e, no terreno cultural, ao decréscimo da atração exercida pelos seus ritos e símbolos, pelo menos nas suas manifestações mais institucionais. (CATROGA, 2006, p. 39)

Diante dessas explicações clássicas há um certo ceticismo e alguns pontos de discordância, visto que esse decréscimo do religioso não representa um movimento uniforme ou estanque. Não parece razoável pensar através das teorias da secularização sem antes superarmos essas visões dualistas. Mas foi, no entanto, através desse novo estágio caracterizado por alguns autores como um processo de “desencantamento do mundo³”, que propiciou uma recolocação da esfera religiosa e até mesmo a própria imagem sacral do universo pode ser questionada.

Por fim, a secularização pode ser percebida enquanto um processo histórico e não linear, de longa duração que apresenta alguns componentes que refazem a relação sociedade-religião. A diferenciação das esferas sociais, a autonomização dos indivíduos e a diversidade religiosa são as principais marcas desse movimento histórico. Portanto, para tornar viável o uso conceitual das teorias da secularização, é necessário adotar uma perspectiva que perceba a secularização não como um simples declínio ou apaziguamento do religioso, mas sim da recolocação da esfera religiosa diante de uma tendência laicizadora e global.

³ Esse conceito está presente na obra de Max Weber (*Entzauberung der Welt*).



Referências

- ONFRAY, Michel. *Traité d'athéologie: Physique de la métaphysique*. Paris: Grasset, 2005. Le livre de poche. 315 p.
- MINOIS, Georges. *História do Ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil, uma perspectiva histórica*. Coimbra: Editora Almedina, 2006.
- CHARLES, Sébastien; LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Portugal: Edições 70, 2014.
- EISENSTADET, S. N. *Múltiplas Modernidades: Ensaio*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.
- KOSELLECK, Reinhart. *La introducción al diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos*. S. l.: s. d.
- ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. *Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização*. Revista Brasileira de Ciências Sociais - Vol. 25, nº 73, junho/2010.



O PENSAMENTO DE MARX ACERCA DA RELIGIÃO

José Cristiano Santos de Paula*

Resumo: Este artigo expõe pontos centrais do pensamento de Karl Marx acerca da religião. Identificado o contexto histórico em que o autor esteve inserido, propomos a análise e discussão de alguns conceitos que fazem parte da filosofia marxiana (a saber, a alienação e a ideologia), explorando suas implicações na temática da religião. Marx apresenta uma justificativa para condenar a religião, alegando que a mesma seria um instrumento de controle social, um entrave ao desenvolvimento do potencial humano; a religião seria o “ópio do povo”. Como Marx não foi propriamente um teórico da religião, tendo realizado apenas menções esporádicas a este tema, em algumas de suas publicações, tomaremos estas menções esporádicas como ponto de partida desta reflexão, que também buscará apoio interpretativo na literatura especializada sobre o tema.

Palavras-chave: Marx. Religião. Alienação.

Marx's thought concerning religion

Abstract: This article exposes central points of Karl Marx's thought concerning Religion. Identifying the historical context in which the author was inserted, we propose the analysis and discussion of some concepts that are part of marxian philosophy (for instance, alienation and ideology), exploring their implications in religion theme. Marx presents a justification to condemn religion, claiming that it would be a social control instrument, an obstacle to the development of human potencial; the religion would be the “opium of the people”. As Marx was not properly a religion theorist and performed only some sporadic mentions about this theme in some of his publications, we will take these sporadic mentions as a starting point to this reflection, that also seeks interpretative support in specialized literature about the topic.

Keywords: Marx. Religion. Alienation.

Introdução

Karl Marx veio ao mundo em 5 de maio de 1818, 9 anos depois de Darwin, 5 depois de Kierkegaard, 3 antes de Baudelaire e de Dostoiévski, 10 antes de Tolstoi. Ele nasceu na pequena cidade de Trèves, no sul da Prússia Renana, região situada hoje na Alemanha, nas fronteiras com a França. Em 1815, após a derrota de Napoleão, a Prússia anexou ao seu território à região do Reno onde se achava Trèves, e essa mudança afetou a situação da família de Marx. Seu pai, o advogado Hirschel Marx, era filho de um rabino judeu, mas a muito estava afastado da religião e era tido como um livre-pensador, familiarizado com os livros dos ideólogos da Revolução Francesa; um liberal moderado, admirador de Lessing, de Voltaire e de Rousseau. Sua mãe, Henriette Marx, era de origem holandesa e também descendia de rabinos judeus. Ao contrário do marido, que era um espírito cultivado e aberto ao trato dos grandes ideais, Henriette era uma singela dona de casa, que vivia em função das conveniências domésticas e das vantagens práticas imediatas. (KONDER, 1983, p.14)

* Acadêmico do curso de Direito e do curso de Filosofia (B) da Universidade de Passo Fundo. Email para contato: 152963@upf.br

Por sua condição social e econômica, os pais de Karl Marx pertenciam à pequena burguesia próspera de Trêves. Como advogado, seu pai gozava de bom conceito, entretanto, quando Trêves passou a sofrer a dominação prussiana de Frederico Guilherme III, criou-se uma situação incômoda para os judeus; tal governo, absolutista e reacionário, era antifrancês e antisemita. O advogado Hirschel Marx viu-se, então, ameaçado de não poder mais exercer sua profissão e, pouco antes do nascimento do seu filho Karl, achou conveniente converter-se ao protestantismo, mudando seu nome de Hirschel para Heinrich. Assim, quando Karl nasceu, em 1818, foi registrado como filho do Dr. Heinrich Marx e de D. Henriette Marx, tendo sido educado nessa nova confissão (KONDER, 1983, p.15). Completados os estudos secundários em Trêves, Karl Marx foi para Bonn, onde ingressou na universidade, seguindo o curso de Jurisprudência (Direito). De acordo com Feracine (2011, p.15), vendo que o filho se dedicava mais à vida mundana do que aos estudos, Heinrich transfere-o, em 1836, para a universidade de Berlim, que, segundo lhe parecia, era mais austera e mais exigente com os estudantes. No novo centro de estudos superiores, Karl Marx entrou em contato com renomados professores e escritores, passando a frequentar o “Doktor Club”, um círculo de intelectuais que seguiam os ensinamentos filosóficos de Hegel. Nesse clube, conheceu mestres de diferentes áreas do conhecimento e selou grandes amizades com muitos frequentadores, que defendiam posições radicais em filosofia, política e sociologia. Em 1841, como trabalho conclusivo do curso de Filosofia, redigiu a tese intitulada *As diferenças entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, que o fez descobrir a crítica materialista da religião. (FERACINE, 2011, p. 15)

Wellington de Lucena Moura, mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), afirmou em seu artigo “A crítica da religião na obra do jovem Marx” que “na tese de doutorado, Marx identifica três diferenças entre as físicas de Demócrito e Epicuro. Diferença na teoria do conhecimento (...) diferença na prática científica (...) diferença na relação entre pensamento e ser (...). Já no corpo da tese, Marx esboçava certos fundamentos materialistas” (MOURA, 2005, p.143).

É importante destacarmos que Marx, inicialmente, não se ocupou muito com a temática ligada à religião; de modo que temos apenas alguns inscritos sobre o tema nos primeiros anos de sua atividade intelectual. Essa situação permanece, uma vez que o filósofo faz apenas menções esporádicas à religião em algumas de suas publicações. Não houve ao longo de sua produção intelectual a preocupação ou, pelo menos, a oportunidade de dedicar uma obra completa específica a esse assunto.

Para falarmos, então, da relação entre Marx e a religião é preciso, antes de tudo, distinguirmos o que a tradição vulgarizada do marxismo nos transmitiu e o que efetivamente Marx – e Engels – pensaram sobre religião. O pensamento ocidental moderno envolvendo estes filósofos e essa temática, concentrou-se principalmente em torno da constatação de que “a religião é o ópio do povo”, que aparece na introdução da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*; além de subjetivo, este pensamento reduz todo um conjunto de ideias, de oposições, a uma afirmação. Marx era ateu muito antes de ser comunista. Aceitara, em um primeiro momento, o ateísmo da esquerda hegeliana de Berlin e de Feuerbach. Entretanto, dedicou-se a pensar o ateísmo, fazendo enunciados que o tornaram o fundamento e a ideologia para o socialismo até os nossos dias. O novo humanismo de Marx é ateísmo e comunismo: “O ateísmo é o humanismo pela superação da religião, e o comunismo é o humanismo pela superação da propriedade privada”, escreveu nos manuscritos econômico-filosóficos de Paris (*apud* ZILLES, 1991, p.123).

Em sua passagem por Paris, Marx teve contato com a miséria do proletariado e com ideias socialistas. Embora nunca tenha sido proletário, sensibilizou-se com toda aquela situação, absorvendo as “ideias” e tornando-se

socialista e também comunista, engendrando então em pensamento uma organização dos trabalhadores, o que o tornaria o “teórico do proletariado” (ZILLES, 1991, p. 122).

Berger (1985) nos ensina que, para Marx, o ateísmo era algo bem claro. Tão claro que não carecia de nenhuma investigação mais apurada de sua parte. Deus, para ele, não passava de uma projeção do homem; sendo assim, a religião nada mais era do que produção e alienação deste mesmo homem. Dizia que a religião seria uma legitimadora das questões humanas, logo, manipulável. “A religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas” (BERGER, 1985, p. 55).

Sendo o homem o criador da religião, Marx propõe uma análise dos conflitos por ela originados, bem como, sua superação e conseqüente eliminação. A religião é o sentimento de paz e harmonia de uma sociedade alienada; é um momento necessário em um mundo alienado porque o justifica e o legitima. A religião oferece uma libertação espiritual do homem; o fato é que esta libertação é apenas imaginária, ilusória e abstrata. Sendo assim, a “libertação” nunca será, de fato, “libertadora”.

Tanto o judaísmo como o cristianismo, explicava Marx, são frutos da sociedade dividida em classes: são ideologias impotentes para combater a exploração do homem pelo homem. As religiões, em geral, são um protesto contra a vida insatisfatória que é dada aos homens. Porém a religião é uma ideologia impotente para orientar, na prática, a luta pela transformação do mundo, a luta pela superação das instituições baseadas na propriedade privada. Por isso, as religiões funcionam como o ópio do povo, pregando o conformismo e a resignação (KONDER, 1983, p. 39).

Marx entendia que somente a práxis revolucionária, com o exercício dialético-histórico, seria capaz de emancipar plenamente o proletariado industrial.

No entanto, o judaísmo e o cristianismo não existem por acaso: essas duas religiões refletem a situação em que se encontra o mundo. Se quisermos libertar o homem de suas ilusões religiosas, precisamos mudar o mundo que tornou necessária essas ilusões. Não adianta combater o efeito sem modificar a causa (KONDER, 1983, p. 40).

Não havia espaço na teoria de Marx para o consolo religioso, com reflexo em um mundo transcendente.

A religião como superestrutura

A matéria é sempre determinada pela matéria. Dentro dessa perspectiva, o trabalho do pensador materialista é um trabalho de identificação de causas, isto é, das causas materiais. Quando o pensador materialista se interesse pelas coisas da sociedade, pelas coisas da história da sociedade, é possível fazer uma ciência materialista da história, e essa ciência materialista da história é o materialismo histórico.

Dentro do Materialismo Histórico, podemos investigar de onde vêm as coisas que encontramos no mundo social, naturalmente, mostrando que estas coisas, denominadas de “fenômenos sociais”, podem ser explicadas pela própria matéria da sociedade. A primeira premissa do materialismo histórico, então, é a produção de bens materiais; referência obrigatória e necessária para compreendermos todo o resto, em que pese a mídia, o direito, a religião, a moral etc. Portanto, quanto melhor conhecermos a maneira como a sociedade produz bens materiais, melhor iremos conhecer o resto, a superestrutura, a parte visível da sociedade. É impossível discutirmos o

pensamento dominante em uma sociedade sem entendermos a produção de bens materiais nessa mesma sociedade, nesse mesmo período.

Na infraestrutura econômica do Capitalismo existem dois tipos de indivíduos, fundamentalmente: os proprietários dos meios de produção, que pertencem a uma classe, e os que não são proprietários dos meios de produção, que pertencem a outra classe. O relacionamento entre dois tipos de indivíduos é marcado pelo conflito, portanto, a luta entre os proprietários e não proprietários é fundamental para compreendermos o resto. O resto nada mais é do que um jogo de cena, um espetáculo, uma visualização que esconde a luta de classes. Outro aspecto que pode ser destacado na infraestrutura capitalista são as forças de produção (a matéria prima, a mão de obra, o trabalho, etc.) e as relações de produção (que é a maneira como essas forças se articulam). Muitas vezes, as relações de produção se tornam obsoletas face às novas forças de produção e é por isso que a revolução é inexorável. A revolução é a uma maneira de mudar as forças de produção, para que elas se tornem mais adequadas à satisfação, ao pleno desenvolvimento do capitalismo. As relações de produção capitalista são centradas na propriedade privada; essa propriedade privada vai se tornando pouco a pouco obsoleta, um “freio de mão”, antiquada as forças de produção, até que a propriedade entre em colapso, dando espaço as novas relações de produção, novas regras, novos contextos, para que aquelas forças de produção possam produzir da forma mais eficaz possível.

As relações sociais são inteiramente interligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens modificam o seu modo de produção, a maneira de ganhar a vida, modificam todas as relações sociais. O moinho a braço vos dará a sociedade com o suserano; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalismo industrial. Os mesmos homens que estabeleceram as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem, também, os princípios, as ideias, as categorias de acordo com as suas relações sociais. (MARX, 1985, p. 106).

Dentre todos os elementos da superestrutura apontados por Marx (1989), iremos nos deter na religião. A primeira observação para entendermos o pensamento sobre a religião em Marx é compreendermos que este pensamento é “vítima” do seu tempo, de sua ocasião, inscrito em dado momento histórico. É impossível pensarmos a religião em Marx, senão, a partir das reflexões feuerbachianas sobre o Cristianismo. Na obra *A essência do Cristianismo*, escrito em 1841, de certa forma, Feuerbach propõe uma reflexão maiúscula sobre a questão de Deus, sendo esta uma obra central. Antes de Marx, Feurbach nos propõe que, em primeiro lugar, não seria Deus o criador, mas sim, nós os criadores e Deus a criatura, e, sobretudo, em segundo lugar, Deus seria uma projeção das nossas idealidades, das nossas essências imaginadas. Deus é a ideia que o homem faz de si mesmo projetada em uma transcendência. Essa é a ideia de Feuerbach a partir da qual Marx vai trabalhar. Em outras palavras, foi o homem que inventou Deus e, fez isso, em grande medida, porque precisou, porque sentia tal necessidade. Sobre o homem que inventou Deus, sabemos que não é o “homem teórico”, mas sim um homem comum, que tem todas as necessidades de um homem comum, isto é, necessidades que decorrem de sua vida em sociedade, de seu pertencimento, de suas relações sociais, etc. Neste íterim, Feuerbach já apontava para a necessidade de uma sociologia da religião, em outras palavras, para a investigação de quais são as causas propriamente sociais que determinam a necessidade da criação de um divino, como a essência de um humano projetada numa transcendência.

A religião como ideologia

Com a maturidade intelectual de sua obra, inaugurada com *A Ideologia Alemã* (1845), escrita a quatro mãos com Engels, Marx fixa os princípios teóricos que serão o fundamento de sua produção intelectual. Neste arcabouço, classifica a religião como ideologia, considerando as ideias carentes de autonomia própria, como sendo produto da atividade material do homem. A formação das ideias, sejam elas filosóficas, religiosas ou morais, poderia ser explicada a partir da maneira como os homens produzem seus bens materiais; a religião, nesse contexto, seria uma consciência equivocada em relação ao mundo. Já enquanto protesto contra as situações humanas, seria ineficiente e desprovida de garantias. Afinal, desviar a atenção desse mundo de exploração para outro mundo (para o além) não nos dá nenhuma certeza de uma vida melhor; apenas um acalanto, uma abstração pela fé e pelos sentimentos; nada confiável pelo viés da razão, ou pela prática histórica.

Esse acalantamento sedativo provocado pela religião, Marx (1975, p.7) chamou de “ópio do povo”. Afirmou o filósofo que a religião retirava a capacidade humana de enxergar a realidade, hipnotizando os homens pela falsa superação de sua condição de miséria, destruindo assim sua força de revolta. Ora, se a revolução já se dá pela religião, não há que se pensar em outras formas revolucionárias; não há que se pensar em superação dessa realidade.

A religião não faz o homem, mas, ao contrário, o homem faz a religião: este é o fundamento da crítica irreligiosa. A religião é a autoconsciência e o autosenhimento do homem que ainda não se encontrou ou que já se perdeu. Mas o homem não é um ser abstrato, isolado do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, engendram a religião, criam uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica popular, sua dignidade espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolo e de justificação. É a realização fantástica da essência humana por que a essência humana carece de realidade concreta. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele mundo que tem na religião seu aroma espiritual. A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo (MARX, 1975, p. 7).

Sendo assim, a religião obtém total êxito quando se propõe a anular todas as possibilidades do homem transpor as barreiras impostas pelo capitalismo à sua existência. A religião torna o homem passivo, daí sua condição alienante. Para Marx, o homem deveria entender o processo histórico e superá-lo. Isso só ocorreria na medida em que este homem saísse do plano teórico e adentrasse na práxis, isto é, não bastaria apenas entender sua condição, seria preciso superá-la. E a religião seria um entrave, uma barreira gigantesca a ser suplantada em direção à pretendida transformação social.

A religião como alienação

Como já fora dito anteriormente, em sua primeira fase, Marx trabalha a religião como alienação, seguindo basicamente o pensamento de Feuerbach. Afirma que a religião é uma projeção do homem, é o reflexo daquilo que falta ao indivíduo. Entretanto, Marx superou a perspectiva feuerbachiana quando se indagou acerca da razão dessa projeção. A busca pelas respostas cessou quando o filósofo identificou a relação dos homens de sua época com o

mundo. Konder (1983, p. 43) nos ensina que Marx afirmava que os homens de sua época viviam em uma condição de exploração e opressão através do trabalho.

Na Idade Moderna a concepção católica sobre o trabalho sofreu contestação significativa com a ascensão social da burguesia, na Europa ocidental, a partir do século XVI. Nesse período, desenvolveu-se, no campo religioso, o Protestantismo. O trabalho foi revalorizado e enfatizava-se o sucesso econômico, interpretado como um sinal de bênção de Deus. De acordo com a ética protestante (das vertentes calvinistas), o ser humano deveria viver uma vida ativa e lucrativa, pautada pelo trabalho. O sociólogo alemão Max Weber (1864-1920), na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, diz haver uma relação entre essa ética – que valoriza o trabalho e a busca pela riqueza – e o desenvolvimento do capitalismo nos países onde predominava o protestantismo. Mas esse sentido de trabalho ficou restrito às classes que conseguiram acumular capital e investir nas necessidades produtivas, muito longe da realidade do proletariado.

Uma vez inserido em tal realidade, o homem proletário necessitava de ilusões compensatórias. Sua busca findou no encontro da religião, que funcionava como uma consciência invertida do mundo.

A verdadeira felicidade do povo implica que a religião seja suprimida, enquanto felicidade ilusória do povo. A exigência de abandonar as ilusões sobre sua condição é a exigência de abandonar uma condição que necessita de ilusões. Por conseguinte, a crítica da religião é o germe da crítica do vale de lágrimas que a religião envolve numa auréola de santidade. A crítica arrancou as flores imaginárias que enfeitavam as cadeias, não para que o homem use as cadeias sem qualquer fantasia ou consolação, mas para que se liberte das cadeias e apanhe a flor viva. A crítica da religião desengana o homem para que este pense, aja e organize sua realidade como um homem desenganado que recobrou a razão a fim de girar em torno de si mesmo e, portanto, de seu verdadeiro sol. A religião é apenas um sol fictício que se desloca em torno do homem enquanto este não se move em torno de si mesmo. (MARX, 1975, p. 7).

Assim sendo, para Marx, o homem acaba alienado pelas condições do meio social, que gesta esse pensamento religioso. Em condições pouco favoráveis, o homem busca na religião como sedativo (ópio) necessário para suportar a miséria de sua existência, tanto financeira quanto moral. Nesse caso, a religião seria também uma espécie de protesto contra este mundo; mas o filósofo o considera um protesto ineficaz e sem resultados práticos.

Toda a crítica de Marx é erguida e sustentada sobre o eixo das alienações nas suas mais diversas formas de manifestação. A palavra alienação vem do latim *alienare*, “tornar algo alheio a alguém”, isto é, “tornar algo pertencente a outro” (KONDER, 1983, p.44). Na linguagem filosófica contemporânea, corresponde ao processo pelo qual os atos de uma pessoa são dirigidos ou influenciados por outros e se transformam em uma força estranha colocada em posição superior e contrária a quem a produziu. Nesta acepção, a palavra deve muito de seu uso a Marx.

Na alienação religiosa, o homem projeta para fora de si, de maneira vã e inútil, seu ser essencial, o que faz com que ele veja a realidade deformada (ou ainda, não a veja) criando a ilusão de um mundo transcendente, infinitamente melhor do que o atual, no qual não haverá exploração e nem consternação do indivíduo. Um mundo que segue outra lógica, tendo como principal objetivo compensar as agruras sofridas no mundo daqui (real). Esta teoria oferece a esperança de uma vida digna e justa, em um mundo transcendente, idealizado; pareado ao conceito feuerbachiano de alienação, sendo a religião nada mais do que a projeção do ser do homem em um mundo ilusório.

Nessa perspectiva, a religião transforma o sujeito em predicado, alcançando Deus “sobre as nuvens” em vez de se dar conta de que “o céu está sobre a terra”, isto é, as possibilidades de melhoria de vida, de insurgência contra um sistema exploratório de mão de obra, estão aqui, ao nosso alcance, e, principalmente, neste mundo. Ainda sobre a alienação religiosa, a diferença de Feuerbach para Marx está na indagação das causas desse fenômeno, uma vez que para o primeiro bastou denunciar intelectualmente este fato. Marx, por sua vez, admite que a religião é uma ilusão, mas não só intelectual. O processo de alienação religiosa deve ser analisado e compreendido a partir da situação histórico-social concreta, sendo a religião a expressão mais viva da alienação do homem, mas não o seu fundamento. Para Marx, o fundamento de toda a alienação (inclusive a religiosa) encontrava-se no contexto econômico, especificamente, no tipo das relações de produção geradas no mundo capitalista; absurdamente, este contexto sórdido era aceito pela religião de forma natural (MARX, 1989, p. 160). Tal relação de produção reduz o homem a um estado de engrenagem, de mera peça, subtraindo do homem sua essência pensante e transformadora. O indivíduo no capitalismo, após transferir suas potencialidades para os seus produtos, deixa de identificá-los como sua obra. Os produtos “não pertencem” mais a quem os produziu, sendo “estranhos” a ele, seja no plano econômico, psicológico ou social.

Todas essas consequências decorrem do fato de o trabalhador ser relacionado com o produto de seu trabalho como com um objeto estranho. Pois está claro que, baseado nesta premissa, quanto mais o trabalhador se desgasta no trabalho tanto mais poderoso se torna o mundo de objetos por ele criado em face dele mesmo, tanto mais pobre se torna a sua vida interior, e tanto menos ele se pertence a si próprio. Quanto mais de si mesmo o homem atribui a Deus, tanto menos lhe resta. O trabalhador põe a sua vida no objeto, e sua vida, então, não mais lhe pertence, porém, ao objeto. Quanto maior for sua atividade, portanto, tanto menos ele possuirá. O que está incorporado ao produto de seu trabalho não mais é dele mesmo. Quanto maior for o produto de seu trabalho, por conseguinte, tanto mais ele minguará. A alienação do trabalhador em seu produto não significa apenas que o trabalho dele se converte em objeto, assumindo uma existência externa, mas ainda que existe independentemente, fora dele mesmo, e a ele estranho, e que com ele se defronta como uma força autônoma. A vida que ele deu ao objeto volta-se contra ele como uma força estranha e hostil. (MARX, 1989, p. 159-160).

Para o filósofo, a religião nascia da convivência social e política perturbada e conflituosa dos homens, das lacunas deixadas pela própria condição humana. O religioso então delirava em uma expectativa de felicidade plena, em um mundo transcendente, para esquecer de sua vida miserável, de sua desgraça cotidiana no mundo real, ignorando a realidade prática e histórica; vivendo na ilusão. Significa dizer que seu olhar é difuso, isto é, não enxerga o que está adiante de si, o que é palpável e passível de modificação. Neste ínterim, ganha significado a interpretação da religião como ópio do povo, na medida em que esta contribui para formação dessa perspectiva distorcida de si e do seu entorno. Para desemparedar o proletariado da alienação e da miséria seria necessário destruir o mundo que gera a religião; destruir o capital.

A verdadeira crítica da religião deve ser uma crítica sociológica da religião, que explica a consciência religiosa como uma consciência falsa, pela falsidade do mundo real. A crítica da religião se torna a crítica da terra e da política. E a crítica da política se torna a crítica da economia. A passagem da crítica da religião ao capital se faz por intermédio desta ideia. (MARX, 2013, p. 115).

Por questões culturais, no ocidente, todos os atributos naturais e sociais de muitos deuses foram vinculados a um único Deus onipotente, onisciente e onipresente, reflexo de um homem frágil, limitado e estático. No contexto da economia burguesa diz-se: “O homem pensa e Deus ajuda”. Para Marx, Deus é apenas uma consolação interesseira, uma justificação ilegítima para coisas legítimas. O filósofo acreditava que a religião não teria mais razão de existir quando à vida social aparecesse como obra de homens livremente associados, que agiriam de forma consciente na condução de seu próprio movimento social.

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer, quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza. A estrutura do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico, no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado. (MARX, 2013, p. 216).

O fato de não ter mais razão de existir não seria o resultado de uma ação anti-religiosa, mas, sim, o efeito de uma transformação social, através da revolução do proletariado. Marx acreditava que, assim como o homem criou condições para a existência da religião, poderia, de maneira inversa, criar uma realidade contrária, na qual os idealismos seriam abolidos, dando lugar à consciência e ao planejamento, a realidade e a transformação social; em resumo, ao socialismo.

Considerações finais

Quando Marx aponta para Deus, faz, ao mesmo tempo, a crítica da consciência do homem que fabrica Deus, e da realidade que patrocina esta consciência. O pensamento de Marx é muito claro neste ponto: o homem pensa Deus; se o homem pensa Deus é porque o homem vive como vive, portanto, a verdadeira crítica não é a crítica da consciência, é a crítica das condições materiais da consciência. A verdadeira crítica não é a crítica do culto, que Marx também faz, mas é a crítica das condições materiais do culto. A verdadeira crítica não é a crítica do sacerdócio, mas sim, das condições materiais do sacerdócio. Em outras palavras, Marx não se lamenta do homem falar de Deus, pensar Deus, discutir Deus; mas, sim, se lamenta por aquilo que patrocina essa crença, por aquilo que patrocina essa discussão, que é o mundo como ele é. Caso o mundo fosse diferente, o homem não precisaria disso. O homem necessita de uma “tábua de salvação” porque o mundo o condena a uma situação de indigência existencial.

Assim, superada a crença no que está além da verdade, a missão da história consiste em averiguar a verdade daquilo que nos circunda. E, como primeiro objetivo, uma vez que se desmascarou a forma de santidade da autoalienação humana, a missão da filosofia, que está à serviço da história, consiste no desmascaramento da autoalienação em suas formas não santificadas. Com isto, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da Política. (MARX, 1975, p. 2).

A religião propõe que este mundo é o que é porque Deus quis. Marx vai inverter essa proposição: se a religião é o que é, isso acontece porque este mundo precisou que fosse assim. Não podemos simplesmente criticar a religião, sem criticar o mundo que patrocina a religião (infraestrutura). Em outras palavras, se a religião é um conjunto de crenças que gera certa consciência do divino, que é falsa, é uma consciência inexorável de um mundo falso. Uma consciência falsa, só pode ser explicada por um mundo falso que a patrocina.

Se Marx fala em uma consciência falsa, qual a consequência imediata disso? Não existe Deus. Se existe uma consciência falsa, para Marx existe uma consciência verdadeira. Se este mundo é falso, é porque existe um mundo verdadeiro. O mundo falso seria aquele no qual nos encontramos; é o mundo onde estamos. Portanto, se o mundo falso é o mundo que é, o mundo verdadeiro é o mundo que não é. O mundo falso, denunciado pelo capital, é o mundo que é, e o mundo verdadeiro denunciado pelo capital é o mundo que não é (ainda). A consciência falsa é determinada por um mundo (capitalista) falso, que determina uma consciência falsa que é Deus; portanto, o mundo verdadeiro determinará uma consciência verdadeira. Qual seria esta consciência verdadeira? Um mundo sem Deus. Qual mundo verdadeiro patrocinaria uma consciência verdadeira? Um mundo não-capitalista.

Devemos entender a crítica de Marx acerca da religião como uma espécie de análise da ideologia cristã burguesa de sua época. Nesse ínterim, as relações de produção estariam totalmente afetadas, surgindo aí um maciço instrumento de alienação e escravidão do proletariado. Marx analisa a função da religião no século XIX com certo interesse pelo papel por ela ocupado, buscando entender quais as causas dessa alienação religiosa e quais os caminhos para superá-la. Entretanto, vale ressaltar que o filósofo não estudou sistematicamente a religião, não tendo dedicado uma obra completa a esse assunto. A frase de efeito “a religião é o ópio do povo”, foi amplamente reproduzida, dando uma falsa impressão que o autor teria se debruçado sobre essa temática, dedicando vasto tempo e espaço na construção de sua filosofia.

É fundamental entendermos, no entanto, que Karl Marx não era um teórico da religião. Sua preocupação estava na superação do fenômeno da alienação, o que passava por essa temática, já que esta seria o meio pelo qual a ilusão de um mundo transcendente, infinitamente melhor do que o atual e benéfico ao proletário seria possível. Ainda hoje, nas sociedades capitalistas contemporâneas, o processo de alienação existe, atingindo múltiplos campos da vida humana, impregnando as relações das pessoas com o trabalho, com o consumo, com o lazer, com seus semelhantes e, principalmente, consigo mesmas. A condição alienante da religião não cessou, pelo contrário, continua a figurar como um potente anestésico na terrível e dolorosa existência do homem.

Referências

- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado - Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- FERACINE, Luiz. *Karl Marx, ou, A sociologia do Marxismo*. São Paulo: Lafonte, 2011.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- KONDER, Leandro. *Marx – vida e obra*. 6. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- MARX, Karl. *A miséria da Filosofia*. Tradução de José Paulo Neto. São Paulo: Global, 1985.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70. 1989.
- _____. *O Capital: Crítica da Economia Política. Livro I: O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial. 2013.
- _____. *Tese contra Feuerbach*. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).
- _____; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2006.



MOURA, Wellington de Lucena. *A crítica da religião na obra do jovem Karl Marx*. Cadernos CEMARX – Centro de Estudos Marxistas (IFCH-UNICAMP). v.2, n.2, p. 142-146, 2005.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.



ESTUDOS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO NO BUDISMO

Pablo João da Costa¹
Daniel Confortin²

Resumo: Este artigo busca apresentar uma breve introdução a ontologia budista. Consiste em um estudo histórico e filosófico dos conceitos e propriedades mais gerais do ser segundo o budismo, através de textos como o Milinda Pañha, que data aproximadamente do ano 100 a.C. Este estudo traz também parte da contribuição do Prof. Dr. Joaquim Monteiro sobre tópicos de base da filosofia budista na perspectiva da chamada “teoria dos dharmas”, ao longo de várias escolas tradicionais do budismo. A filosofia budista apoia-se sob a compreensão da impermanência de todas as coisas, enfatizando insubstancialidade e impermanência de todos os fenômenos tanto objetivos como subjetivos. Sendo assim o Budismo, diferencia-se e destaca-se de outras correntes de pensamento especialmente pela ênfase no conceito de anatman (ou “não-eu”) e pratityasamutpada (originação dependente). O primeiro refere-se a inexistência de um “eu” permanente e imutável, sendo ele próprio algo relativo e passageiro, por tanto, ilusório. O segundo à originação dependente de todos os fenômenos.

Palavras-chave: Budismo, sujeito, agregados, não-eu.

Studies on the constitution of the self in early Buddhism

Abstract: This article offers a brief introduction to Buddhist ontology. It consists of a historical and philosophical study of the more general concepts and services of being according to Buddhism, through texts such as Milinda Pañha, which dates approximately 100 a.C. This study also includes part of Prof. Dr. Joaquim Monteiro on basic topics of Buddhist philosophy from the perspective of the so-called “dharma theory”, along traditional schools of Buddhism. Buddhist philosophy rests upon an understanding of the impermanence of all things, emphasizing insubstantiality and impermanence of all phenomena both objective and subjective. Thus, Buddhism differs from other currents of thought, especially by emphasizing the concept of anatman (or “not-self”) and pratityasamutpada (dependent origination). The first arbiter is an inexistence of a permanent and unchanging “self,” being itself something relative to the passenger, therefore, illusory. The second to the dependent origin of all phenomena.

Key-words: Buddhism, subjectivity, ontology, anatman.

1 INTRODUÇÃO

Buscaremos aqui apresentar a filosofia budista no que diz respeito a sua visão acerca da constituição psíquica do sujeito. Podemos categorizar este texto como um estudo ontológico, porém é questionável se existe de fato uma “ontologia budista” visto que a sua abordagem epistemológica é insubstancialista. Na base do pensamento budista encontramos o conceito de *anatman* (ou “não-eu”) que nega a existência de um ser, self, sujeito ou eu essencial. Por tanto, usamos aqui o conceito de ontologia no sentido relativo, a fim de apresentar o sujeito não como

1 Acadêmico de Psicologia da Universidade de Passo Fundo (UPF). e-mail: pablojoaoc@gmail.com

2 Bacharel em Design (ULBRA), acadêmico de Filosofia, Mestre em Educação e doutorando em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF). e-mail: confortin@gmail.com

uma propriedade real em si, mas do próprio ponto de vista budista, que quando fala dele, trata como um fator transitório e, portanto, passível de ser abordado com mais proximidade a ideia original dentro deste contexto relativo.

2 FILOSOFIA BUDISTA

A filosofia budista em seu núcleo, sustenta que é possível a passagem do estado de ignorância para a sabedoria, através de um processo de autoconhecimento e autotransformação, mediados pelo *Dharma*, como são conhecidos os ensinamentos de Buda (MONTEIRO, 2015). Esta soteriologia tem origem na história de Sidharta Gautama, o Buda histórico que, segundo a versão que prevalece na maioria da literatura tradicional budista, deixou uma vida principesca de luxos para buscar o fim do sofrimento humano, um tema que passou a assolá-lo desde que obteve contato e reconhecimento dos infortúnios que a humanidade experimentava através da dor, doença, velhice e morte. Aprendeu e praticou todas as técnicas disponíveis na Índia da época, estudou com muitos professores e, ao final, não encontrou o que procurava. Conta-se que, exausto de tantas mortificações e práticas ascéticas, ao ouvir um professor de música que, em um barco, acompanhado de seus alunos, singrava um rio próximo à floresta onde meditava, enquanto ensinava-os com sua vina (instrumento de cordas comum na Índia) que uma corda solta não toca, enquanto se a esticamos demais ela arrebenta, ou seja, somente fugindo dos extremos podemos obter o som que desejamos. Por meio desse *insight* acerca de um “caminho do meio” os esforços em busca da saída do ciclo de sofrimentos tiveram sua culminância enquanto Sidarta, resoluto, decidiu sentar-se sob uma árvore e não sair de sua sombra até alcançar a iluminação, o que aconteceu em uma noite de lua cheia. Naquela noite ele visualizou a base de seus ensinamentos que posteriormente seriam transmitidos em três etapas sucessivas conhecidas como os “três giros da roda do *Dharma*”³.

Em termos gerais podemos colocar brevemente que, na primeira etapa, Buda tratou daquilo que é conhecido como “as quatro nobres verdades” que seriam: a verdade do sofrimento, a verdade da origem do sofrimento, a verdade da cessação do sofrimento e, por fim, a verdade do caminho que leva à cessação do sofrimento. Cabe salientar que a palavra original para designar sofrimento é *duhkha* em sânscrito, que indica não um sofrimento no sentido comum mas sim algo proveniente da confusão, ignorância e inquietação que são comuns frente ao ir e vir entre extremos da vida.

A mente degradada, afirmou, provém de nosso apego à noção de uma individualidade, ou ego. Assim, o Buda demonstrou a natureza sofredora da existência no mundo e suas causas. Em seguida, mostrou a possibilidade da liberação do sofrimento ao alcançarmos o *Nirvana*. (THRANGU, 1997, p. 6)

3 O termo sânscrito *dharma* pode referir-se a vários conceitos, nesse caso sua melhor tradução seria ‘doutrina’. Recomendamos o artigo de GETHIN: “Who sees Dhamma sees Dhammas: Dhamma in early Buddhism” *Journal of Indian Philosophy* Vol. 32, No. 5/6 (December 2004), pp. 513-542

Quando conquistou a compreensão sobre isso, passou a ensinar como método as quatro nobres verdades (*catvaryāryasatyaṇi*) e o nobre caminho óctuplo (*āryāṣṭāṅgikamarga*). As quatro nobres verdades, resumem-se em quatro pontos pelos quais seria possível alguém atingir o fim do sofrimento, são eles: (i) reconhecer o sofrimento (*dukkha*), (ii) apontar a origem do sofrimento (*dukkhasamudaya*), (iii) a possibilidade de extinguir o sofrimento (*dukkhanirodha*) e (iv) o caminho que permite atingir a cessação do sofrimento (*dukkhanirodhagāminīpaṭipada*), que é o nobre caminho óctuplo. Este se constitui de oito pontos a serem observados que são: visão correta; intenção ou vontade correta; fala correta; ação correta; vida correta, esforço correto, consciência correta, e concentração ou meditação correta (ANDRADE, 2016). De acordo com Batchelor (2005) as quatro nobres verdades são também relacionadas com ações, ou seja, o sofrimento deve ser reconhecido, sua origem eliminada, a cessação deve ser concretizada e o caminho que conduz a essa cessação necessita ser compreendido. Estes ensinamentos simples acabam por desencadear todo um complexo sistema baseado no processo de causa e consequência resumido no termo sânscrito “carma” (que pode ser traduzido como “ação”) que incluem a própria noção de identidade.

3 O SER OU SUJEITO NO BUDISMO

Para entender o sentido de um ser senciente (aquele que sente) dentro da concepção budista é importante conhecer a definição de sujeito no budismo e isto passa pelo estudo da doutrina do não-eu ou *anatman*. Este é um dos mais básicos e importantes conceitos da filosofia budista. Partindo das premissas da impermanência de todas as coisas (que tudo é insatisfatório, composto, passageiro e mutável) e da insubstancialidade de todas as coisas (que todos os fenômenos são desprovidos de substância), os ensinamentos budistas não trazem a existência de uma entidade, “eu” ou ego que seja substancial, imutável e permanente (GARCIA, 2010).

O conceito de não-eu contrasta com a afirmação de um “eu” ou *Self* permanente (*Atman*) que aparece na base da maioria das filosofias védicas da época em que o budismo teve sua formulação inicial (por volta do século VI a.C.). Podemos encontrar as raízes deste pensamento nos Vedas e Upanixades onde o *Self* é visto como algo transcendente intocado pelas mazelas do mundo.

O *Self*, de acordo com esse ensinamento, não é tocado por ações boas ou más. As vantagens do conhecimento de tal *Self* em comparação com a crença de que todos os atos têm consequências cármicas serão óbvias. O *Self* é o que somos realmente, em contraste com o corpo e a mente. (BRONKHORST, 2007, p. 6, tradução nossa)

Também difere de quase todas as principais tradições religiosas da humanidade, onde também pode-se encontrar conceitos equivalentes ou relativos a um espírito, alma ou ente que segue existindo após a morte do corpo. Devemos lembrar também que o Budismo não postula a existência de uma deidade criadora, um Deus no sentido cristão, sendo completamente oposto à própria ideia de um ato criativo inicial, fazendo da doutrina budista

(e jainista, historicamente muito próximas) algo diferente e peculiar, se comparado com a maioria das religiões monoteístas.

4 ORIGINAÇÃO DEPENDENTE

Em vez de um Deus criador ou algum tipo de princípio criativo transcendente, como o *Self* universal presente na cultura védica, o *anatman* se expressa através do conceito de *pratītyasamutpāda*, ou originação dependente (WILLIAMS; TRIBE, 2002). Este conceito traz consigo a explicação de que o surgimento de qualquer fenômeno está interligado a uma infinita corrente de causas e condições. Para a filosofia budista tudo, desde o universo aos seres sencientes, surge, existe e cessa a partir de causas e condições interligadas. Nesse contexto, nada é permanente ou verdadeiramente substancial, sendo provido apenas de uma realidade passageira ou ilusória (justamente por carecer de essência). Entendendo isso, pode-se compreender também o conceito de sujeito e sua constituição para o budismo, que pode ser descrita a partir do estudo de suas causas e condições.

No *Milinda Pañha*, um texto budista datado de aproximadamente 100 a. C., contém um diálogo em que o sábio Nagasena explica ao rei indo-grego Milinda, que é impossível encontrar um indivíduo ou uma essência humana individual, no seu lugar podemos apenas perceber um complexo de elementos que agrupados dão a sensação de haver um indivíduo (MENDIS, 1993). Nagasena compara com um carro (ou carruagem) em que é chamado de carro enquanto um veículo completo, mas que se olhar separadamente cada uma de suas partes, nenhuma delas é o carro em si.

Este ensinamento da carruagem é tratado também no chamado “raciocínio da carruagem”, presente no *Madhyamakāvātāra*, um texto atribuído ao filósofo indiano Chandrakirti (600-650). Neste texto, ele apresenta raciocínios buscando mostrar que o eu, sujeito, ou self seria meramente uma designação aplicada a um amontoado de partes, da mesma forma que a designação de “carruagem” é aplicada ao conjunto de suas peças, como as rodas, eixo, corpo e assim por diante. Estas seriam as causas e condições que dão a carruagem sua existência como carruagem, bem como o sujeito seria um composto de várias partes co-dependentes e impermanentes que o definem assim. Este raciocínio é uma forma de apresentar o que é convencionalmente chamado de psicologia budista, presente através de extensos tratados como o *Abhidharma*, um conjunto de textos datados de aproximadamente o século III a. C., que descrevem as “partes” da carruagem do sujeito segundo o budismo (ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA, 2008).

5 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

A antiga escola *Sarvāstivāda*, através da chamada “teoria dos dharmas”, propõe duas acepções distintas e complexas acerca do que seria a constituição do sujeito para o budismo. Neste contexto, a palavra “dharma” refere-se a elementos de existência. Na primeira dessas acepções, apresenta 75 “dharmas” classificados em quatro categorias fundamentais, que englobam aspectos passados, presentes e futuros do sujeito. Esta visão foi criticada por outra escola, a Sautrântica, por considerar entrar em contradição com os princípios de impermanência, insatisfatoriedade e vazio do eu.

A segunda acepção de “dharma” da escola *Sarvāstivāda*, e a mais aceita, trata de categorias como os “5 agregados”, as “12 entradas” e as “18 esferas”, abordando como objeto de análise todos os chamados “dharmas condicionados”, que são aqueles dharmas que surgem e se extinguem em função da causalidade (MONTEIRO, 2015 p. 109). Segundo Monteiro (2015) As 18 esferas, presentes no *Satya-siddhi-śāstra*, um tratado filosófico associado à escola Sautrântica, referem-se as seguintes categorias analíticas: (i) 6 bases sensoriais, que seriam os cinco sentidos, mais a mente no sentido de captação de processos mentais imateriais; (ii) 6 objetos, que são os objetos dos cinco sentidos mais os eventos mentais sem referência sensorial; e (iii) 6 consciências que surgem da interação entre as bases e os objetos. O *Satya-siddhi-śāstra* traz também os 5 agregados ou *skandas*, que são os principais aspectos que na filosofia budista constituem o indivíduo ou ser senciente. Com alguma variação entre as escolas e tradições, os cinco agregados são: (i) forma, constituída pelas bases e objetos dos sentidos; (ii) sensação, proveniente do contato com o objeto; (iii) identificação, referente ao captação do conteúdo da sensação; (iv) impulsos volitivos, às vezes traduzido também como formações mentais; e a (v) consciência, responsável pela percepção (MONTEIRO, 2015 p. 114-115).

Estes agregados são considerados os constituintes do sujeito para o budismo, não havendo nada fora deles que poderia fazer parte do mesmo. São como as partes que compõem a carruagem na analogia do *Milinda Pañha*. Nenhuma delas é o sujeito em si, mas o sujeito em si não é nada além de suas partes.

6 O SUJEITO INEXISTENTE

Em seu livro “*Buddhism as Philosophy*” Siderits (2007) investiga este conceito de não-eu, analisando textos iniciais do budismo, tentando encontrar argumentos que exponham porque a pessoa ou sujeito não seria algo intrinsecamente existente. Essa análise leva em consideração o conceito de *Self* como sendo a essência de uma pessoa, a parte que seria necessária para que houvesse uma existência continuada, e que, é negada no budismo através da ideia de insubstancialidade de todas as coisas. Siderits (2007, p.32) traz na explicação a visão de “sujeito” semelhante a apresentada no *Milinda Pañha*, mostrando que uma pessoa é feita de uma variedade de constituintes. Possui partes que compõe o corpo, como membros e órgãos, bem como partes que compõem a mente, como sentimentos e desejos. Porém, que nem tudo nessa pessoa é necessário para ela continuar existindo se, por exemplo, perdesse o dedão do pé ou o seu desejo por café. O elemento necessário para continuar existindo seria o *Self*, enquanto as demais partes, poderiam ser chamadas por este de “minhas partes”. Aqui esse *Self* seria equivalente ao “eu”, enquanto a “pessoa” seria o conjunto de suas partes que constituem o corpo e a mente pelo tempo da duração de sua vida ou existência. A questão é que para o budismo, não há nada que dê ao “eu” uma continuidade. Suas memórias, pensamentos, desejos, corpo, etc., estão todos sujeitos a mudanças e cessações. Nesta linha de pensamento, não havendo algo que possa ser chamado de substancial ou essencial nesse “eu”, equivaleria dizer que ele não é de fato real (ao menos não em um sentido último).

O autor também analisa o conceito de identidade no budismo. Geralmente se tem a ideia de identidade como aquilo que nos define e portanto distingue dos demais. Esta ideia de identidade engloba aquilo que uma pessoa gosta, suas propriedades e características pessoais. Todos esses, são elementos que estão em constante mudança e substituição. Por tanto, também seria inválido tentar atribuir uma identidade permanente ao já insubstancial “Self”.

Buda teria chegado a essa compreensão de não-eu através da observação e análise dos agregados ou *skandas* citados anteriormente:

O Buddha usa a doutrina dos cinco *skandhas* como uma ferramenta na busca pelo self. Ele passa por cada skandha em voltas e tentativas para tentar mostrar que nenhuma categoria incluída poderia contar como um self. Mas isso suscita uma nova pergunta: isso realmente mostra que não existe um self? Não é possível que o eu exista em outro lugar do que entre os cinco *skandhas*? Para que a estratégia do Buda funcione, ele terá que mostrar que a doutrina dos cinco *skandhas* faz uma análise exaustiva das partes da pessoa. Chamaremos isso de "argumento exaustivo". O argumento exaustivo é isto: Cada constituinte das pessoas está incluído em um ou mais dos cinco *skandas*. (SIDERITS 2007, p. 37, tradução nossa)

Assim, um dos dois motivos utilizados para explicar que os agregados não são “Self” é que eles são impermanentes, ou seja, estão sujeitos a cessação ou transitoriedade. O autor considera ainda que aplicando o “argumento exaustivo” no contexto dos agregados, têm-se que: Forma é impermanente; Sensações são impermanentes; Percepções são impermanentes; Volições são impermanentes; Consciência é impermanente; logo, “se houvesse um *Self*, este seria permanente” e “se não há nada mais na pessoa que os cinco *skandas*, então não há self”. Esta seria uma das linhas de raciocínio dentro do budismo, que justificam o conceito de *anatman*.

7 A LIBERAÇÃO DO SOFRIMENTO

O fim último da prática budista primitiva é a liberação do sofrimento, a conquista do Nirvana, um estado de paz além de conceitos que advém da prática do caminho do meio que leva a liberação do apego e da ignorância, dois conceitos extremamente importantes para o Budismo. Baseado na doutrina do não-eu e na análise dos agregados, alguns textos iniciais do budismo sustentam que o sofrimento tem origem no apego aos próprios cinco agregados, e assim, no desapego a eles residiria a chave para a liberação do sofrimento. Isto é evidenciado no “Grande Discurso na Noite de Lua Cheia”, presente no *Mahapunnama Sutta*, onde o próprio Buda teria dito:

“(…) um nobre discípulo bem instruído se desencanta com a forma material, se desencanta com a sensação, se desencanta com a percepção, se desencanta com as formações, se desencanta com a consciência. Desencantado, ele se torna desapegado. Através do desapego a sua mente é libertada. Quando ela está libertada surge o conhecimento: ‘Libertada’ (...)” (ACESSO AO INSIGHT, 2017)

Os ensinamentos sobre os cinco agregados encontram-se no cerne da filosofia budista, havendo tratados extensos em várias tradições que se dedicam a seu estudo aprofundado. O objetivo de conhecer os agregados para um budista é geralmente, dependendo do enfoque da tradição, chegar a iluminação, a cessação do sofrimento ou a perfeita sabedoria, chamada de *Prajñāpāramitā*. Sabemos que a ênfase dada à *prajñā* é comum em todas as tradições budistas e deve-se à constatação por Buda de um estado delusório universal (*avidyā*) que pode ser

superado por meio de uma visão correta da realidade (que é *prajñā* em si) e da ação compassiva não-dual no mundo. Essa “cegueira”, ou ignorância, é o primeiro dos doze elos da originação interdependente (*pratītyasamutpāda*) uma espécie de pareidolia que opera em um nível cognitivo causado pela própria liberdade da mente. *Prajñā* é então o reconhecimento da ausência de essência (*svabhāva*), ou vacuidade (*shunyata*), de todos os fenômenos.

Na palavra *prajñā* o termo *jna* pode ser traduzido por “conhecimento”, o prefixo *pra* serve para indicar superioridade, então temos um “conhecimento superior”. É por meio desse tipo de sabedoria elevada que alcançamos a liberação (*moksha*) da nossa condição insatisfatória (*dukkha*) e, como nos lembra o mestre indiano Shantideva, todos os 84.000 ensinamentos atribuídos ao Buda pela tradição foram proferidos em função de se obter esse *insight* sobre a realidade: “Todos estes ramos da doutrina; O Sábio Iluminado expôs por conta da sabedoria. Portanto deve cultivar esta sabedoria; Aquele que deseja por um fim ao sofrimento.” (SHANTIDEVA, 1997, p. 137, tradução nossa). Em resumo, o grande número de ensinamentos diferentes apresentados na tradição nos mostra que *prajñā* sempre vem acompanhada de um método apropriado (*upaya*) e este está, por sua vez, relacionado a uma motivação específica. Esse modelo aberto de pedagogia provém da noção que a perfeição da sabedoria depende da consciência de que nenhuma prática tem valor por si mesma, ou seja, “[...] o veneno pode se tornar uma droga miraculosa: se o veneno tivesse uma natureza intrínseca, essa transformação não poderia ocorrer” (YUICHI, 2006, p. 156). Tendo em vista as inúmeras predisposições humanas é dito que Buda ofereceu remédio para os inumeráveis tipos de engano possíveis da mente, de acordo com as capacidades individuais dos seres. Os meios hábeis (*upaya-kaushalya*) empregados na busca de *prajñā* podem assumir formas diversas incluindo o estudo filosófico sobre temas como *anatman* e *shunyata*, reflexão acerca dos demais ensinamentos de Buda, práticas de meditação formal, debate, gestos (*mudra*), mantras, visualização (*darshana*), peregrinação e até mesmo uma sapatada na cabeça!

8 CONCLUSÃO

A questão do *anatman* é fundamental para a compreensão do Budismo enquanto filosofia, por isso trata-se de um tema extremamente amplo e com diversos desenvolvimentos históricos. Este artigo não teve a pretensão de abordar o conceito em sua amplitude, apenas buscou tocar em seus pontos básicos. Faz-se necessário diferenciar historicamente os temas apresentados por Monteiro (2015), a filosofia de Chandrakirti e a abordagem de Siderits (2007). O primeiro nos apresenta as origens da própria escola Yogacara, influencia decisiva no desenvolvimento do Budismo no extremo oriente, o segundo é um dos grandes representantes da abordagem Madhyamaka, base do Budismo tibetano, já o último busca “filosofar” acerca das bases gerais do Budismo enquanto sistema de pensamento. Queremos deixar isso claro pois durante a história do Budismo diversas escolas abordaram o conceito da *anatman* de maneiras diferentes e, por vezes, conflitantes. Não é possível, portanto, apontar para uma visão hegemônica mas apenas para possibilidades de interpretação das ideias de Buda, da mesma forma com que a filosofia ocidental trata os escritos de Platão e seus subsequentes continuadores.

Acreditamos que se faz necessária uma pesquisa mais aprofundada do texto *Milinda Pañha* em língua portuguesa, em especial dentro do nascente grupo de estudiosos da filosofia budista no Brasil. Por isso o presente

artigo buscou enumerar seus pontos centrais e relacioná-lo a um contexto mais amplo. Sendo assim, foi exposto sinteticamente sobre os agregados, que são as partes que compõem a “carruagem” do sujeito para o Budismo da época. Confrontamentos com visões mais tardias da filosofia indiana (não apenas budista) seriam de grande valor. Por fim acreditamos que o tema pode ser de grande valor para os estudos da Psicologia contemporânea, tendo em vista a popularidade de conceitos como *mindfulness* e o pioneirismo do Budismo na concepção de um eu complexo para além da alma.

REFERÊNCIAS

- MONTEIRO, J. A. **Filosofia Budista: Uma Breve Introdução**. Ensaios Filosóficos, Volume XI.2015
- ANDRADE, Clodomir B. de. **O caminho e suas etapas: As quatro nobres verdades (CATVARYĀRYASATYAṆI), o nobre caminho óctuplo (ĀRYĀṢṬĀṄGIKAMARGA) e os estágios dos buscadores**. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 57, n. 133, p. 105-125, Abril de 2016.
- GARCIA, Fernando Cacciatore de. **Darmapada: a doutrina budista em versos**. L&PM, Porto Alegre, 2010.
- WILLIAMS, Paul; TRIBE, Anthony J. **Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition**. Routledge, 2002.
- SIDERITS, Mark. **Buddhism as Philosophy: An Introduction**. Ashgate, Great Britain, 2007.
- MENDIS, N.K. G. **The Questions of King Milinda: An Abridgment Of The Milindapanha**. Buddhist Publication Society, Kandy Sri Lanka, 1993
- CHANDRAKIRTI; MIPHAM, Jamgön. **Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakavatara with Commentary by Ju Mipham**. Padmakara, 2005
- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. **"Abhidhamma Pitaka"**. Encyclopædia Britannica, Chicago, 2008.
- ACESSO AO INSIGHT. **Majjhima Nikaya 109 - Mahapunnama Sutta: O Grande Discurso na Noite de Lua Cheia**. Disponível em: <<http://www.acessoaoinsight.net/podcast/PS109.php>> Acesso em: 27 de Julho de 2017
- SHANTIDEVA. **The Way of The Bodhisattva**. Boston: Shambala, 2012.
- YUICHI, Kajiya. **O Prajñāpāramitā e o Surgimento da Tradição Mahāyāna**. In YOSHINORI, Takeuchi. (org.) *A espiritualidade Budista: Índia, sudeste asiático, Tibete e China primitiva*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 153 – 171.
- BATCHELOR, Stephen. **Budismo sem crenças**. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- BRONKHORST, Johannes. **Buddhism Under the Shadow of Brahmanism**. Boston: Brill, 2011.



AS IMAGENS DE SANTA BÁRBARA E SÃO JOÃO BATISTA COMO CULTURA MATERIAL REMANESCENTE DE UMA ESTÂNCIA MISSIONEIRA

Linará Cristina dos Santos¹

Resumo: O artigo apresenta a região de Santa Bárbara do Sul-RS como um espaço geográfico que foi, durante o período jesuítico-guarani, um posto da grande estância do Povo de São Lourenço. Nestes postos era comum existirem pequenos povoados com capelas dedicadas aos santos protetores dos lugares. Pretende-se explorar a hipótese de que as imagens de Santa Bárbara e São João Batista, remanescentes no município, são representativas da cultura material da antiga estância do Povo de São Lourenço, e que podem ter sido confeccionadas na própria região, devido ao traço indígena presente nas mesmas. Com o processo de decadência das Missões e a Conquista de 1801, as imagens foram apropriadas pelos novos povoadores luso-brasileiros, que se instalaram na região nas primeiras décadas do século XIX.

Palavras-chaves: Cultura Material, Estância Missioneira, Santa Bárbara do Sul.

The images of Santa Bárbara and São João Batista as material culture remaining from a missionary ranch

Abstract: The article presents the region of Santa Bárbara do Sul, in Rio Grande do Sul, as a geographic space where was, during the Jesuit-Guarani period, a spot of the great ranch of the People of São Lourenço. In those spots it was common to have small villages with chapels dedicated to the saints that protected the places. The intention is exploring the hypothesis that the images of Santa Bárbara and São João Batista, remaining in small town, are representative of the material culture of the old ranch of the People of São Lourenço, and that may have been made in the region due the indigenous trait present in them. With the decline process of the Missions and the Conquest of 1801, the images were appropriated by the new Portuguese-Brazilian settlers, who settled in the region in the first decades of the nineteenth century.

KEYWORDS: Material Culture, Missionary Ranch, Santa Bárbara do Sul.

Introdução

As Missões Jesuíticas ocupavam um amplo espaço geográfico, que compreendia grande parte da América Meridional, onde sacerdotes europeus e milhares de indígenas viveram durante um século e meio e produziram uma cultura material conhecida como “missioneira”. De acordo com Ulpiano T. Bezerra de Meneses entende-se por cultura material “aquele segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem. Por apropriação cultural convém pressupor que o homem intervém, modela e dá forma a elementos do meio físico segundo propósitos e normas culturais” (1983, p.112)

¹ Mestranda em História Regional –UPF, Especialista em História e Cultura Indígena e Afro-Brasileira -ULBRA, Graduada em História - UNIJUÍ. E-mail: Linaracris@hotmail.com

Portanto, a imaginária missioneira pode ser considerada cultura material remanescentes das antigas reduções. Elas são representativas dos fenômenos históricos que as produziu, consumiu e dispersou por diversas regiões da América Meridional.

O referido artigo pretende levantar a hipótese de que as imagens de Santa Bárbara e São João Batista são remanescentes de uma estância missioneira que havia na região de Santa Bárbara do Sul no período da administração jesuítica.

1. As Estâncias Missioneiras em Território Rio-grandense

A Província Jesuítica do Paraguai foi criada em 1609, quando os padres da Companhia de Jesus começam a fundar as reduções na América Meridional, com o objetivo de catequizar os índios de diferentes parcialidades em especial a guarani.² Mas, foi somente no ano de 1626, que os jesuítas adentraram no território do Tape (atual estado do Rio Grande do Sul), quando fundam dezoito reduções, na primeira fase do ciclo jesuítico na região.

De acordo com Júlio Ricardo Quevedo dos Santos os padres jesuítas iniciaram 1626 “a missionarização dos guaranis tapes da margem oriental do rio Uruguai e observaram que as padarias da região serviam para o desenvolvimento da atividade pecuarista.” (2006, p.123).

Foi durante a primeira fase das Missões, que ocorreu a introdução do gado, no território da margem oriental do rio Uruguai. Em 1634, o padre Jesuíta Cristóvão de Mendonza conduziu até a redução de São Miguel uma tropa de 1500 cabeças de gado, que foram redistribuídas as outras reduções. (QUEVEDO, 2006, p.124)

As frequentes incursões dos bandeirantes paulistas para aprisionar os índios reduzidos e transformá-los em escravos inviabilizou o projeto jesuítico no Tape, obrigando o deslocamento da população remanescente para a margem Ocidental do rio Uruguai.

Devido a tais acontecimentos, o rei da Espanha atendeu o pedido dos Jesuítas e equipou os índios missioneiros com armas de fogo e, foi a partir desta concessão, que os indígenas venceram a Batalha de M’bororé (1641). (NEUMANN, 2009, p.243).

De acordo com Tau Golin a vitória na Batalha de M’bororé e a concessão para o uso de armas “levou a militarização dos índios reduzidos, como exército de súditos do rei da Espanha, os quais passaram a patrulhar as suas terras, em especial nos limites dos domínios hispânicos com Portugal.” (2014, p.12)

A vacaria introduzida pelos jesuítas se reproduziu sem qualquer domesticação, formando manadas de gado chimarrão. Essa imensa reserva de gado ficou conhecida como “Vacaria del Mar”, explorada durante anos pelos povos de Yapeyú, La Cruz e São Tomé.

² Conforme pesquisa arqueológicas, as populações guaranis chegaram à região dos rios Paraguai e Uruguai entre 2 a 3 mil anos atrás, oriundos da região amazônica, a partir de um processo migratório desencadeado por alterações climáticas que provocaram crises ecológicas nas massas florestais continentais. Entre os motivos que levaram as populações guarani a migrarem para a região do Rio da Prata em busca de novos teko’s, além de terras férteis, áreas de clima úmido e ameno, etc. foi o que concerne no universo simbólico, essas populações também migraram por acreditarem que existia uma terra sem males. (QUEVEDO, 2016, p. 83-84)

Durante o período de vacância do território do Tape, houve uma intensa exploração desta vacaria por contrabandistas luso-brasileiros e espanhóis, “estava lançado o fundamento econômico básico da apropriação da terra gaúcha: a preia do gado xucro” (PESAVENTO apud SILVA, 2009, p.31)

Logo após a fundação da Colônia de Sacramento pelos portugueses, em 1680, na margem esquerda do Rio da Prata, em território espanhol, os padres jesuítas e os índios missioneiros retornam a margem esquerda do rio Uruguai e fundam as Sete Reduções entre os anos de 1682-1707³, tornando-as um enclave para impedir a expansão luso-brasileira na região do Prata.⁴

As estâncias foram criadas para resolver o problema da dizimação do gado, prover a subsistência dos povos e proteger as Missões contra os ataques dos índios infieis. (SERRES, 2015, p.10). O gado oriundo da Vacaria do Mar foi dividido em grandes estâncias comunitárias que pertenciam aos índios reduzidos dos povoados missioneiros. Nessas estâncias o controle do gado era mais efetivo.

Aurélio Porto na obra “História das Missões Orientais do Uruguai” descreve as estâncias missioneiras instaladas em território rio-grandense, bem como os ervais dos Povos. Conforme este autor a primeira estância para a criação de gado que se estabeleceu na Banda Oriental do Uruguai foi, na região do atual Planalto Médio e pertenceu a Doutrina de São Xavier. Trata-se de uma concessão feita em 1657 por D. Juan Blazques de Valverde ao povo daquela doutrina, para que instalassem uma estância de criação de gado na margem oriental do rio Uruguai:

A estância de São Xavier que compreendia uma parte considerável de ervais nativos (*ilex paraguayensis*), ficava entre os rios Ijuí e Nhucorá. Havia dentro deste território três estâncias de gado, sendo as duas últimas entre as cabeceiras do Jacuí, no hoje município de Palmeira. (PORTO, 1943, p.218)

A instalação das estâncias gerava vários pleitos entre os povos com relação a legitimação dos espaços, porque na maioria das vezes, para a criação de novas estâncias era necessário subdividir o território, causando discórdia sobre quem teria o direito natural a determinado espaço. Um exemplo destes pleitos foi a disputa feita entre os padres de Yapeyú com os de La Cruz referente a perda das suas terras. Durante mais de vinte anos, os padres de Yapeyú tentaram reaver as terras que foram doadas para a estância de La Cruz (SERRES, 2015, p.03).

De acordo com Jean Baptista as estâncias foram criadas “para tentar suprir a carência alimentícia” (2015, p.174), que os espaços dedicados ao *Tumpabaé*, próximos aos povoados, não davam conta de alimentar todos os

³ As Missões Orientais do Uruguai, também conhecidas como Sete Povos, começam a serem fundadas, em 1682, São Borja, posteriormente, em 1687, foram trasladadas da outra margem do Uruguai para a banda oriental três reduções: São Miguel, São Nicolau e São Luiz Gonzaga. Em 1692, a partir da divisão de Santa Maria Maior, fundou-se o Povo de São Lourenço. Em 1697, dividiu-se a população de São Miguel, devido ao crescimento demográfico e fundou-se o Povo de São João Batista. Em 1707, foi instalada a última das reduções orientais do rio Uruguai: Santo Ângelo Custódio.

⁴ Segundo Júlio Quevedo “os povoados missioneiros estavam estrategicamente organizados e definidos na fronteira interior do Império colonial espanhol.” (2006, p.117) Também para o historiador Tau Golin “as missões representam o projeto mais eficiente da Espanha na disputa com Portugal pelo domínio da América Meridional.” (2014, p.12)

missionais. O sistema de cultivo dos povoados era definido pela divisão entre o cacicado. Cada família missional, desfruta de um lote de terra distribuído pelo jesuíta (Idem).

Podemos ter uma ideia de como era feita a divisão do território de uma redução através do relato do Padre Antônio Sepp, quando distribuiu as terras do Povo de São João Batista entre vinte um caciques e 750 famílias:

Pus –me então, a distribuir a cada família terras e montes, bosques e macegais, rios e arroios. Estabeleci um cacique para as bandas do leste outro para oeste; estendi os limites de um para sul, e as de outro para o norte. Logo mandei erigir uma cruz à guia de marco designei um outeiro um bosque ou um rio qualquer para divisa além do qual não era permitido avançar. (SEPP, 1943, p.196)

As grandes estâncias com seus respectivos postos não serviam apenas para a criação de gado para a subsistência dos Povos, mas também objetivavam a defesa do território espanhol e serviam para controlar as frequentes incursões de índios “infiéis”⁵, como mencionado anteriormente:

A fundação das estâncias e reduções, especialmente as da Banda Oriental do Rio Uruguai, além de facilitar a conexão entre os Povos ajudando no desenvolvimento econômico e no controle das incursões de outros grupos considerados infiéis, também serviu para a defesa do espaço de instituições de fronteira para o império espanhol . Assim, a fundação dos povoados missioneiros na banda oriental do rio Uruguai teve, também, a dimensão da fixação da colonização espanhola na região. (SERRES, 2015, 10)

Devido à grande retirada de gado da Vacaria do Mar para a formação das estâncias missioneiras, e, por parte dos colonos espanhóis e luso-brasileiros, além das frequentes incursões dos índios infiéis, “os jesuítas buscaram estabelecer uma nova reserva de gado, em uma área distante das cidades coloniais platinas e da Colônia de Sacramento”. (SILVA, 2009, p.32)

O local escolhido para a nova Vacaria foram os Campos de Cima da Serra, que ficou conhecida como a “*Vaqueria de los Pinares*”. Conforme Adriana Fraga da Silva “esta nova vacaria fruto de uma nova iniciativa planejada pelos jesuítas. Cabeças de gado foram tiradas das estâncias das reduções e a exploração devia se dar em forma proporcional a cada uma” (2009, p. 33). A cada povoado foi assinalado uma determinada quantia de animais e cabia a estes estabelecer invernações, em campos seguros como forma de garantir a reprodução. (SILVA, 2009, p.59)

Cada Doutrina, ou Povo, recebia a doação de uma extensa faixa de terra que dividia em estâncias de criação de gados- cada estância se subdividia em postos, ou pequenas invernações (PORTO, 1943, p.216). Tanto as estâncias, como os postos, eram providas de capelas, com respectivas imagens de santos (PRESTES, 2016, p.195).

⁵ Entre os grupos “perigosos” de presença mais notória na Campanha, os chamados “infiéis” eram os mais temidos pela população missionária. Os Povos missioneiros se encontravam rodeados desta população não reduzida que frequentemente

As sedes das estâncias guaranis constituíam-se de um pequeno núcleo populacional, com ranchos e capelas (AHLERT, 2012, P.124), assim descrita por Lugon:

As estâncias estendiam-se por dezenas de hectares. Eram cercadas de muralhas, de cercas vivas e cactos, de sebes ou valados. Cada estância estava dividida em vários distritos e rodeios, contendo cada um cinco mil cabeças de gado. As estâncias dos guaranis eram as mais belas de todo o país. Cada fazenda tinha a sua capela, seu laranjal, e outras árvores frutíferas, de que ainda se encontram vestígios.... (Apud, SERRES, 2015, p.02)

Devido a extensão das estâncias e as frequentes incursões dos índios infieis, foram construídos em determinados pontos de maneira estratégica os chamados “puestos”, que “eram currais de gado com uma pequena quantidade de índios, formando um pequeno assentamento.” (SERRES, 2016, p.06). Estes postos ajudavam na segurança para a passagem da estância as reduções, para a proteção dos produtos comercializados e funcionavam também como ponto de infraestrutura onde se oferecia água e um lugar de descanso para os viajantes.

A população das estâncias não era significativa, não passava de algumas dezenas de índios campeiros, somados as suas mulheres, sob o comando de um “índio estancieiro”, “todos, é certo, criteriosamente selecionados pelos missionários, congregados de algumas irmandades da redução, eram dignos de confiança para a empreitada que podia ser perigosa.” (AHLERT, 2012, p.127)

Segundo Guillermo Wilde o termo “estância” aludia, por um lado, ao território do Povo em que se realizavam as tradicionais vacarias e, por outro, o estabelecimento para a criação e amansamento de animais de baixo controle e vigilância dos habitantes do povoado. Neste segundo sentido as estâncias eram âmbitos onde se desenvolvia uma vida social relativamente autônoma no que diz respeito aos Povos que estavam submetidas. (2009, p. 291)

Durante as demarcações do Tratado de Madri (1752-1759), os exércitos demarcadores encontraram diversos povoados espalhados pelas antigas estâncias missioneiras, são várias as referências a capelas nestes estabelecimentos como os mencionados no Diário de José Custódio de Sá e Farias: “Chegamos a uma estância de índios, onde havia uma capela de Santa Anna abandonada” (Sá e Farias [1750-1761] in GOLIN, 1999, p. 435), [...] Marchamos para o Campo de Santa Clara [...] Neste campo achamos três ranchos de palha e um deles havia servido de capela. (Sá e Farias [1750-1761] in GOLIN, 1999, p. 437), [...] “No chamado Campo das Vacas” [...] “Achamos neste campo, 6 ranchos de palha. Um deles era uma capela” (Sá e Farias [1750-1761] in GOLIN, 1999, p. 441).

Um dos motivos dos índios missioneiros construírem capelas nas estâncias podem estar intrinsicamente ligadas a crenças ancestrais relacionadas a materialidade da imagem, que podia interceder, no caso das lavouras, ao domínio das pragas, a produtividade, e às intempéries da natureza. Nestes locais, eram raríssimas a presença dos padres e, por isso, os guaranis construíam por vontade própria capelas nas áreas rurais, plantação ou nas estâncias de criação de gado, “para não se privarem do costume que tem de ir à missa e rosário” (BAPTISTA, 2015, p.181).

incursionava em seu território para o roubo de gado. Em suas memórias Gonzalo Doblás identificava quatro grupos de infieis que habitavam na redondeza dos Povos: os minuanos, os charruas, os guayanas e os tupis. (WILDE, 2009, p.294)

No que se refere as capelas rurais, Jean Baptista enfatiza que haviam pelo menos dois gêneros de capelas espalhadas pelas áreas de abrangência das Missões “algumas pertencentes aos padres e congregantes outras aos caciques e suas famílias” (2015, p.179).

A partir de 1715, as capelas particulares das famílias dos caciques “já aparecem comum aos povoados do Uruguai” (BAPTISTA, 2015, p. 181). A importância das capelas para os índios é notória, como observou Félix Azara, décadas depois do período jesuítico: “cada estância jesuítica tinha sua capelinha” (Apud AHLERT, 2012, p.126).

O mapa produzido pelo Cabildo de La Cruz, em 1784, nos dá uma ideia da quantidade de capelas, que eram construídas nas áreas rurais de abrangência das Missões. Este mapa indica a existência de 57 capelas nos arredores das reduções de São Tomé, São Borja, La Cruz e Yapeyú.

Figura 1: Mapa produzido pelo cabildo de La Cruz, em 1784. Localizado no Archivo General de la Nación, em Buenos Aires. Sala IX, 22-8-2. Fonte: BARCELOS, Arthur H. F. O compasso e a cruz. Cartografia jesuítica da América Colonial, 2006. CD.



É possível verificar que as capelas estão regularmente distribuídas no território missioneiro. “Suas distâncias comumente, variam de duas a sete léguas, possibilitando que a cada dia de caminhada, pelo menos uma servisse de parada para realizar orações e acampamentos” (AHLERT, 2012, p.128).⁶

Com o processo de decadência das Missões, nas décadas posteriores a expulsão dos jesuítas, as estâncias missioneiras se definiram como novos espaços de interação. Elas “constituíam um dos refúgios possíveis aos que não voltaram a viver nos montes ou queriam manter alguma relação, ainda que simbólica com a antiga organização” (AHLERT, 2012, p.128).

Neste viés, as capelas das estâncias ou dos “postos” representavam a manutenção das práticas religiosas e “foram o meio através do qual se firmou certa devoção rural” (Idem) cujas imagens de santos são remanescentes.

Permaneceram em seus antigos postos as imagens, sendo apropriadas pelos novos povoadores luso-brasileiros. Algumas compõem hoje acervos de museus municipais, outras estão em casas de particulares e, ainda, algumas preservam o seu uso religioso, passados séculos do contexto em que foram criadas. Essas imagens, como cultura material remanescente das antigas estâncias missioneiras, que existiram em todo o território do Rio Grande do Sul, são fragmentos da sociedade que as forjou.

2. As imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul como cultura material de uma estância missioneira

Entre as hipóteses avaliadas para justificar a presença das imagens missioneiras de Santa Bárbara e São João Batista no município de Santa Bárbara do Sul-RS, consideramos a hipótese que gira em torno do fato que a região do atual município de Santa Bárbara do Sul fazia parte da grande estância missioneira do Povo de São Lourenço.

Acredita-se que esta hipótese seja a mais plausível, por causa da estética das imagens: a presença de elementos estéticos indígenas, tais como: o biótipo, a geometrização, a rigidez das formas, a frontalidade das mesmas, identificados em análises comparadas com demais imagens do acervo missioneiro, nos leva a ponderar sobre a possibilidade dessas imagens serem remanescentes de uma antiga estância missioneira que havia na região durante o período de administração jesuítica.

⁶ Lista de Povoações e capelas das Jurisdições do Uruguai e Paraguai, com as distâncias entre si, C. 1762. In.: Manuscritos da Coleção Angelis- Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.



Figura 02: Imagem de Santa Bárbara
(90cm x 34 cm)
Acervo: Lauro Prestes Júnior
Santa Bárbara do Sul –RS
Fotografia: Linara Cristina dos Santos



Figura 03: Imagem de São João Batista
(156 cm x 68 cm)
Capela São João Batista
Santa Bárbara do Sul -RS
Fotografia: Linara Cristina dos Santos

Os mapas elaborados pelo genovês Miguel Ângelo Blasco entre os anos de 1757 e 1758, durante as demarcações do Tratado de Madri⁷, confirmam que a extensa região das nascentes do rio Ijuí e Jacuí-Mirim era ocupada por uma das grandes estâncias do Povo de São Lourenço.

⁷ Miguel Ângelo de Blasco era mestre do quartel-geral e diretor de mapas do General Gomes Freire de Andrada (GOLIN, 1999, p. 41). Com a ocupação das Missões, José Custódio de Sá e Farias e Miguel Ângelo de Blasco, junto com seus auxiliares, elaboraram mapas gerais, cartografando os principais acidentes geográficos, as estradas, os rios e os locais dos acontecimentos bélicos. (GOLIN, 2011, p.11)



Figura 04: Fragmento do “Mappa que contem o pais conhecido da Colonia até as missões e o caminho que fizerão as duas armadas de S. Magde Filellma e Cattolica. Miguel Angelo de Blasco”. 1758. Detalhe. Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Mapa do genovês Blasco, constituído presencialmente durante as demarcações do Tratado de Madri (1750). Acervo Tau Golin. A seta no mapa está indicando as nascentes do rio Jacuí- Mirim, que se localizam no território do atual município de Santa Bárbara do Sul.

Na comunicação com o Povo de São Lourenço, o caminho era pontuado de capelas em distâncias de um dia de marcha (em torno de 60 km), além das capelas dos setores produtivos ramificados pela grande estância, organizados em pequenos grupos familiares. Nesse particular, cumprindo o costume missioneiro, estas residências também possuíam seus altares domésticos.

De acordo com o escritor Lauro Prestes Filho, antigo zelador da imagem de Santa Bárbara, “no vasto rincão formado pelos rios Palmeira e Jacuí-mirim, desde suas nascentes, teria existido pelo menos um posto, em cuja capela estava a imagem virgem mártir” (PRESTES, 2016, p.215). Mais tarde, essa imagem teria sido apropriada pelos novos povoadores luso-brasileiros, nas primeiras décadas do século XIX:

O símbolo esculpido de Bárbara venerado inicialmente pelos índios, na capela tosca da estância missioneira-passaram aos oratórios das estâncias destas imediações, que se desenvolveram no regime das sesmarias. Teria saído nas mãos de um devoto escultor o início de 1700-em pleno esplendor dos Sete Povos. (2016, p. 197).

A materialidade das capelas das estâncias missionárias é muito difícil de ter se mantido, pois, como relata José Custódio de Sá e Farias as construções nas estâncias eram ranchos feitos de pau-a-pique e palha, sendo que

uma destas edificações servia de capela. Por tanto, o que pode ter restado como cultura material destas capelas interioranas são as imagens de santos, que depois foram apropriadas pelos novos povoadores luso-brasileiros.

Considerações Finais

Em síntese, de acordo com a hipótese analisada, as imagens de Santa Bárbara e São João Batista já poderiam estar na região desde o período jesuítico-guarani, trazidas pelos próprios índios ou confeccionadas ali mesmo para serem veneradas nas capelas que haviam nas estâncias.

Referências Bibliográficas

- ALHERT, Jacqueline. *Estátuas andarilhas as miniaturas na imaginária missioneira: sentidos e remanescências*. Tese (Doutorado). Porto Alegre: PUCRS, 2012.
- BAPTISTA, Jean. *O Temporal* [Livro Eletrônico]: *sociedades e espaços missionais*. Brasília: IBRAM, 2015.
- BLASCO, Miguel Angelo de. *Mappa que contem o pais conhecido da Colonia até as Missões e o caminho que fiserão as duas armadas de S. Mag de Filellma e Cattolica*. Rio de Janeiro: Fundação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. 1757- 1758.
- GOLIN, Tau. *A Guerra Guaranítica: O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- _____. *Cartografia da Guerra Guaranítica*. In.: Anais do I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica. 2011. Disponível em: https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simposio/GOLIN_LUIZ_CARLOS_TAU.pdf
Acesso em: 20 jan. 2017.
- _____. *A guerra guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: UFRGS, 1999.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. *Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Introdução, notas e sumário de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.
- MENESES, Ulpiano. *A cultura material no estudo das sociedades antigas*. Revista de História. USP, n. 115, 1983, 106-117.
- NEUMANN, Eduardo S. *Os guaranis e a razão gráfica: cultura escrita, memória identidade indígena nas reduções. Séculos XVII e XVIII*. In.: GOLIN, Tau; BOEIRA, Nelson. *Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. V. 5 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul.)
- PORTO, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Publicações do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.
- PRESTES FILHO, Lauro. *Causos de Estância e Povoado*. Santa Bárbara do Sul, RS: Gráfica e Editora Minuano, 2016.

SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo. *Vivências e Experiências Indígenas: nas Missões Orientais do Uruguai*. In.: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo. *Missões: reflexões e questionamentos*. Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

_____. *As Missões Jesuítico-Guaranis*. In: *Coleção História Geral do Rio Grande do Sul. Colônia*. Coordenação de Nelson Boeira e Tau Golin. Passo Fundo: Méritos, 2006.

SERRES, Helenize. *O Mundo Rural Missioneiro*. In.: Anais Eletrônicos: XIII Encontro Estadual de História da ANPUHRS. Ensino, direitos e democracia. UNISC. Santa Cruz do Sul, 2016. Disponível em: www.eeh2016.anpuh-rs.org.br/site/anaiscomplementares acesso em 12 jan. 2017.

_____. *As estâncias missioneiras: espaço de conexão entre as missões*. In.: Anais Eletrônicos. XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiadores: velhos e novos desafios. Florianópolis, 2015. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/site/anaiscomplementares> acesso em 09 jan. 2017.

SILVA, Adriana Fraga da. *Estratégias materiais e espacialidade: uma arqueologia da paisagem nos Campos de Cima da Serra./RS*. Dissertação (Mestrado) Porto Alegre: PUCRS, 2006.

_____. *“Meu avô era tropeiro!” Identidade, patrimônio e materialidade na construção da Terra do Tropeirismo- Bom Jesus (RS)*. Tese (Doutorado em História). PUCRS. Porto Alegre, 2009.

SEPP, Antônio. *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: Martins, 1943.

WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.



OS RESTOS JESUÍTICOS DO BURGO: a ruína da REDUÇÃO DE SÃO FRANCISCO DE BORJA na narrativa DOS VIAJANTES

Jacqueline Ahlert¹

Resumo: O artigo contempla as narrativas de viajantes que percorreram a região da antiga doutrina jesuítica de São Francisco de Borja registrando a gradativa ruína do complexo arquitetônico e dos remanescentes escultóricos da redução. Enfatiza-se a dificuldade em estimar o volume de imagens esculpidas pelos padres e indígenas, além da corrupção das autoridades e religiosos em torno desse acervo.

Palavras-chave: São Borja (RS), Remanescentes Jesuíticos, Estatuária Missioneira.

The Jesuit remains of the village: the ruin of the reduction of San Francisco de Borja in the narrative of the travelers

Abstract: The article contemplates the narratives of travelers who crossed the region of the old Jesuit doctrine of São Francisco de Borja registering the gradual ruin of the architectural complex and the sculptural remnants of the reduction. It is emphasized the difficulty in estimating the volume of images carved by priests and natives, as well as the corruption of the authorities and religious in this collection.

Key-words: São Borja (RS), Remaining Jesuit, Missionary statuary.

O trânsito de viajantes e “visitadores” pelas Missões já se incorporou as diversas tendências das narrativas historiográficas. No geral, eles se “preparavam” para encontrar em seus remanescentes a marca “jesuítica”. Essas noções preliminares condicionaram, de certa forma, suas leituras das realidades encontradas. Seus textos, como representações, já possuíam cenários imaginados, nos quais ficariam sobrepostas suas projeções narrativas. No geral, quase sempre ocorreu um desencontro entre o (pré)conceito e a descrição. Entretanto, o enorme conjunto de fragmentos constitui acervo valioso para a historiografia, em especial quando os viajantes foram envolvidos pela imanência do meio e se transformaram em cronistas motivados pelos indicadores e registros.

Mais que o índio, muitos procuraram os documentos materiais de uma “sociedade perdida” nos remanescentes arquitetônicos e escultóricos. Mas, seus olhares somente poderiam se transformar em saber exterior pela representação (BHABHA 2003, p. 48). Como questão metodológica, “as representações podem ser pensadas como “[...] esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado” (CHARTIER, 1990, p.17). No contexto das narrativas de viagens pode-se considerar o viajante como leitor da paisagem. Como “visitador”, se coloca como produtor de representações, não deixando de ser também o seu leitor o leitor em um sentido pessoal da narrativa e suas especificidades.

¹ Doutora em História pela PUCRS, professora do Programa de Pós-graduação e do curso de graduação em História da Universidade de Passo Fundo. E-mail: ahlert@upf.br

A narrativa como representação problematiza o lugar do narrador, o próprio viajante, autor da ação. Uma narrativa nunca é neutra, conforme expressão conhecida de Tzvetan Todorov. Para ele, as viagens trazem em si uma espécie de ostentação, que opera sobre a própria narrativa: “A verdade é que a própria existência de uma narrativa implica necessariamente a valorização do seu objeto (já que esse merece ser evocado) e, portanto, uma certa satisfação do seu narrador” (TODOROV, 1991, p. 97).

O texto, como referente a cosmovisão pessoal, continua sendo o horizonte exegético da diferença, quando citado, mencionado, emoldurado, presente na dialética – imagem/contra-imagem (BHABHA, 2003, p. 63). Nesse contexto, uma das singularidades quase sempre presente na narrativa dos viajantes é certa predisposição em reconhecer diversidades culturais, evocadas no gosto pelo exótico e pela curiosidade na descoberta do *outro*. Como lembra Todorov (1993), este desvelar de especificidades diversas das suas vai, aos poucos, se impondo ao modo de pensar do europeu. Conforme Bhabha, “a diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto de conhecimento empírico -, enquanto a diferença cultural é o processo de *enunciação* da cultura como ‘conhecível’, legítimo, adequado a sistemas de identificação cultural” (2003, p.63). O narrador constrói a si mesmo como sujeito de enunciação, sendo operador e mediador. A construção da narrativa se dá pela interpretação da realidade e pela produção de um novo real, concebido como transcrição daquilo que é percebido pelos sentidos (PORTELLA, 2006, p. 52).

Praticamente todos os viajantes que chegaram às Missões procuraram a materialidade do que havia restado de sua fase “jesuítica” e tentaram reconstituir a linha de tempo da decadência. Entretanto, este parece não ter sido um problema histórico considerável até a conquista luso-brasileira, em 1801. Até as duas primeiras décadas do século XIX existiam registros de imóveis de São Borja e demais Povos nas esferas governamentais. Não constituíam necessariamente questão de saber. O complexo arquitetônico não recebia manutenção, exceto os alojamentos de comandantes, tropas e aqueles que os índios realizavam em suas casas. De outro lado, a estatuária tinha mais valor de uso do que de mercado.

O olhar europeu sobre as Missões teve impulso considerável com a publicação dos diários do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire na França, notadamente na difusão das sessões da Academia de Ciências de Paris, com repercussões na Alemanha, Inglaterra e Espanha. Quando Saint-Hilaire chegou a São Borja, em 1821, na conjuntura da guerra luso-brasileira contra Artigas, a invasão da Banda Oriental do Uruguai e sua incorporação como Província da Cisplatina, hospedou-se no complexo da igreja, formado pelo primeiro e segundo pátios amurados, onde funcionaram a residência dos jesuítas, a escola, as oficinas e armazéns. O sistema de estruturas em torno do primeiro pátio, ao lado da igreja, Saint-Hilaire nominou como “convento”. O segundo “pátio e as construções que o circundam têm o nome de *curralão*”. Nele, encontrou “os poucos artífices” guaranis “que ainda restam” da tradição jesuítica, os quais eram mantidos “por conta do Rei”. Provavelmente, a denominação de “curralão” tenha sido introduzida pelos militares que começaram a utilizá-lo para a cavalaria das tropas após o terem transformado em quartel.

No primeiro pátio, que Saint-Hilaire nominou “antigo convento dos jesuítas”, morava o coronel Paulette, substituto do marechal Chagas, que lhe destinou uma habitação perto da sua. Ao entrar em São Borja, impressionou-lhe, “por um lado, o estado de decadência e abandono a que está reduzida e, de outra parte, o aspecto

militar sob o qual se apresenta.” Viam-se “apenas soldados e fuzis”; encontravam-se “sentinelas” por toda parte. Em frente à casa do comandante estavam “alinhados vários canhões” (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 329).

A cena da “inspeção” da igreja foi narrada com detalhes. “Entre na igreja, e a grandiosidade dessa construção, meio destruída, me fez experimentar um profundo sentimento de surpresa e respeito”. Para entrar era necessário subir “três degraus de pedra” e passar

por um vasto pórtico, sustentado por quatro filas de colunas de madeira, de ordem dórica, colocadas duas a duas sobre o mesmo pedestal. Esse pórtico limita com três portas pintadas e esculpidas, das quais a maior corresponde à nave principal e as outras duas, às naves laterais; entre as portas veem-se nas paredes colossais estátuas de santos, pintadas de forma grosseira. A igreja é construída de alvenaria; mas por não se achar até o presente pedra de cal na região, substituíram a cal pela terra batida. Por baixo dos muros empregam reboco, composto de areia, barro e esterco de vaca que, asseguraram-me, não se desmanchou jamais pelas chuvas mais incessantes e copiosas. Não há campanário nem torre que o substitua; os sinos estão colocados no pátio do antigo convento [pátio 1], sob um telheiro quadrado, onde vão tocá-los; a eles se chega por uma escadinha de madeira (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 329-330).

Detalhou o interior da igreja com seu pavimento “de ladrilhos muito irregulares; a abóbada é alta, mas de madeira, porque a falta de cal não permite construí-la de pedras.” Contou a sua dimensão como sendo de “cento e dezesseis passos da porta principal ao altar-mor, e quarenta e três de uma parede à outra.” E a “nave principal” era “separada das laterais por oito arcadas sustentadas por colunas de madeira de ordem jônica, dispostas duas a duas sobre o mesmo pedestal.” Não havia coro. “Sob uma das arcadas mais próximas do altar-mor, uma tribuna isolada e de forma oval”, estava “destinada aos músicos.”

Existiam três altares, “um que integra a nave principal e, os outros, as laterais.” Estátuas de santos adornavam o altar-mor, “guarnecido de ornamentos extremamente dourados que se elevam até a abóbada”. A sacristia da esquerda estava “repleta de restos de uma porção de estátuas de santos, de todos os tamanhos, pintados e em madeira.” Descreveu uma de braços móveis: “pareceu-me representar Pilatos ou Judas e estava, provavelmente, destinada a figurar em um desses autos piedosos, com que os jesuítas divertiam os índios.”

A igreja era ainda mantida “com limpeza, mas há longo tempo nela não se faz nenhum reparo. A falta de cal tinha, como disse, forçado os jesuítas a construir de madeira a abóbada e as colunas; delas se destacam continuamente pedaços e em breve esse templo cairá em ruínas” (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 329-330). A praça central do plano jesuítico ainda mantinha o seu tamanho original. Em cada um dos seus lados existiam duas construções com as outrora habitações das famílias dos índios, com o espaço interior de uma peça de vinte palmos de lado, bastante altas e com uma porta para cada lado. Estes prédios ainda estavam cobertos de telhas, com seus alpendres formando “duas largas galerias, sustentadas por pilares de pedra” (SAINT-HILAIRE, p. 335). As que contornavam a praça já não eram habitadas pelos indígenas e haviam sido alugadas por brancos. Três das quatro capelas situadas nos ângulos da praça tinham transformado em lojas.

Os indígenas já estavam alijados do complexo arquitetônico jesuítico. Moravam em “miseráveis cabanas, esparsas nas proximidades da aldeia”. As “choupanas, habitadas pelas mulheres dos militares”, em especial do Regimento Guarani, apresentavam “igualmente a pior indigência. A maior parte dessas péssimas moradias é construída de palha. Uma rede, alguns jiraus, uma cafeteira de cobre, alguns potes compõem todo o mobiliário” (SAINT-HILAIRE, p. 335). Nesse período, afastados da esfera “urbana” de São Borja também se observavam as aldeias indígenas ao longo da margem do rio Uruguai.

Entretanto, nessa fase de transição, evidenciava-se que a remanescência missioneira, além do modo de vida, encontrava-se também na música e na estatuária. Saint-Hilaire, depois de se impressionar com a banda do Regimento Guarani, sentenciou que “após a expulsão dos jesuítas, o gosto pelos instrumentos persistiu entre os guaranis, por assim dizer sem mestres; continuaram a aprender música que talvez tenha contribuído tanto para fazê-los soldados, como outrora cristãos.” Invariavelmente, os bailes, inclusive da oligarquia em formação, eram abrilhantados pelos guaranis.

O hábito dos oratórios e imagens domésticas dos índios também se estendia aos “povoadores” (SAINT-HILAIRE, p. 331).

O talento escultórico e de uso da madeira ainda se encontrava incorporado no povoamento do conquistador:

Entre os artífices que restam em São Borja, contam-se um torneiro, um serralheiro e alguns carpinteiros. Todos trabalham no curralão, por conta do Rei, e não se lhes pode mandar fazer a mínima coisa, sem a permissão do comandante. Estes infelizes não recebem nenhum pagamento além de uma ração semelhante à que se dá aos soldados, quer dizer, quatro libras de carne por dia e, afora isso, representa injusta distribuição, pois o homem casado recebe o mesmo que o solteiro. (SAINT-HILAIRE, p. 335).

Anos antes, sob o resguardo do famigerado e corrupto governo do marquês de Alegrete (1814-1818), na guerra contra Artigas (GOLIN, 2002), São Borja serviu de depósito de parte do espólio das Missões. O marquês de Alegrete havia ordenado ao marechal Francisco das Chagas Santos “para incendiarem as igrejas de Missões além do Uruguai e tirar-lhes tudo que lhes fosse pertencente.” Dezenas de carretas e mulas regressaram com “os despojos para esta província, e sinos até onde puderam transitar” (CHAVES, 1978, p.107-108). O saque executado pelas tropas do marechal Chagas, com a expedição às reduções ocidentais do rio Uruguai, foi tão devastador que uma parte significativa foi enviada a Porto Alegre.

Com este espólio, o governo estabeleceu um departamento junto ao de armamentos, que passou a ser nominado como a Casa das Armas e Prata de Missões. Antônio José Gonçalves Chaves a descreveu em 1823.

Em um repartimento desta mesma Casa se conservam ainda os despojos das Missões situadas além do Uruguai, conhecidos em geral por prata de Missões. Ali se vê um retábulo quase inteiro, todo construído em prata maciça, com a imagem da Virgem e Apóstolos em relevo; cálices, castiçais, patenas e outras alfaías do mesmo metal e de ouro; assim como vestimentas, frontais

de tisso (sic) de ouro e outras de veludo, alvas e toalhas finíssimas, missais de todos os tamanhos e riqueza, outros muitos objetos do serviço das igrejas, tudo riquíssimo, mas quase tudo em mau estado por sua antiguidade e mau trato. (CHAVES, 1978, p.107-108).

Segundo Gay, numa tentativa de salvar a igreja, em 1827, os paroquianos iniciaram uma campanha, com doações em gado e dinheiro. Entretanto, com o passar do tempo, o comandante convenceu-os a começarem a construir outra igreja com a arrecadação, o que não se fez imediatamente e o dinheiro “sumiu” (GAY, 1863, p. 720).

Ao final da guerra da Cisplatina, em 1828, o caudilho Fructuoso Rivera provocou um dos danos mais dramáticos às Missões. Combinou o saque com uma tentativa de remoção da população guarani dos Povos. Em estimativas desconhecidas chega-se a supor que transpôs o rio Quaraí com mais de cinquenta carretas puxadas por juntas de bois carregadas com estátuas de todos os tamanhos, sinos, alfaias e outras relíquias. (CARMARGO, 2001; GOLIN, 2002; TREVISAN, 1978). No Uruguai, com o contingente indígena, fundou a colônia (e hoje cidade) de Bella Unión, entre os rios Quaraí e o Uruguai. Em constantes migrações, parte desses guaranis retornou ao seu antigo território. Ainda na década de 1850, alguns caciques reivindicavam terras para formarem “reservas” (Documentação do NDH-PPGH-UPF).

Quando Arsène Isabelle chegou a São Borja, em 1834, a deterioração arquitetônica se agravara. O “comandante militar” estava “instalado no colégio”. E “as autoridades e os principais comerciantes” ocupavam “as antigas habitações dos índios.” Entretanto, “o hospital, as lojas, as oficinas estão em ruínas, e os habitantes, em vez de pensarem em reconstruí-los, tiram os materiais para empregá-los em construções novas” (ISABELLE, 2006, p. 196).

A previsão de ruína de Saint-Hilaire, por falta de manutenção da igreja, se confirmara. O “culto católico” já tinha sido transferido e era “celebrado em uma capela contígua às galerias laterais da praça.” Na igreja, havia o temor que “seu teto desabasse”. Na iminência de ruir integralmente, era sustentado por “duas filas de colunas também de madeira, de ordem toscana ou rústica”. Sob o efeito do vento, “desprendem-se do alto enormes vigas que, rolando com estrondo, sacodem o resto do antigo edifício”. Ainda restava “a cúpula de madeira, decorada de belas pinturas” (ISABELLE, 2006, p. 197).

Os ornamentos haviam sido roubados, ou levados para outros ambientes religiosos. Porém, duas salas da antiga sacristia estavam atulhadas de ornamentos danificados, em especial imagens.

Esse conjunto de capitéis, de frontões, de colunas torcidas, estriadas ou lisas; esses quadros, esses ornamentos sobrecarregados de dourados finos, essas pinturas notáveis e delicadas esculturas, esses santos de todos os tamanhos, de todas as ordens monásticas, destinados a representarem papel importante no meio de um povo de neófitos facilmente crédulos, tudo isso nos deu a impressão de um depósito de teatro e nada mais...

(...) vendo santos em tamanho natural cujos olhos móveis dentro das orbitas podiam derramar lágrimas de sangue!... enquanto outros santos tinham por missão especial fazer sinais negativos ou de aprovação com a cabeça ou com as mãos!!! (ISABELLE, 2006, p. 197).

Pouco tempo depois, na visita de Nicolau Dreis, em 1839, em que pese a sua ruína, a igreja de São Borja ainda estava naquela categoria “notável por uma arquitetura elegante”. A vila mantinha o colégio e, na praça quadrada, “os cavaleiros vão desenvolver suas habilidades na equitação.” As “ruas são bem alinhadas, geralmente calçadas, e os telhados são salientes sobre a via pública, de modo a preservarem os caminhantes da chuva e do sol: disposição salutar que se desejaria encontrar em povoações de maior fama aonde tão louvável providência se faz ainda mais útil” (DREIS, 1990, p. 73).

Entretanto, a maior barbárie contra as “reliquias jesuíticas” ocorreu durante a guerra civil de 1835-1845. Quando as tropas do Império dominaram São Borja, grande parte desses remanescentes foram transformados em lenha para o fogo dos fogões militares, ato injustificável pela abundância de madeira na região. Quando chegou a São Borja o reforço de mais uma tropa imperial e acampou na praça,

o coronel comandante do batalhão requisitou de um oficial superior legalista que se achava em S. Borja os mantimentos precisos e em particular lenha para fazer fogo. O oficial superior mandou dizer ao coronel, que mandasse fazer faxina na costa do Uruguai que estava perto. O coronel respondeu que pagava dinheiro a vista e que queria lenha posta na praça. Então o condescendente oficial superior mandou-lhe dizer que lançasse mão das madeiras da igreja velha. Em vinte e quatro dias de estada na vila de S. Borja, o referido coronel fez pôr o machado aos seis retábulos que possuía o templo jesuítico de S. Borja, de que nem vestígio ficou, nem tão pouco das imagens que foram sacrilegamente cortadas, mutiladas e queimadas para cozinhar para o batalhão. (GAY, 1863, pp. 720-21)

Quando A. Baguet visitou a igreja em 1845, ao final da Revolução Farroupilha, a destruição já era irreversível. Observou que “não restam senão as quatro paredes, entre as quais jaz, esparso, um acervo de capitéis, frontes, ornamentos, estátuas e colunas quebradas. Alguns barrotes ficaram de pé e a madeira é tão dura que ainda resiste ao machado”. O colégio dos jesuítas, “vasta construção inteiramente avarandada, mas ameaçando virar ruína”. As “belas árvores” do pomar “foram abatidas para fazer lenha” (BAGUET, 1997, p. 76-77).

Por curioso, Alfred Demersay, que visitou as Missões entre 1844 e 1847, ao passar pelos Sete Povos, em 1846, desenhou em ruínas apenas a igreja de São Miguel. De fato, neste ano havia começado a execução da construção de outra matriz com as pedras da “gigantesca igreja” dos jesuítas. (D’DEU, 1981, p. 115)

Na década seguinte, se deve ao alemão Robert Avé-Lallemant informações preciosas sobre os remanescentes. Em 1858,

A pequena cidade tem ruas bem regulares, parece, todavia, muito solitária e erma. Talvez dê certa impressão de desamparo e isolamento porque em muitos lugares, quase em toda parte, se deixam ver os restos jesuíticos do burgo. Pedacos de parede servem de cercado para pomares e outeiros. De outros lanços de muro foram aproveitadas as melhores pedras sem as revestir, para a construção de novos edifícios. Como em São Borja muitas rochas vulcânicas serviram para edificar a antiga missão, trazidas talvez do próximo Camaquã. Esses restos de antigos edifícios e os novos construídos com eles têm um aspecto sombrio, cinzento-anegrado.”

No meio de uma grande praça veem-se ainda os restos da igreja velha, parte da qual, de novo abobadada, é uma casa de Deus. Mas este novo edifício parece não terminar: aberto e decadente, já semelha uma ruína, e, se não for reconstruído, breve se desmoronará.” (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p. 267).

O que sobreviveu no âmbito da paróquia, se deve, em parte, ao cônego Gay. Durante os saques das tropas paraguaias, na invasão de 1865, “enterrou o tesouro da paróquia para subtraí-lo à avidez deles” (D’DEU, 1981, p. 96; GAY, 1980).

Em 28 de setembro de 1865, o imperador Pedro II também procurou pelos remanescentes ao visitar São Borja. Segundo seu genro, o conde D’Deu,

Ao ser entrar na praça principal, se nos depara aspecto desolador. Que resta hoje das tão celebradas construções dos jesuítas? Um edifício muito sujo e baixo, feito de taipa, apoiado em colunas de madeira, que era uma das quatro faces do colégio deles, outro edifício do mesmo gênero que se diz ter-lhes servido de hospital, e só os alicerces de pedras de cantaria da sua gigantesca igreja. A maior parte das outras pedras deste templo foram empregadas na construção de outro que se começou em 1846, menor que o dos jesuítas, mas, ainda assim, grande demais para as necessidades e recursos de São Borja, e que ainda está por concluir. Faz penas encontrar já ruínas nesta terra da América, que devia ser, e que é, estou bem certo, a terra do porvir; é triste pensar que neste canto da terra americana a civilização retrogradou.”

Foi na verdade um passo para trás o desaparecimento quase completo desses 30.000 indígenas que viviam pacificamente e gozavam de certa instrução, e a queda dos imponentes edifícios que suas mãos tinham levantado. (D’DEU, 1981, p. 115-116).

A nova igreja era muito pobre, conforme o conde. Para ela o padre Gay havia transferido “os objetos de arte jesuítica que tem podido ajuntar, na vila e pelas aldeias vizinhas”. Ainda estavam preservadas “muitas imagens de santos de madeira pintada, alguns do tamanho natural; missais impressos em Madrid há cerca de 150 anos; e, o que mais valor tem, belas pias batismais inteiriças.” Chamou-lhe atenção, como o “mais notável monumento da indústria que os jesuítas tinham desenvolvido nesta região”, os “quatro grandes sinos fundidos, segundo indicam as legendas, em 1723 em San Carlos (*Oppido Caroleo*), povoação que hoje é argentina” (D’DEU, 1981, p. 116).

De acordo com o vigário Gay, para receber o imperador, o povo, que não se fez muito presente, foi convocado “pelos repiques dos velhos sinos dos padres da Companhia”. Ao chegar na “espaçosa praça delineada pelos jesuítas, Sua Majestade visitou a cadeia, que se acha num ângulo da mesma praça, e que é ainda um prédio construído pelos padres da Companhia.” Em seguida, “visitou a ala do colégio dos jesuítas que existe ainda, se bem que em péssimo estado, e que serve de quartel às tropas.” Depois, entrou

na capela-mor da igreja Matriz que está em construção, e aí viu algumas estátuas de santos esculpidas pelos padres da Companhia, e os estragos que nela fizeram os bárbaros paraguaios; passou depois para a igreja velha, que servia de hospital no dia da invasão, examinou os sinos do tempo dos jesuítas que se acham na frente, em uma triste e mal segura torre, feita pelos paus fincados no chão (GAY, 1980, p. 154).

Pedro II ainda “quis ver o relógio solar dos jesuítas, que está todo deteriorado” (GAY, 1980, p. 155). Logo depois, em 1861, Gay fez o balanço dos remanescente:

O povo jesuítico de S. Borja não foi destruído nem queimado como os povos da margem ocidental do Uruguai, nem abandonado como os demais da margem oriental do mesmo rio. O seu colégio e as casas da praça foram continuamente ocupados por tropas portuguesas, brasileiras e outros particulares.

Estes edifícios (...) tiveram que desmoronar-se, não sendo consertados (GAY, 1863, pp. 719-720).

Circunscrevendo-se a esfera oficial, em 1886, Hemetério Velloso identificou oito imagens e mais a do padroeiro (MEYER, 1960, p. 260). No período, preocupou-se com o destino das “obras de artes” ainda restantes nas Missões. Em um catálogo, mesmo com as dificuldades da época, arrolou em torno de 300 imagens.

Tal patrimônio, que tinha sofrido devastação, seria submetido a novo espólio pelo mercado de arte. Além das expropriações nas residências, em São Borja uma das mais tristes figuras do seu passado é a do padre Hermenegildo Gambetti (1871-1927).

Segundo tradição oral... foram vendidas a museus argentinos, especialmente o de La Plata, por párocos que aqui exerceram o curato, especialmente o padre Hermenegildo Gambetti (1919). Este, por haver transacionado, entre outras peças, um monumental Santo Inácio de Loyola, foi sequestrado por rapazes da sociedade local, colocado num barco e largado na outra margem do rio Uruguai, não tendo jamais voltado a São Borja (RILLO, 1982, p. 15).

Entretanto, possivelmente devido ao volume de imagens existentes nas residências, o patrimônio da estatuária parece sempre surpreender as estatísticas, ainda hoje não confiáveis. Em sua viagem pelas Missões, na década de 1940, Wolfgang Hoffmann Harnisch estimou em 300 as imagens, talvez reproduzindo as estimativas de Hemetério Velloso, desconsiderando os oratórios domésticos e coleções particulares. Em 1941, na Igrejinha de Nossa Senhora da Conceição do Passo de São Borja, identificou um “altar muito velho, decorado com obras de talha douradas, com os típicos degraus portugueses.” Fotografou “algumas imagens que foram salvas de capelas mais antigas e que foram demolidas depois”. Entre elas, um “Cristo, com a cruz aos ombros”, de 1m30cm; um “São José, com o Menino Jesus nos braços”; e um “Crucifixo da igreja bastante primitivo”. Nesse período, ainda examinou “os fundamentos da velha catedral, aproveitando-se, em parte, as muralhas antigas” (HARNISCH, 1952, p. 255-257).

São Borja esteve inserida no contexto de inúmeras igrejas e capelas do Rio Grande do Sul que tiveram em seus acervos estátuas missioneiras. O caso mais escandaloso de roubos desse patrimônio foi o proporcionado pela Mostra Mundial do Rio de Janeiro, quando “cinco caminhões, repletos de imagens missioneiras”, foram enviados para o evento internacional pelo governo do Rio Grande do Sul e do município de São Luís. “Mas, nem bem

terminou a exposição tão concorrida, as imagens desapareceram. Foram roubadas durante a noite.” Algumas apareceram depois em acervos nos Estados Unidos (TREVISAN, 1978, p. 42).

Apesar de tudo, parece não se esgotar a antiga produção. Em 1982, Aparício Silva Rillo estimava que talvez ainda existissem em São Borja “meia centena de imagens de madeira, de médio e pequeno porte, remanescem ainda hoje em oratórios de famílias tradicionais de nossa cidade e em mãos de colecionadores locais de obras de arte jesuítica” (RILLO, 1982, p. 15).

O inventário do Iphan, em 1989, conseguiu catalogar 81 estátuas. Trinta e cinco estão no Museu Municipal Aparício Silva Rillo, treze em poder da Igreja Católica e trinta e três em casas de famílias. Constam ainda uma fonte jesuítica e um retábulo (COLVERO; MAURER, 2009). Todavia, durante muito tempo os catálogos estiveram orientados por um “olhar barroco”. Identificou-se como remanescente o que havia circulado pela liturgia oficial jesuítica, reconhecida pelo estilo europeu. Só recentemente ocorreu uma mudança metodológica com o reconhecimento da produção escultórica do espaço doméstica e pessoal indígena, a qual, geralmente, não se enquadra na classificação barroca. Este é o porvir da pesquisa do que restou das ruínas e prosseguiu incorporado à indianização do povoamento.

Foi somente no final da década de 1980 que houve uma preocupação em catalogar os remanescentes da cultura material missioneira. O atraso em dar início a um processo de preservação e valorização da imaginária missioneira custou à História da Arte Sacra do Rio Grande do Sul e do Brasil a perda de grande parte deste acervo de valor histórico e artístico inestimável, considerando que muitas dessas representações, em especial as que se prestavam a devoção doméstica no ambiente reducional e posterior a ele, contêm a expressão do desenvolvimento da autonomia estética e religiosa dos guaranis missioneiros, compartilhando significados dos diferentes universos culturais dos agentes envolvidos no processo missioneiro.

É de suma importância a valoração destas obras enquanto manifestação religiosa popular do século XVIII e XIX no Rio Grande do Sul e, não obstante, pela necessidade de atribuição de valor histórico e artístico para o acervo missioneiro, de uma maneira geral, como forma de garantir a permanência e a integridade deste patrimônio.

Referências bibliográficas

- ALENCASTRO, Luíz Felipe & RENAUX, Maria Luiza. *Caras e modos de migrantes e imigrantes*. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). *História da Vida Privada no Brasil: Império: a corte e a modernização nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v.2.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pela província do Rio Grande do Sul (1858)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Unesp, 1980.
- BAGUET, A. *Viagem ao Rio Grande do Sul. Santa Cruz do Sul*. RS: Editora da UNISC; Florianópolis: PARAULA, [1845] 1997.
- BENJAMIN, Walter. *El narrador (1936)*. Trad. Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1991. Disponível em: <http://inicia.es/de/mcabot/elnarrador.htm>. Acesso em: 28/05/2010.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.



- CAMARGO, Fernando. *O Malón de 1801: a Guerra das Laranjas e suas implicações na América Meridional*. Passo Fundo: Clio Livros, 2001.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Trad. Maria M. Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados (SP): 11 (5), 1991.
- CHAVES, Antônio José Gonçalves. *Memórias econômico-políticas sobre a administração pública do Brasil*. Porto Alegre: Erus, [1822-1823] 1978.
- COLVERO, Ronaldo B.; MAURER, Rodrigo Ferreira. São Borja e seu patrimônio “quase” esquecido: O caso das Missões Jesuíticas na terra dos presidentes. *IV Congresso Internacional de História*. Maringá, 2009. <http://www.pph.uem.br/cih/anais/trabalhos/313.pdf>
- D’DEU, Conde (Gastão de Orléans). *Viagem militar ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, [1865] 1981.
- DREIS, Nicolau. *Notícia descritiva da província do Rio Grande de S. Pedro do Sul*. 4. ed. Nova Dimensão/Edipucrs, (1839) 1990.
- GAY, Cônego João Pedro. *Historia da Republica Jesuitica do Paraguay. Desde o descobrimento do Rio da Prata até nossos dias, anno de 1861*. *Revista trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. de D. Luiz dos Santos, 1863.
- GAY, Cônego João Pedro. *Invasão paraguaia na fronteira brasileira do Uruguai*. Porto Alegre: IEL; EST, [1865] 1980.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GOLIN, Tau. *A Fronteira: governos e movimentos espontâneos na fixação dos limites do Brasil com o Uruguai e a Argentina*. Porto Alegre: L&PM, 2002.
- GOLIN, Tau. *A guerra guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: UFRGS, 1999.
- HARNISCH, Wolfgang Hoffmann. *O Rio Grande do Sul. A terra e o homem*. 2ª ed. Porto Alegre: Globo, 1952.
- ISABELLE, Arsène. *Viagem ao Rio da Prata e ao Rio Grande do Sul*. 1833 – 1834. Brasília: Senado Federal, 2006.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da viagem*. Belo Horizonte: UFMG, 1996.
- MEYER, Augusto. *Prosa dos pagos*. Rio de Janeiro: São José, 1960.
- PORTELLA, José Roberto Braga, *Descrições, memórias, notícias e relações*. Administração e Ciência na construção de um padrão textual iluminista sobre Moçambique, na segunda metade do século XVIII. Curitiba, 2006. Tese de Doutorado defendida na UFPR.
- RIBEYROLLES, Charles. *Brasil Pitoresco: história, descrição, viagens, colonização, instituições*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1980.



RILLO, Aparício Silva. *São Borja, em perguntas e respostas*. São Borja: Coleção Tricentenário, 1982.

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Brasília: Senado Federal, [1821] 2002.

TODOROV, Tzvetan. *As morais da história*. Portugal: Publicações Europa – América LTDA, 1991.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, v.1.

TREVISAN, Armindo. *A escultura dos Sete Povos*. 2ª ed. Porto Alegre: Movimento, 1978.



INVESTIGAÇÕES ARQUEOLÓGICAS NA ESFERA RELIGIOSA: O PROJETO ARQUEOLÓGICO IGREJA N. S. DORES, PORTO ALEGRE/RS

Kelly de Oliveira¹

Resumo: O trabalho apresenta uma síntese do Projeto Arqueológico realizado durante o restauro da Igreja Nossa Senhora das Dores entre 2008/2009. As atividades de pesquisa documental, a escavação arqueológica empreendida na abóbada sob a escadaria da igreja e o acompanhamento arqueológico realizado em alguns locais do edifício, permitiram ter uma noção da importância e consequentemente monumentalidade que o prédio adquiriu com o passar do tempo. Como resultado das análises indicou-se três possibilidades ou três de categorias de análise, que, apesar de seguirem por caminhos bastante próprios também se correlacionam em diversos momentos. Estas possibilidades ou categorias dizem respeito: 1) aos artefatos recuperados; 2) ao conjunto arquitetônico que forma a Edificação e sua monumentalidade; 3) e ao ser humano e a categoria de consumo.

Palavras chaves: Pesquisa, Arqueologia Consultiva, Restauro, Igreja das Dores, Porto Alegre.

Archaeological investigations in the religious sphere: the Igreja N. S. Dores Archaeological Project, Porto Alegre/RS

Abstract: The paper presents a synthesis of the Archaeological Project carried out during the restoration of the Igreja Nossa Senhora das Dores between 2008/2009. Documentary research activities, the archaeological excavation undertaken in the vault under the church staircase and the archaeological accompaniment carried out in some places of the building, allowed to have a notion of the importance and consequently monumentality that the building acquired with the passage of time. As a result of the analysis, three possibilities or three categories of analysis were indicated, which, although they follow very own paths, also correlate in different moments. These possibilities or categories concern: 1) artifacts recovered; 2) the architectural ensemble that forms the Edification and its monumentality; 3) and to the human being and the category of consumption.

Key-words: Research, Consulting Archeology, Restoration, Igreja das Dores, Porto Alegre.

O Projeto Arqueológico

O Projeto Arqueológico Igreja de Nossa Senhora das Dores foi realizado entre setembro de 2008 a maio de 2009. O prédio localizado no centro da capital gaúcha é uma edificação pertencente ao século XIX e que no período da realização do projeto estava passando por uma fase de restauração, com obras em alguns pavimentos. A recuperação do monumento foi uma realização do Programa Monumenta (Programa do Ministério da Cultura – Banco Inter-Americano de Desenvolvimento e Prefeitura Municipal de Porto Alegre) que financiou a restauração e a EPT - Engenharia e Pesquisas Tecnológicas S.A., responsável pela execução da obra de restauro.

¹ Arqueóloga. Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Desenvolve projetos na área da Arqueologia Consultiva. E-mail: kelly.arqueologia@gmail.com

O Projeto Arqueológico contou com o apoio do Museu Joaquim José Felizardo/SMC, que forneceu o Endosso Institucional. A pesquisa arqueológica obteve autorização do IPHAN mediante a portaria nº 3, de 2 de Fevereiro de 2009, processo nº 01512.000496/2008-70. Neste trabalho, fizeram parte da pesquisa uma equipe que incluiu a participação de arqueólogos, auxiliares de campo, além da realização de uma oficina de arqueologia, que permitiu aos estudantes de graduação em História das Universidades: PUCRS, UFRGS, ULBRA e FAPA, tivessem contato com o universo da arqueologia.

A investigação arqueológica, basicamente centrou-se nos locais onde houvesse intervenção no solo como, por exemplo: a sala localizada na abóbada existente sob a escadaria principal da igreja, local onde seriam construídos banheiros, e nas laterais oeste e leste que deveriam receber intervenção para a instalação de tubulação de esgoto.

O trabalho de pesquisa realizado na edificação resultou no registro do sítio arqueológico RS-JA-70 Igreja de Nossa Senhora das Dores. A área de abrangência do Projeto circunscreveu-se ao terreno onde está o edifício da Igreja de Nossa Senhora das Dores, cuja edificação localiza-se no Bairro Centro, entre a Rua dos Andradas (frente) e a Rua Riachuelo (fundos), Rua Bento Martins (lado leste) e Rua General Canabarro (lado oeste) e coordenadas: S30°01'55.7" e W051°14'05.2".

A Pesquisa Histórica

A pesquisa Histórica envolvendo a Igreja N. S. das Dores teve como objetivo o de levantar informações referentes às ocupações do terreno onde a edificação está localizada, também sobre os dados pertinentes à construção da Igreja e, principalmente, reunir subsídios referentes aos locais onde seriam realizadas as intervenções arqueológicas.

A pesquisa foi iniciada com o acervo da própria instituição que possui uma quantidade razoável de documentação primária como os livros: Tombo, Livros de Atas da Comissão de Obras e de Receitas e de Despesas. Evidentemente que a atividade não esgotou toda essa documentação, porque trata-se de um acervo de grande volume em sua ampla maioria manuscritos e esta tarefa teve que ser intercalada com as atividades de intervenções arqueológicas e os monitoramentos arqueológicos e, ainda, com as atividades de laboratório. Além deste local também se visitaram: os arquivos do IPHAN, os arquivos da Cúria Metropolitana, o acervo do Arquivo Histórico Moysés Vellinho e a Biblioteca da PUCRS.

À época do levantamento das informações, se tomou conhecimento de outros dois documentos que traziam referências históricas da Igreja que são: Papen (1979) e Ramos (1989). Assim, para a pesquisa deste projeto entendeu-se que não cabia comparar as informações abordadas pelos autores citados, muito pelo contrário, o objetivo principal era o de relatar informações que ainda não haviam sido trazidas à tona e o mais importante, levantar os dados que permitissem entender as modificações e utilizações dadas aos locais que viriam a sofrer pesquisa arqueológica.

Apontamentos sobre a Igreja Nossa Senhora das Dores

O imponente templo que adorna uma parte da paisagem urbana da capital gaúcha foi planejada, concebida e construída por uma irmandade leiga e não por clérigos católicos. Isto é, a igreja foi concebida por um grupo de homens, na sua maioria pertencente à classe social abastada da sociedade porto-alegrense onde um eleito recebia a provisão anual da Igreja Católica para ministrar o culto.

No século XVIII, um grupo de devotos que formavam uma congregação intitulada de Irmandade de Nossa Senhora das Dores existia na antiga sede da Igreja da Matriz, e para suas reuniões utilizavam-se de uma das salas laterais do citado templo. No final daquele século, dedicavam às sextas-feiras para rezar a missa em homenagem a Nossa Senhora das Dores (PAPEN, 1979; p.07).

Mas devido ao aumento de devotos e da ausência de um local mais apropriado para abrigar a sua padroeira, foi criada em 1801 a primeira mesa administrativa de obras comandada por um militar², Capitão José Antônio da Silveira Cazado, com o intuito de construir um templo próprio.

A igreja foi construída na área onde se encontra o prédio atual, porém referia-se a uma capela pequena, provavelmente de madeira, com entrada pela Rua Riachuelo, antiga Rua do Cotovelo, ficando a capela-mor de alvenaria pronta apenas em 1832, quando então foi elevada a categoria de paróquia³, “(...) embora ainda estivessem por concluir a fachada, as torres, a nave e o acabamento interior” (PIMENTEL, 1945, p.123). Já Walter Spalding quando se remete as igrejas da cidade coloca que:

“Igreja Nossa Senhora das Dores – No alto da então Praia do Arsenal, na Rua da Praia, havia sido construída uma capelinha em honra de Nossa Senhora das Dores, com entrada pela Rua do Arroio (Riachuelo). Em 1833 começaram a construção da nova Igreja das Dores, com escadaria para a Rua da Praia. O importante projeto das tôrres barrocas, de cúpula arredondada, entretanto, somente foi concluído, modificadas as tôrres, em 1901. a primitiva capelinha ficou durante longos anos entre as paredes da nova igreja e só foi demolida quando o telhado foi posto na nova.” (SPALDING, 1967: 252-253).

Importante mencionar que os projetos para a construção da Igreja das Dores, tanto o original que comportava um templo barroco (Figuras 01 e 02) quanto à modificação da fachada, não foram encontrados em nenhum dos locais pesquisados. No entanto, observou-se que no Livro de Prestação de Contas da Mesa da Ordem Terceira de 1853 a 1869 consta que em 1863 a mesa solicitou a verificação das obras da Igreja por achar que houve algumas alterações “ou erros” na planta original. Em 20 de julho de 1899, em reunião da mesa diretora de obras foi apresentada uma planta para a fachada pelo Sr. João Manoel Barreto [ilegível], mas já existiam para serem avaliadas a doação por Sr. Julio Weise, as dos senhores Affonso Herbert e Ângelo Negri. Soube-se também, através

² Aliás, até metade do século XIX a grande maioria dos cargos da mesa administrativa era ocupada por militares (como Major, Coronel e Tenente).

³ Em toda a pesquisa não foi encontrado nenhuma foto, planta, desenho ou figura que demonstrasse como era o aspecto da capela neste período.

do livro do Padre Papien que a escolhida foi a do Sr. Julio Weise. Embora a esta planta não se teve acesso por não existir nos arquivos da Igreja.

Afora isso, o fato é que com a transferência da padroeira para a capela nova, embora provisória, a Irmandade conseguiu a elevação para Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores, filiada a Ordem Primeira dos Padres Servitas, através do Indulto Apostólico de 11 de fevereiro de 1819. Porém, por entraves burocráticos, este título somente foi efetivado no ano de 1824 extinguindo a antiga Irmandade⁴.



Figura 01: Final do século XIX, situação da Igreja ainda sem as torres e sem a fachada atual.

Fonte: COUTO E SILVA et alii, s/d:96.



Figura 02: Atual aspecto da Igreja

Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.

No entanto, a partir de uma pesquisa que teve início em 1940, justamente quando tentando reerguer as atividades da dita Ordem, em 1946 retira-se o título de Ordem Terceira (LIVRO DE ATAS, nº 83: 13f). Na ocasião foi questionado se realmente se tratava de uma Ordem Terceira ou Irmandade. Para sanar a dúvida foi eleito o Dr. Armando Dias de Azevedo, na época Tesoureiro, para averiguar, junto às autoridades eclesiásticas, se o grupo ao qual fazia parte se referia a uma Irmandade, Confraria ou a uma Ordem Terceira, conforme se intitulavam.

Em documento avulso e assinado pelo Reverendo Cônego Afonso Neis, de 21 de setembro de 1945, foi colocada a diferença das duas atribuições sendo que, segundo ele:

Ordem Terceira “(...) são aquelas que, sob a direção de uma ordem regular, procuram a perfeição cristã segundo o espírito dessa ordem, de modo consentâneo à vida secular e segundo as regras aprovadas para eles pela Santa Sé. As ordens terceiras não são irmandades; são superiores às irmandades. Distinguem-se das congregações religiosas de votos simples e das irmandades. Das congregações religiosas, porque não têm os três votos; das irmandades, porque têm uma regra aprovada pelo papa, como também noviciado, profissão e hábito próprio.” Diz mais: “(...) E si têm por fim o incremento do culto público denominam-se confrarias ou irmandades. As confrarias são obrigadas a tomarem parte nas procissões ordinárias e nas outras prescritas pelo Bispo, incorporadas, com suas insígnias e estandartes, a não ser que o Bispo mande o contrário – Os terciários podem assistir incorporadas às procissões, funerais e outras funções eclesiásticas; a isso porém, não são obrigadas.”

E continua: “As irmandades, portanto, têm por fim primário o culto público e as ordens terceiras a santificação de seus sócios segundo os sagrados cânones que tratam das associações religiosas dos leigos, segundo o Indulto Apostólico de Frei Estevam Antommarchi, datado do ano de 1819, e segundo os dizeres do Compromisso apresentado do Exmo. Sr. Arcebispo Metropolitano, em 8 de setembro de 1945, para ser aprovado, a associação religiosa ereta na igreja das Dores em honra a Nossa Senhora das Dores não é uma ordem terceira, mas uma confraria” (...). (NEIS,1945)⁵

O então Cônego Afonso Neis coloca ainda que os estatutos que a Ordem apresenta correspondem a regulamentos de uma irmandade e não servem para uma Ordem Terceira e que as irmandades têm o direito de fazer seus estatutos, enquanto que as Ordens Terceiras têm suas regras aprovadas pelo Papa. Diante disso ainda foram efetuadas algumas tentativas de se reerguer o título de Ordem Terceira no ano de 1946, através de encaminhamento ao Santuário de Nossa Senhora das Dores, Ordem dos Servos de Maria, no Rio de Janeiro, ao Reverendo Superior Frei Peregrino M. Bellezze para que encaminhasse os itens necessários para que a irmandade pudesse assim manter o status de Ordem Terceira.

Referente à construção da igreja, durante anos houve muitas interrupções das obras por falta de verbas e, para dar continuidade, realizaram-se muitas campanhas de doações e até de sensibilização dos membros para que pagassem suas anuidades atrasadas. Outros fatores que contribuíram para os atrasos foram as duas guerras que

⁴ PAPEN, 1979, p.09.

⁵ Foi preservada a grafia da época.

ocorreram no século XIX, a guerra contra os Farrapos e a Guerra do Paraguai, onde muitos recursos foram utilizados e inclusive muitos dos membros da Ordem, que eram militares participaram desses embates.

E assim como ocorria na Igreja da Matriz, a sede da irmandade de Nossa Senhora das Dores abrigava outras congregações, como o Apostolado da Oração, a Arquiconfraria do Puríssimo Coração de Maria, a Irmandade de São José, Irmandade de Santa Cecília, a Irmandade de devoção à Nossa Senhora de Pompéia, a Devoção de Santo Antônio, a Pia União das Filhas de Maria da Capela de São Raphael e a Irmandade de São Francisco Xavier.

Esta última teve papel importante dentro da Igreja, pois sua associação possuía muito mais integrantes, provavelmente por apresentar uma anuidade mais acessível e no ano de 1883, esta Irmandade chegou a franquear um carro fúnebre para os membros da Congregação de Nossa Senhora das Dores, por esta não possuir um carro próprio. Isso se procedeu através do pagamento de aluguel do mesmo (ATA DA SEÇÃO DE MESA ADMINISTRATIVA DA ORDEM DAS DORES, 1870-1899:60).

A Ordem Terceira possuía inicialmente os seguintes cargos: Prior, Vice-Prior, Priora e Vice-Priora, Mestre e Mestra de noviços, Procuradores, Vigário do Culto Divino (que inicialmente era ocupado por leigos que recebiam a provisão para ministrar os cultos, como já foi mencionado) entre outros. Isso persistiu até o ano de 1857, quando então foi imposto aos seguidores de Ordem que o culto fosse ministrado por um vigário capitular. Em 21 de novembro de 1817 foi apresentado um Livro de Compromissos da Irmandade de Nossa Senhora das Dores (1857:01), uma espécie de estatuto, assinado pelo Monsenhor Miranda, no Rio de Janeiro, onde constavam os direitos e deveres dos membros da Ordem.

Na documentação analisada também foi verificado passagens sobre campanhas no intuito de angariar recursos para as obras de construção de um Hospital, que deveria se localizar em um dos terrenos laterais da Igreja. No entanto, da leitura da documentação, o hospital nunca chegou a ser construído, e o que chegou a funcionar foi uma enfermaria que atendia em uma sala provisória.

Outro dado importante que esta pesquisa arqueológica buscou confirmar foi o local mencionado para enterramento, que poderia ser no adro da Igreja, ou seja, na abóboda sob os degraus de entrada do templo⁶, no patamar que fica em frente às portas. No entanto, não se soube se houve realmente enterramentos neste ou outro local da Igreja, pois as escadarias apenas foram finalizadas no ano de 1873 (PAPEN, 1979:22) e nesta época o Código de Posturas já impedia o enterramento dos mortos dentro dos limites da cidade.

Nas buscas por dados relevantes, foi encontrado nos informativos da Igreja, denominados de CAMINHANDO, informações de diversos momentos da História como, por exemplo, referências sobre sepultamentos dos irmãos da Ordem. No informativo de julho de 1972 - História da igreja de Nossa Senhora das Dores III – Os primitivos anos na nova capela – 1813 – 1822. - nº 8, encontra-se a seguinte passagem:

Desde 1818 os irmãos tinham planos de estabelecer um hospital de piedade para os irmãos pobres e instalar um cemitério com catacumbas. Os terrenos baldios dos lados leste e oeste da igreja foram concedidos pelo Governo do Conde da Figueira em novembro

⁶ Local onde foi realizada pesquisa arqueológica sistemática. Sobre as informações referentes a esta área ver mais adiante.

de 1819 para essas funções. Em 1822, o então governador e Juiz da Ordem Terceira, João Carlos Saldanha Oliveira e Daun concede o terreno.

Outros documentos também apontam a possibilidade de ter havido enterramentos no terreno ou proximidades da Igreja das Dores como é o caso de Pimentel (1945) e Oliveira (2005). No entanto, este é um tema a ser aprofundado, uma vez que, na cultura material coletada no início das pesquisas arqueológicas no adro, sob a laje de grés, identificou-se um fragmento de fêmur humano, conforme análise efetuada por André O. Rosa (ver resultados das análises de laboratório) e de acordo com relatos do Sr. Aldori Rosa de Lima (administrador da igreja e antigo frequentador) alguns fiéis mais antigos relataram que quando foi rebaixada a área que localiza-se sob a nave central do templo, onde hoje encontra-se o salão de festas, nas obras de retirada do sedimento foram identificados alguns ossos. Essas obras, ainda segundo ele, foram realizadas no ano de 1960 pelo Engenheiro Alcindo Porto Alegre.

Em 27 de setembro de 1960 todos os bens da Irmandade da Igreja Nossa Senhora das Dores foram transferidos para a Cúria Metropolitana que a partir daí passou a administrar a mesma, conforme mencionado a Ata de nº24 do Livro de Atas da Congregação (1940-1960, p 44). Neste mesmo documento foi aceito a alteração da denominação de Ordem Terceira para Irmandade de Nossa Senhora das Dores.

Ainda sobre obras, consta na documentação (Livro de Atas da Mesa da Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores, de 18 de novembro de 1869 a 07 de março de 1883 de nº28) referência ao conserto do primeiro e mais alto patamar de escadas da igreja. Esta parte da escadaria teria sido confeccionada de forma que cobria a visão das portas do acesso principal da Igreja, ou seja, de quem as olha da calçada. No final do século XIX, foram previstas obras para o conserto deste defeito.

A Escavação Arqueológica

A escavação arqueológica ocorreu na abóbada localizada sob a escadaria da igreja. O local estava servindo como depósito aos pertences da igreja. Anteriormente abertas, as laterais da abóbada estavam completamente fechadas por paredes de tijolos e a ampla sala estava dividida ao meio por uma parede de tijolos (Figura 03).



Figura 03: Local da escavação arqueológica: abóboda sob escadaria da Igreja.

Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.

Para a realização da atividade programada, além do auxílio da equipe permanente foi contado com o auxílio de estudantes de graduação ligados ao curso de História de quatro universidades de Porto Alegre e região metropolitana: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Faculdades Portoalegrenses (FAPA), Universidade Luterana do Brasil (ULBRA - Campus Canoas e Campus Gravataí). Essa foi uma parceria desenvolvida com o Museu Joaquim José Felizardo de Porto Alegre e o objetivo foi propor uma Oficina de Arqueologia, para que, através dela se divulgasse os trabalhos da arqueologia ao público universitário e da mesma forma procurar dar os primeiros passos para a formação de futuros profissionais, que viessem a demonstrar interesse por esta área de conhecimento.

Para desenvolver as atividades de escavação a partir da oficina, a equipe permanente do projeto esteve no local para fazer as primeiras marcações referentes ao quadriculamento da área. No entanto, descobriu-se que o piso da sala indicada como Setor 2A (onde deveria ocorrer a escavação) estava revestido com lajes de arenito e que este localizava-se logo abaixo de uma camada fina de areia.

A remoção do piso foi realizada pelos funcionários da empresa responsável pela restauração. E mesmo após sua retirada descobriu-se que o terreno a ser escavado não apresentava solo contínuo de areia ou “chão batido”. Abaixo do piso de arenito, à cerca de 20 cm de profundidade, o solo apresentava alguma outra interferência indicando para a presença de um segundo piso - que por sua vez não oferecia resistência ao ser perfurado.

Restritos aos limites da área a ser escavada foram estabelecidas quadrículas de 1m² colocadas intencionalmente no centro da sala. Estas foram numeradas seguindo uma ordem alfanumérica, em sentido crescente de leste para oeste e norte para sul. Os excessos de medidas, apesar de não constituírem uma quadrícula convencional, de 1m², também foram considerados quadrículas, que poderiam ser abertas conforme se julgasse necessário. Ao total foram demarcadas 21 quadrículas de 1m², localizadas no centro da sala e outras 28 quadrículas de dimensões menores no entorno das quadrículas centrais.

Para a investigação em subsuperfície, optou-se por abrir uma trincheira na área central da sala que seguiria em sentido norte para sul e leste para oeste. Nas quadrículas que não foram abertas somente foram efetuados croquis da superfície quando estas apresentaram material.

Já aquelas que sofreram intervenção direta, se procedeu primeiro com o desenho de superfície, após, as quadrículas selecionadas foram escavadas até encontrar o segundo piso, cerca de 0,2 m de profundidade. A atividade seguinte consistiu na remoção deste piso e no posterior rebaixamento das quadrículas em níveis artificiais de 0,10 m. Mas durante a execução dessa etapa, se optou por abrir apenas algumas quadrículas e não toda a trincheira, pois segundo a amostra recolhida durante a primeira etapa da escavação, se obteve uma prévia do tipo de material que poderia ser encontrado abaixo do segundo piso.

Além deste Setor 2A, fazia parte do escopo inicial do projeto uma escavação na sala anexa à abóboda⁷, que foi denominado de Setor 2B. No entanto, devido às dificuldades encontradas com relação à identificação dos pisos, decidiu-se por realizar, primeiramente, uma sondagem de 1 m² em um dos vértices da sala para averiguar se o aterro comportava-se do mesmo modo que no Setor 2A, além de poder revelar as fundações da igreja. Em momento posterior, esta quadrícula foi ampliada na direção norte para sul, de forma a permitir a visualização do local de escavação em níveis diferentes.

Para o quadriculamento, como a ideia era escavar uma única quadrícula no quadrante noroeste da sala optou-se por marcar apenas 1m² e atribuir a identificação A1. Contudo, a ampliação da escavação na direção norte para sul foi necessário denominar todo o restante das quadrículas.

Desta forma, a numeração deste Setor 2B seguiu uma ordem alfanumérica, em sentido crescente de oeste para leste e norte para sul. Os excessos de medidas, apesar de não constituírem uma quadrícula convencional, de 1m², também foram considerados quadrículas, que poderiam ser abertas conforme se julgasse necessário. Foram 27 quadrículas de 1m², 9 quadrículas que tem a parede sul como referência que possuem 1m X 0,88m e 4 quadrículas que tem a parede leste como referência e possuem 1m X 0,79m.

O Monitoramento Arqueológico

Outra importante atividade realizada no projeto arqueológico foi o monitoramento de alguns setores da edificação. Foram feitos monitoramento no setor 1 que compreende a lateral oeste da igreja. Neste local foi acompanhada a abertura de uma saída de esgoto referente à construção de um novo banheiro para deficientes físicos instalado logo na entrada do salão paroquial. Também foi realizado o acompanhamento lateral leste da igreja, denominado setor 2C. O objetivo do monitoramento foi à instalação da saída de esgoto sanitário dos banheiros construídos numa das salas da abóbada. Além desse local, foi acompanhado o lado leste da escadaria, no segundo patamar da escadaria. Ali foi aberta uma pequena vala para o acesso dos operários às balaustradas que também estavam sendo restauradas.

⁷ Como relatado em passagem anterior, o espaço correspondente a abóboda estava bloqueado por paredes de tijolos nas laterais, além de uma parede de tijolos que tinha por objetivo dividir o espaço em duas salas.



Figura 04: Setor 1, Lateral Oeste. Instalação da rede de esgoto. Sentido sul-norte.
Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.



Figura 05: Setor 1, Lateral Oeste. Prolongamento da rede de esgoto. Sentido norte-sul.
Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.



Figura 06: Construção dos banheiros sob a abóboda. Ao fundo, acompanhamento da abertura da rede de esgoto no setor 2C.
Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.



Figura 07: Lado leste da escadaria. Acompanhamento arqueológico ao lado das balaustradas.
Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.

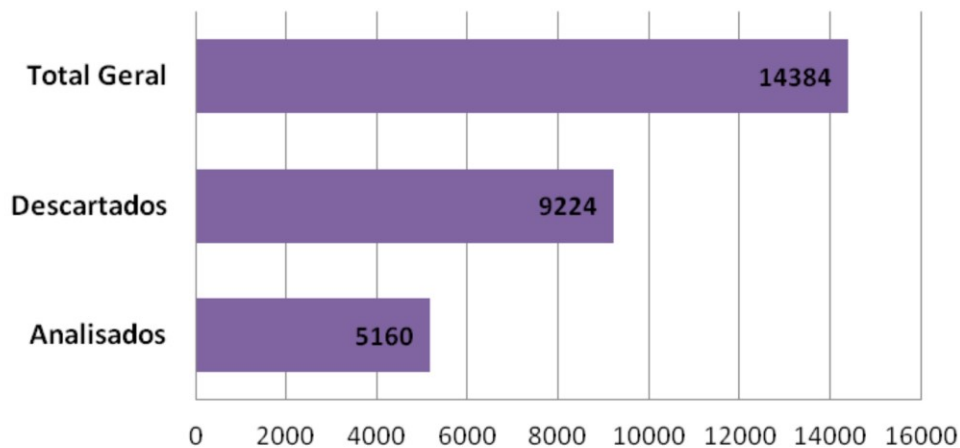
O Laboratório

As atividades de laboratório tiveram início depois de finalizado os trabalhos de campo. Todo o trabalho ocorreu em uma sala cedida pela Igreja que funcionou como laboratório. Os procedimentos seguiram com a limpeza

e higienização dos objetos, secagem, armazenamento, catalogação, quantificação, análise, interpretação, elaboração e publicação dos resultados da pesquisa por meio do relatório de atividades.

Do total de 14.384 (Quadro 01 abaixo) itens recolhidos da atividade de campo que envolveu monitoramento e escavação arqueológica, 9.224 foram descartados, pois não apresentaram condições para a análise e/ou eram itens repetidos que não havia necessidade maior de armazená-los⁸.

Quadro 1: Quantificação geral, materiais descartados e analisados recolhidos na escavação e no monitoramento



Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.

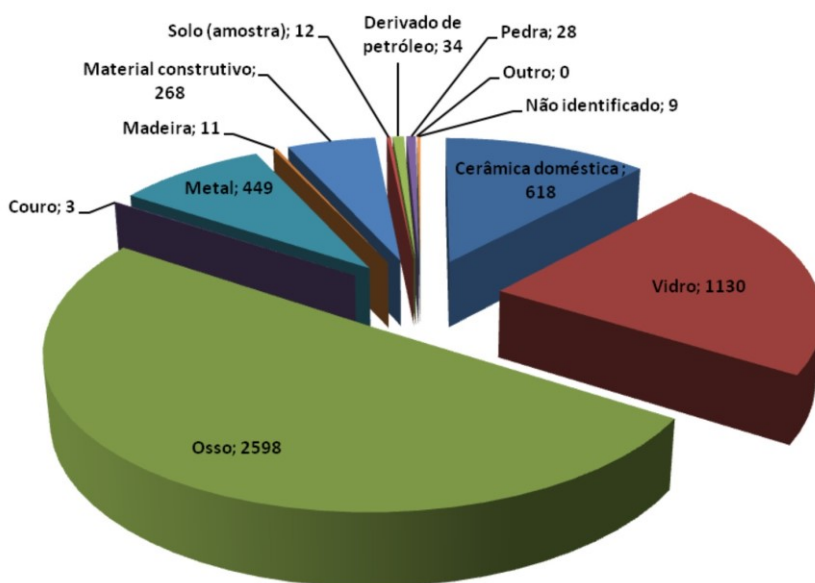
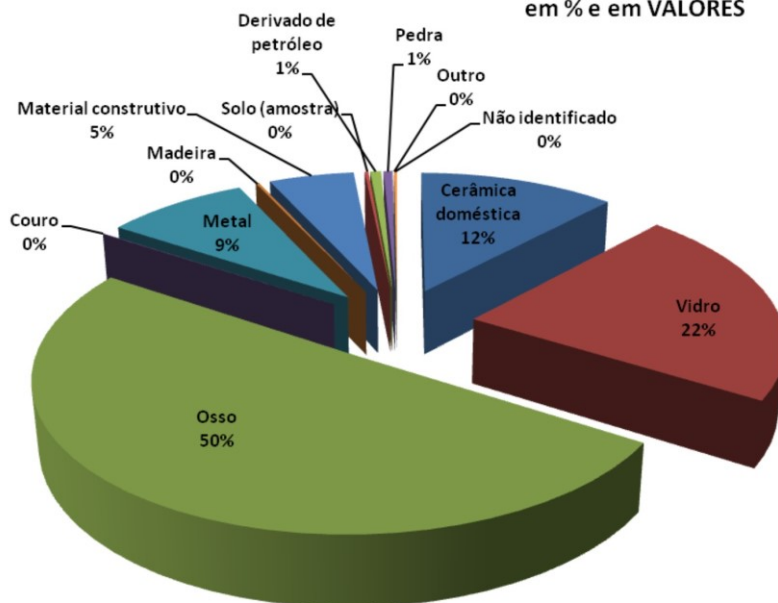
Dos itens analisados, todos receberam um número de catálogo e cada material foi classificado segundo sua tipologia, isto é, foram reunidos seguindo o tipo de constituição da matéria-prima e função da matéria. Todas as informações dos objetos foram anotadas em fichas apropriadas para cada tipologia (do objeto) cedidas pelo museu de guarda.

Assim, os objetos analisados obedeceram as seguintes categorias: cerâmica doméstica (torneada/vidrada/simples/louça), vidro, osso, couro, metal, madeira, material construtivo (argilas/cimento), solo (amostra), derivado de petróleo, pedra, outros e os não identificados.

Os Gráficos 01 e 02 abaixo apresentam as quantificações dos materiais analisados segundo sua tipologia.

⁸ Foram considerados fatores de descartes os objetos iguais, objetos muito recentes e em má conservação (identificação deficitária).

Gráficos 1 e 2: Quantificação materiais analisados em % e em VALORES



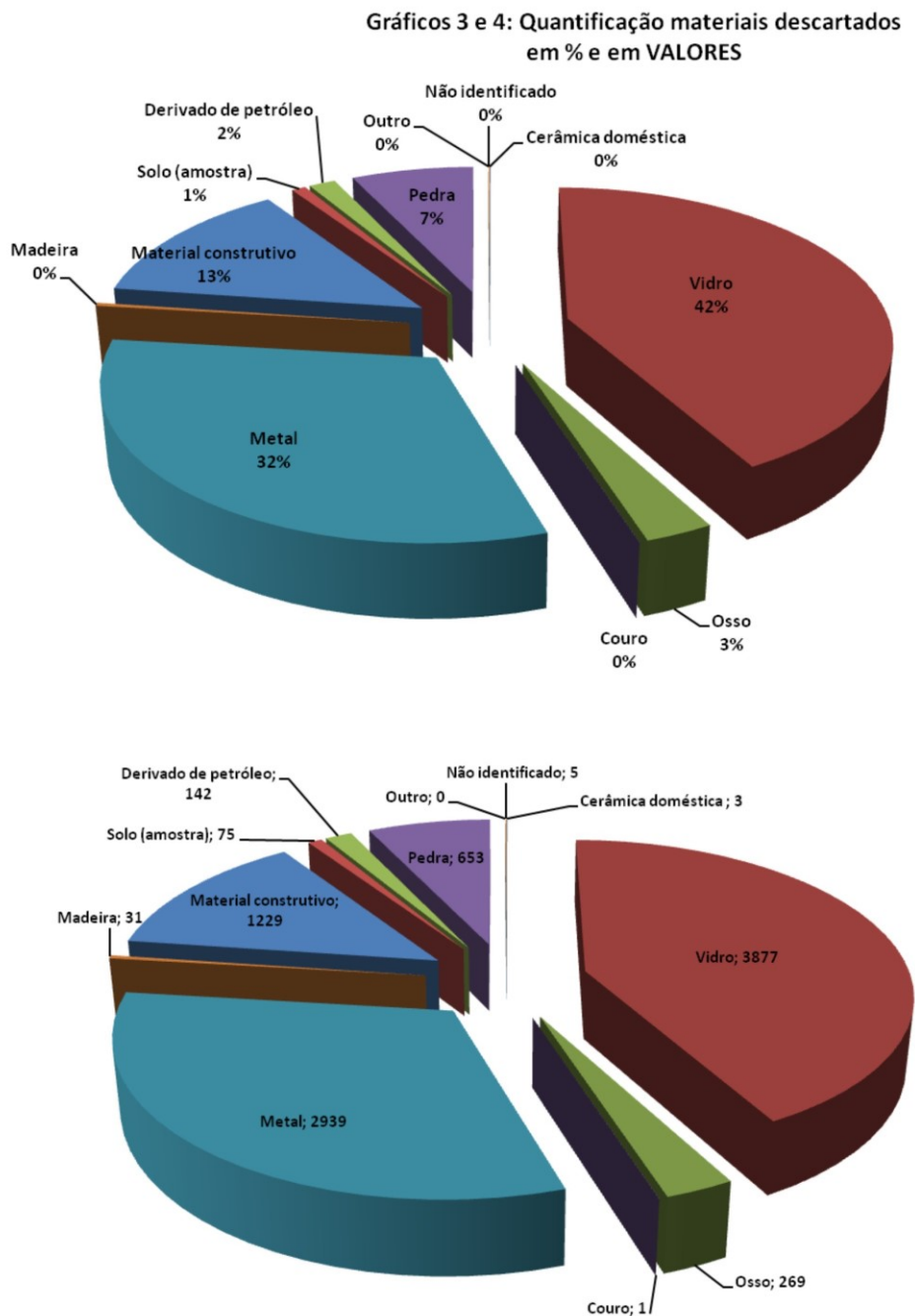
Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.



Figura 08: Amostra do material analisado

Fonte: Marcos Massa e Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.

Já nos Gráficos 03 e 04 apresentam as quantificações dos materiais descartados, por sua tipologia.



Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.



Figura 09: Amostra do material descartado.

Fonte: Acervo Projeto Arqueológico N. S. Dores.

Resultados do Projeto Arqueológico

Ao sintetizar os resultados obtidos, aponta-se que com relação à Pesquisa Histórica não se esgotaram todas as fontes existentes, e nem esta era a intenção. O ponto principal foi o de levantar novas informações ou ainda aprofundar um pouco mais as existentes. Mas, sobretudo, esses dados históricos deveriam auxiliar na condução da pesquisa e demonstrar o potencial histórico/arqueológico a ser explorado. Foi confirmado que o potencial histórico da igreja é alto e que serve às propostas de novas pesquisas, uma vez que no decorrer do projeto se começou a se formular mais perguntas que respostas frente às diversas informações levantadas.

Também fica o registro de que ao longo de seus 210 anos a igreja sofreu inúmeras intervenções e obras, conforme se pode verificar na documentação. E que é certo que um sem número de outras intervenções sequer foram registradas em documentos. Mas aquelas mais recentes, mesmo que registradas não foram acompanhadas pela arqueologia e por isso outras tantas informações podem ter sido perdidas, restando apenas lacunas em seus lugares.

Quanto aos objetos e fragmentos arqueológicos recuperados nas atividades de monitoramento e escavação foi confirmada a hipótese de que nestes locais foram depositados materiais, isto é, serviram como descarte de

materiais na forma de “aterro” ou “caliça”. Contudo, o fato deste descarte ser ‘sem procedência’, fica uma lacuna em haver, pois afinal, este aterro é o resultado das inúmeras intervenções? Veio de fora do terreno? Do entorno? Fica pra se responder em outro momento, se for possível.

O esperado, com este projeto, era que as escavações revelassem evidências materiais que fizessem referência à história material da Igreja. Indícios que revelassem os pormenores das vivências humanas neste santuário nos últimos 210 anos. Fato que não ocorreu.

Pelo contrário, o que se percebeu ao se chegar ao final do trabalho foi que, em termos de qualidade e quantidade, os materiais analisados não explicam a história material da Igreja das Dores, mas permitem avaliá-los pela perspectiva de conjunto maior. Assim foram aventadas três possibilidades de categorias de análise que, ao mesmo tempo em que se correlacionam, seguem por caminhos bastante próprios.

A primeira categoria aponta para os elementos recuperados e destes, quais poderiam estar diretamente relacionados à igreja. Sendo assim, objetos ditos religiosos, na verdade, somaram apenas uns poucos: uma galheta fragmentada em 11 partes (95% do corpo total reconstituído), um fragmento de vitral, um crucifixo pequeno, dois pingentes em formato de pomba (representando o espírito santo) e mais alguns.

Então, apesar de encontrados itens que tem sentido religioso, poderia ser demasiado forçado querer relacionar todo o restante do conjunto de artefatos provenientes da escavação, como: cerâmica doméstica, vidros, ossos, etc., diretamente com o cotidiano da igreja. Neste sentido faltam elementos que provem o contrário. Aqui se verificam lacunas que não podem ser respondidas por que faltam informações documentais.

Quanto à segunda categoria, chegou-se a conclusão de que, para além dos artefatos arqueológicos é o conjunto arquitetônico que forma a Igreja que tem maior significado. No caso, a força deste conjunto acaba se sobrepondo ao sentido de templo religioso.

Dentro da análise, tal conjunto deve ser visto como monumento pertencente à cidade de Porto Alegre, e como ela, sua arquitetura modificou-se ao longo da sua existência confluindo com as transformações da cidade em ascensão. Corroboram para isso, as modas, inovações tecnológicas, etc., empregadas, nos diversos momentos e que estão marcados com obras de interferência na construção do santuário, a saber: tem-se o frontispício que possui arquitetura de influência alemã ou neoclássica e o corpo da Igreja que possui arquitetura de influência portuguesa ou tradicional luso-brasileira.

Estes momentos podem ser percebidos entre as categorias de material construtivo onde há utilização da argila em diversas formas como telhas, tijolos e azulejos, há também o uso do cimento portland na argamassa e ladrilho hidráulico, assim como há as porcelanas elétricas utilizadas como isoladores elétricos. A contar ainda existe a categoria metal que apresentou uma quantidade substancial de cravos e pregos.

Dessa forma, como aponta Xavier (apud RAMOS, 1989, p. 95) “*a peça de arquitetura é um elemento incorporador da vivência, é expressão do momento e, pelo interesse na continuação do seu uso, é, também, expressão da comunidade, no evoluir de suas manifestações. Não é um prédio, é cidade*”. Isto está refletido nas diversas matérias construtivas empregadas para transformação de uma capela singela a uma igreja monumental.

Quanto à terceira possibilidade de análise, esta trata do ser humano a partir da categoria de consumo, isto é, pela análise dos vestígios encontrados: cerâmica doméstica, vidros e ossos, por exemplo, se verifica uma pequena amostragem da vida privada. Dessa forma é possível perceber no consumo de louças as variações sociais de uma Porto Alegre imperial e republicana, ou no uso de vidros como recipientes dos mais diversos líquidos - vinho, água e remédios. Já a categoria de ossos demonstra uma fauna riquíssima, mas que necessita de maiores estudos para trazer à luz, informações pertinentes dos locais e períodos de sua existência. No que concerne ao âmbito público, a utilização dos objetos de madeira, metal, couro e outros, mostram que em algum momento destes 210 anos da Igreja, ela sofreu como depósito dito de “aterro” ou “caliça”, pois identificou-se um grande número de fragmentos e objetos pertencentes a luminárias urbanas de calçadas - como da rua dos Andradas; e há grades e cartuchos de armas de fogo - visto que o entorno do pátio é cercado por prédios militares, além de outros objetos como lâmpadas de luz para veículos automotores, ferraduras, etc.

Como registros finais, é importante salientar, primeiramente, que tornar um objeto significativo somente pela quantidade e qualidade que este demonstra é menosprezar a memória de seus idealizadores. É exatamente por isso que não foi possível apoiar-se somente numa das três categorias de análise exposta acima. Seria simplificar demais a magnitude que representa a Igreja Nossa Senhora das Dores.

E parte disso se verifica quando se observa a base da análise de dados levantados neste projeto que demonstra que a Igreja é maior que o valor simbólico de templo religioso, porque é, na verdade, um monumento patrimonial de testemunha da urbanidade, que reflete as transformações de uma simples freguesia para uma cidade cosmopolita. Também reflete os modos de vida de seus cidadãos, suas variações sociais em âmbito privado e público, bem como suas passagens como colaboradores neste epicentro ou ao entorno deste.

Referências bibliográficas

ATA DA SEÇÃO DE MESA ADMINISTRATIVA DA ORDEM DAS DORES, 1870-1899.

ATA DE Nº 24 DO LIVRO DE ATAS DA CONGREGAÇÃO, 1940-1960.

CAMINHANDO. História da igreja de Nossa Senhora das Dores III, os primitivos anos na nova capela – 1813-1822, nº 8, Informativo, 1972.

FRANCO, Capitão Alvaro; COUTO E SILVA, Major Prof. Morency de e SCHIDRAWITZ, Leo Jerônimo. *Porto Alegre: biografia duma cidade*. Editora Tipografia do Centro S. A., Porto Alegre, s/d.

LIVRO DE ATAS, Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores de 11 de julho de 1940 a 28 de Outubro de 1960, nº 83, 13f.

LIVRO DE COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DAS DORES, Rio de Janeiro, 21 de novembro de 1817, escrita pelo Monsenhor Miranda.

NEIS, Reverendo Cônego Afonso. Parecer do assistente jurídico acerca do compromisso da Associação de Nossa Senhora das Dôres da igreja do mesmo nome. 21 de setembro de 1945. Documento manuscrito avulso.

OLIVEIRA, Alberto Tavares Duarte de. *Um estudo em Arqueologia Urbana: a Carta de Potencial Arqueológico do Centro Histórico de Porto Alegre*. Dissertação (Mestrado em História) - Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

PAPEN, Padre C. J. *A Igreja de Nossa Senhora das Dores: resumo histórico*. Porto Alegre, Publicação da Paróquia de N. S. das Dores, 1979.



PIMENTEL, Fortunato. *Aspectos Gerais de Porto Alegre*. Porto Alegre, Imprensa Oficial, 1945, Volume 1.

RAMOS, Maria Beatriz Cunha. *Igreja das Dores: importância histórico-cultural para a cidade de Porto Alegre*. Porto Alegre, Pallotti, 1989.

SPALDING, Walter. *Pequena História de Pôrto Alegre*. Sulina. 1967.



O ESPAÇO COMO RAZÃO DETERMINANTE NO CASO DA DEMOLIÇÃO DA MATRIZ SÃO JOSÉ/ERECHIM RS

Cleiane Maria Moretto¹

Resumo: A igreja neobarroca Matriz São José de Erechim/RS, construída entre 1927 e 1934 e demolida em 1969 para ser substituída pela Catedral São José, em estilo modernista é o objeto de estudo de uma pesquisa que, primeiramente busca compreender as motivações da demolição, considerando os reflexos dessa substituição na dinâmica de ocupação e leitura de sentido conferida ao espaço pelos frequentadores da Praça da Bandeira. O espaço simbólico ocupado por ambas construções, será interpretado na teoria de Bordieu sobre representação, buscando entender a interface entre a representação e os sentidos que a mesma produz referente às memórias de um lugar, em concordância com Michel de Certeau, que aborda um conceito fundamental para captar que a partir de possíveis comportamentos praticados pelos moradores: um “lugar” que já abrigou um edifício ou serviu de local para práticas ou hábitos, tem historicidade, e pode vir acompanhado de uma identificação para a sua população.

Palavras-chave: Patrimônio, Espaço, Lugar, Modernização, Matriz.

Space as a determining factor in the case of demolition of the Matrix São José/ Erechim RS

Abstract: The neo-baroque church of São José de Erechim / RS, built between 1927 and 1934 and demolished in 1969 to be replaced by São José Cathedral, in modernist style is the object of study of a research that first seeks to understand the motivations of demolition, considering The reflexes of this substitution in the dynamics of occupation and reading of sense conferred to the space by the attendants of Praça da Bandeira. The symbolic space occupied by both constructions will be interpreted in Bordieu's theory of representation, seeking to understand the interface between the representation and the senses that it produces referring to the memories of a place, in agreement with Michel de Certeau, that addresses a fundamental concept To capture that from possible behaviors practiced by the residents: a "place" that already housed a building or served as a place for practices or habits, has historicity, and may be accompanied by an identification for its population.

Keywords: Heritage, Space, Place, Modernization, Matrix.

Introdução

A pesquisa sobre a demolição da igreja Matriz busca investigar questões que envolveram o acontecimento dado como marcante, analisando desde a época da sua ocorrência até manifestações contra e a favor sobre o fato. Entre reformar ou demolir para substituir pela Catedral, houveram manifestações contrárias e a favor, situação que se percebe sutilmente até hoje nas opiniões diversas dos moradores de Erechim e região. Levando em consideração que não se deu apenas uma substituição de estilo arquitetônico, mas que a dinâmica de ocupação do espaço se modificou, esse artigo busca debater acerca da influência do espaço que a igreja e atual Catedral se inserem como um dos principais motivos para a decisão de intervenção. A praça da Bandeira, principal da cidade, onde inicia o tradicional esquema urbanístico da cidade, que converge em diversas ruas e avenidas, concentra poderes políticos,

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo – UPF. Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de Passo Fundo (2010). E-mail: arq.cleiane@hotmail.com

administrativos, legislativos, judiciários e religiosos, além de ser um constante ponto de identificação e referência urbana.



FIGURA 4 VISTA SUPERIOR DO TRAÇADO URBANO DA CIDADE DE ERECHIM, PARTINDO DO PONTO CENTRAL QUE É A PRAÇA DA BANDEIRA. FONTE: WWW.PMERECHIM.GOV.RS.BR

Além da Catedral, atualmente ainda encontram-se na Praça da Bandeira: o “Castelinho” (Sede da Comissão de Terras), prédio da década de 1920, no estilo colonial em madeira, único realmente tombado na cidade, a Prefeitura Municipal, que adota o estilo neoclássico, muito utilizado no Brasil em contraponto ao estilo colonial durante o ciclo econômico da era imperial, entre outras edificações relevantes, como a Igreja Episcopal, o antigo Fórum, assim como a Câmara Municipal logo atrás da prefeitura.



FIGURA 5. PRAÇA DA BANDEIRA ATUALMENTE. FONTE: WWW.PMERECHIM.GOV.RS.BR

A igreja São José funcionava num prédio de madeira até 1927, quando, então, formou-se uma comissão para dar início à construção em alvenaria. Seu principal mentor foi um padre influente na sociedade na época, Benjamin Busato. A matriz possuía duas torres, correspondente ao estilo arquitetônico Neo-barroco, dispendo de 45 metros de comprimento e 21 metros de largura, totalizando 945 m². O projeto da igreja foi elaborado pelo arquiteto de Porto Alegre, Vitorino Zani, enquanto a estrutura ficou a cargo do construtor Carlos Fermento, também de Porto Alegre (Cf. CHIAPARINI et al, 2012, Pág. 236).

Em 1967 surgiram boatos de que a igreja estaria condenada, com apenas 3 décadas de utilização. A população foi surpreendida com a notícia de interdição do templo, devido aos “possíveis riscos de desabamento”. Na época, foi formada uma comissão para decidir sobre a reforma da igreja ou nova construção e em 1969, mesmo após o conserto do forro que estava caindo, que era o único risco eminente, foram iniciados os trabalhos de demolição da igreja São José para dar lugar à Catedral, terminada em 1977. O movimento que terminou na demolição da igreja foi coordenado pela igreja, seus padres e uma comissão Pró-Dioocese, que surgiu no final dos anos 1960 (aproximadamente 1967, junto com os boatos de que a mesma estaria condenada) com a finalidade de tomar medidas para a elevação de Paróquia à Dioocese de Erechim, o que realmente se concretizou em 1971.

O espaço em frente à Matriz era constantemente utilizado pela população. A prática do “footing”, denominação dada ao hábito de passear após a missa matinal de domingo, oportunidade de encontro social, atividade normalmente realizada por famílias e jovens solteiros, abandonada após a construção da Catedral, demonstra que houve uma alteração no uso do espaço. Do ponto de vista social, é comum as comunidades transformarem seus espaços de prática religiosa em patrimônio, como sinal de pertença a um lugar. Patrimônio este, responsável muitas vezes pela afeição de pessoas e também pelo desenvolvimento econômico dessa(s) localidade(s) referente(s) a esse patrimônio. Além da motivação religiosa, relações sociais como o footing ocorriam no entorno do edifício da igreja Matriz, o que sugere um envolvimento coletivo ainda mais significativo com o espaço inserido (Cf. PRESTES, 2012, Pág. 127).

Considerando o alcance público de uma igreja, que possibilita criar relações formais, estéticas e de significação com seu entorno, interferindo e influenciando na percepção do espaço urbano, se passa a observar com mais atenção a relação de uma edificação com o lugar, para além do significado do próprio edifício (FIORE, 2005, Pág. 20).

A questão do lugar na memória dos moradores da cidade pode ser compreendida através de considerações em acordo com a fundamentação teórica sobre o espaço e o lugar discutida e analisada por Michel de Certeau. Sua obra “A invenção do cotidiano” aborda sobre as maneiras em que as pessoas individualizaram a cultura de massas, o que neste trabalho é interpretado no âmbito da apropriação dos espaços públicos, modificando e transformando seus usos e sentidos, precisamente na ênfase dada sobre a cidade. Os conceitos de espaço e lugar são fundamentais para aproximarmos-nos dos comportamentos praticados pelos moradores em relação à antiga igreja Matriz e como estes influenciaram as memórias que podem compor um imaginário. Um “lugar” que já abrigou um edifício ou serviu de local para práticas ou hábitos, tem historicidade, e pode vir acompanhado de uma identificação para a sua população.

A chegada da Nova História

A partir das décadas de 1960 e 1970 iniciou-se uma renovação metodológica na historiografia, provinda da terceira geração dos Annales, visando enfatizar estudos ligados ao social, considerando novos problemas, novas abordagens, novos temas, passando a compreender o homem enquanto ser complexo (Cf. BARROS, 2013). Esta, conhecida como *Nova História*, trouxe consigo a História das mentalidades. Contudo, esse novo recurso de investigação veio acompanhado de inúmeras críticas, principalmente no que se refere às mentalidades enquanto um só imaginário inerente a todas as camadas sociais, como se todo um grupo de pessoas compartilhassem de um mesmo ideário, anulando a diversidade. Desmembradas destas críticas, propuseram-se outras respostas as demandas oriundas da multiplicidade de sujeitos históricos em interação nos fenômenos analisados. Seguindo a conjectura de que uma “nova luz intelectual” estava surgindo, através da aceitação de modos de expressões culturais das elites letradas, entre relações com manifestações das populações anônimas, priorizando o popular, a História Cultural foi ganhando cada vez mais espaço, se distanciando do estruturalismo histórico (Cf. BARROS, 2011).

De acordo com Chartier,

O desafio então lançado à história no final dos anos oitenta, é como o inverso do precedente. Não se ancora mais numa crítica dos hábitos da disciplina em nome das inovações das ciências sociais, mas numa crítica dos postulados das próprias ciências sociais. Os fundamentos intelectuais do assalto são claros: por um lado, o retorno a uma filosofia do sujeito que recusa a força das determinações coletivas e dos condicionamentos sociais e que acredita reabilitar "a parte explícita e refletida da ação"; por outro lado, o primado conferido ao político que deveria supostamente constituir "o nível mais abrangente" da organização das sociedades e, no entanto, fornecer "uma nova chave para a arquitetura da totalidade". A história é, pois, convidada a reformular seus objetos (recompostos a partir de uma interrogação sobre a própria natureza do político), suas frequentações (privilegio concedido ao diálogo travado com a ciência política e a teoria do direito) e, mais fundamentalmente ainda, seu princípio de inteligibilidade, destacado do "paradigma crítico" e redefinido por uma filosofia da consciência. Numa tal perspectiva, o mais urgente é, pois, separar o mais claramente possível a disciplina histórica (resgatável às custas de "dilacerantes revisões") das ciências sociais outrora dominantes (a sociologia e a etnologia) condenadas por sua adesão preferencial a um paradigma obsoleto (CHARTIER, 1991, Pág. 17).

Essa mudança no modo de ver a história como o estudo do homem no tempo, foi um passo decisivo para a expansão dos domínios da historiografia. Chartier acrescenta ainda reflexões sobre a metodologia da historiografia:

[...]Toda reflexão metodológica enraíza-se, com efeito, numa prática histórica particular, num espaço de trabalho específico. O meu organiza-se em torno de três pólos, geralmente separados pelas tradições acadêmicas: de um lado, o estudo crítico dos textos, literários ou não, canônicos ou esquecidos, decifrados nos seus agenciamentos e estratégias; de outro lado, a história dos livros e, para além, de todos os objetos que contém a comunicação do escrito; por fim, a análise das práticas que, diversamente, se apreendem dos bens simbólicos, produzindo assim usos e significações diferenciadas (CHARTIER, 1991, Pág. 178).

Roger Chartier, através do seu texto “O mundo como representação”, (1991), suscitou o início de uma discussão mais sistemática, a partir de conceitos como *representações coletivas*. A colaboração metodológica do historiador, juntamente com outros pensadores e historiadores, será abordada no decorrer de todo o nosso texto.

O “lugar” e suas práticas e representações

O indivíduo como um ser social, estabelece relações com o outro e com o meio onde vive. As cidades tornam-se, então, os cenários das relações existentes entre os sujeitos em suas vivências, exprimindo em seus equipamentos, espaços e lugares, os seus anseios e as suas necessidades. O ser humano precisa decodificar o ambiente em que se insere na busca por referências e orientação, o que o ajudará na construção de uma percepção sobre o espaço e sobre o lugar (Cf. CERTEAU, 1994).

Inicialmente, entre espaço e lugar, coloco uma distinção que delimitará um campo. Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha portanto excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei do ‘próprio’: os elementos considerados se acham uns ao lado dos outros, cada um situado num lugar “próprio” e distinto que define. Um lugar é, portanto, uma configuração instantânea de posições (CERTEAU, 1994, Pág. 201).

Ainda conforme o autor, considerando que o espaço é uma dimensão universal, enquanto que o lugar apresenta uma dimensão mais particularizada, a leitura da imagem formada pelo indivíduo, enquanto usuário, é um fator muito importante no que diz respeito a utilização desses espaços e lugares, especialmente quando se tratam de áreas históricas com possíveis intervenções no urbanismo oriundas dos seus usos. A memória coletiva dos indivíduos consiste nos traços históricos desse lugar, que na maioria das vezes são recriados e atualizados de acordo com as vivências, aliado às práticas desenvolvidas pelos moradores e as representações que cada um traz consigo.

Desta maneira, o espaço é construído e organizado socialmente e as “distinções vêm do fato de serem atribuídos às regiões, ou espaços, diferentes valores afetivos” (DURKHEIM, 1989, Pág. 15).

A história urbana contida nas edificações e nos espaços de uma cidade possibilita múltiplas leituras, em função das práticas, relações sociais e memórias de diferentes indivíduos e coletividades que nela vivem ou a visitam por diferentes razões (PRESTES, 2012, Pág. 121).

A memória coletiva se tornaria parte da própria transformação do espaço, a cargo da coletividade, questão relevante a ser discutida para garantir a memória do lugar. O sentido de monumento é o de rememoração para uma comunidade, de outras gerações de pessoas, eventos, ritos e crenças. Porém, esta função de memória vai, gradativamente, sendo apagada e o monumento, conseqüentemente, vai se tornando uma experiência estética, para então se tornar monumento histórico, um agente de embelezamento das cidades, do design público e dos estilos (CERTEAU, 1994).

Objetos arquitetônicos são partes de lugares e referem-se a contextos mais amplos; formam conjuntos com outros objetos e são percebidos e entendidos em relação a esses outros elementos e ao contexto; influenciam a imagem e a significação do seu entorno tanto quanto são influenciados por este. Assim, uma apreciação estética ou crítica de um objeto arquitetônico deve considerar, entre outros fatores, as implicações derivadas de sua localização, observando-se o tipo de contribuição que o objeto traz ao lugar, ao ambiente e contexto em que se insere, assim como a forma pela qual se beneficia ou não das características deste. (FIORE, 2005, Pág. 23)

O espaço em que o poder religioso e político aproximam-se, na materialidade de suas edificações – no âmbito estudado, a igreja e prefeitura – é comum as organizações urbanas/configuração urbanística desde a emergência dos primeiros centros urbanos. No caso de Erechim, estrategicamente pensado, desde seu traçado urbano até leis e decretos que garantiam usos e atribuições, o espaço onde a Matriz foi inserida e o seu entorno, funciona como um mecanismo das cidades onde podemos perceber a construção da memória e de sua representação no imaginário individual e coletivo.

Conforme Michel de Certeau, o espaço é um lugar praticado (1994, Pág. 202). Nas palavras do autor, o espaço realiza-se enquanto vivenciado, ou seja, um determinado lugar só se torna espaço na medida em que indivíduos exercem dinâmicas de movimento nele através do uso, e assim o potencializam e o atualizam. Neste sentido, quando ocupado, o lugar é imediatamente ativado e transformado, passando à condição de “lugar praticado” (CERTEAU, 1994, Pág. 207). O lugar praticado é algo fisicamente imóvel que depende das dinâmicas de deslocamentos de um coletivo para se ressignificar e atualizar-se constantemente. O dispositivo que transforma o espaço em lugar é efêmero, mas adquire tal condição justamente por uma vivência temporal do indivíduo em determinado lugar, segundo o autor. O espaço público só adquire identidade quando praticado pelos indivíduos através do contato físico, pressupondo um tipo de enraizamento – provisório – com tais lugares. As transições de um lugar a outro, realizadas pelo coletivo de praticantes das cidades geram reverberações constantes nas passagens de lugar para lugar-praticado, de anônimos para portadores de identidade (1994, Pág. 209).

Além disso, o lugar está intimamente ligado ao relato, em uma espécie de bricolagem do mundo, constituído por resíduos ou detritos deste, agrupados de diferentes formas. Fragmentos diversos como lembranças são unidos, justapostos como numa “colagem” com o intuito de produzir e conferir sentido a determinado local. Os relatos são da ordem do não visto, já que têm o poder de detectar presenças do que já não existe mais, mas que um dia existiu (Cf. CERTEAU, 1994).



FIGURA 6 FOTOGRAFIA DA PRAÇA DA BANDEIRA EM 1966, ONDE À ESQUERDA VÊ-SE O CASTELINHO E À DIREITA A MATRIZ SÃO JOSÉ.

Metodologicamente, as contribuições de Chartier são propícias para interpretação do fenômeno, Chartier constrói seu conceito a partir de três noções: representação, prática e apropriação. O autor observa que tais demarcações e modelos constituem o objeto de uma história cultural que leva a repensar completamente a relação tradicional postulada entre o social, que ambicionava identificar o real. Dessa forma, a Nova História Cultural propõe o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido. Para isso, tem-se que ter em conta as especificidades do espaço próprio das práticas culturais. Somente assim é possível compreender as práticas, “complexas, múltiplas, diferenciadas, que constroem o mundo como representação”.

[...]A apropriação, a nosso ver, visa uma história social dos usos e das interpretações, referidas a suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem². Assim, voltar a atenção para as condições e os processos que, muito concretamente, sustentam as operações de produção do sentido (na relação de leitura, mas em tantos outros também) é reconhecer, contra a antiga história intelectual, que nem as inteligências nem as idéias são desencarnadas, e, contra os pensamentos do universal, que as categorias dadas como invariantes, sejam elas filosóficas ou fenomenológicas, devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas (CHARTIER, 1991, Pág. 179-180).

² Esta perspectiva deve muito ao trabalho de Michel de Certeau, particularmente a sua obra “Invenção do Cotidiano”.

No que tange as diferenças socioculturais que interferem na percepção de cada indivíduo, ponderam-se sobre sua influência da formulação do conceito de representação:

De fato, as clivagens culturais não estão forçosamente organizadas segundo uma grade única do recorte social, que supostamente comandaria tanto a presença desigual dos objetos como as diferenças nas condutas. A perspectiva deve pois ser invertida e traçar, de início, a área social (muitas vezes compósita) em que circulam um *corpus* de textos, uma classe de impressos, uma produção, ou uma norma cultural. Partir assim dos objetos, das formas, dos códigos, e não dos grupos, leva a considerar que a história sócio-cultural repousou demasiadamente sobre uma concepção mutilada do social (1991, Pág. 180).

Roger Chartier toma como base os estudos sobre as sociedades do Antigo Regime, os quais exigem um duplo deslocamento em relação às abordagens iniciais. O primeiro situa o reconhecimento dos desvios socialmente mais enraizados nos usos contrastados de materiais partilhados. O essencial é, portanto, compreender como os mesmos textos — sob formas impressas possivelmente diferentes — podem ser diversamente aprendidos, manipulados, compreendidos (1991, Pág. 180).

Voltando ao conceito de Chartier, ele estabelece:

(...) as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais "representantes" (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (CHARTIER, 1991, Pág. 183).

O autor também destaca as disputas de poder dentro desse conceito:

Ao trabalhar sobre as lutas de representação, cuja questão é o ordenamento, portanto a hierarquização da própria estrutura social, a história cultural separa-se sem dúvida de uma dependência demasiadamente estrita de uma história social dedicada exclusivamente ao estudo das lutas econômicas, porém opera um retorno hábil também sobre o social, pois centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser percebido constitutivo de sua identidade (CHARTIER, 1991, Pág. 183-184).

De certa forma, representações podem destacar ausências, o que é o caso específico da igreja Matriz, que mesmo após demolida mantém consigo um significado para a comunidade erexinense.

[...] por um lado, a representação faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado; de outro, é a apresentação de

uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa. Na primeira acepção, a representação é o instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma "imagem" capaz de repô-lo em memória e de "pintá-lo" tal como é [...] (CHARTIER, 1991, Pág. 184).

Essa relação de representação, entendida como relação entre uma imagem presente e um objeto ausente, uma valendo pelo outro porque são semelhantes, pautam as categorias de signos:

[...]Por outro lado, ao identificar as duas condições necessárias para que uma tal relação seja inteligível (ou seja, o conhecimento do signo como signo, no seu desvio em relação à coisa significada, e a existência de convenções regulando a relação do signo com a coisa), a *Lógica* de Port-Royal propõe os termos de uma questão fundamental: a das possíveis incompreensões da representação, seja por falta de "preparação" do leitor (o que remete às formas e aos modos de inculcação das convenções), seja pelo fato da "extravagância" de uma relação arbitrária entre o signo e o significado (o que levanta a questão das próprias condições de produção das equivalências admitidas e partilhadas (CHARTIER, 1991, Pág. 184-185).

Chartier ainda coloca que a relação de representação é desestabilizada pela fraqueza da imaginação, que considera os signos visíveis como índices seguros de uma realidade que não o é. Nas palavras do autor, “assim desviada, a representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência interiorizada, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta (CHARTIER, 1991, Pág. 185).

Considerações finais

O conceito de representações proposto por Chartier é delineado com o acúmulo de contribuições de vários autores. De início, os trabalhos de Bourdieu aparecem como base na qual Chartier se apóia. As representações são entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. As representações são variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. O poder e a dominação estão sempre presentes. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (Cf. CHARTIER, 1991).

Ao pensarmos sobre a história como uma prática, a argumentação de Michel de Certeau começa calcada na necessidade de uma técnica para a realização da produção historiográfica. Ele ressalta que as maneiras de se fazer história e as técnicas por ela empregadas vão variar devido distintos contextos culturais, que cada sociedade poderia vir a possuir. De Certeau salienta que a prática do historiador se centraria em transformar um objeto histórico, em historicizar um elemento, que não sendo analisado dentro de um contexto poderia ficar no espaço do “não dito”. Nas palavras de de Certeau: “o gesto que liga as “ideias” aos *lugares* é, precisamente, um gesto de historiador (grifo

do autor). Compreender, para ele, é “analisar em termos de produções localizáveis o material que cada método instaurou inicialmente segundo seus métodos de pertinência” (2011, Pág. 45).

Dentro do conceito de espaço e lugar, de Certeau considera que o espaço é o lugar-comum. Como cada um o entende ou o utiliza depende de situações variadas, incertas, porém o problema surge quando algum uso da cidade é ignorado, ao impor determinada percepção por exemplo. Utilizando a linguagem como metáfora, o autor privilegia em sua análise a ação dos transeuntes. Assim, se, por um lado, a língua “vigiada por uma gramática” é um fator limitante no uso que fazemos dela, por outro, ela nos garante a fundação para as figuras de linguagem (CERTEAU, 1991, Pág. 64). Da mesma forma, as diversas narrativas produzidas por estruturas disciplinadoras ou práticas quotidianas garantem a base, o fã místico, para diferentes táticas e estratégias – aprendemos a falar utilizando a linguagem criada por outros (1991, Pág. 183-184).

Em seu texto “Caminhando na Cidade”, de Certeau defende que “os passos tecem lugares, moldam espaços, esboçam discursos sobre a cidade”. O autor utiliza o World Trade Center para mensurar a supremacia econômica do lugar e a rotina de vida da cidade, a sua constante modernização e o desprezo pelo passado, utilizando a analogia de estar no alto do prédio e dominar o poder. Com base em suas afirmações, compara o ato pedestre, de andar pela cidade, ao falar. Assim, “o caminhar é uma enunciação pois o pedestre se apropria do sistema topográfico (como nos apropriamos da língua), faz do lugar um espaço (como fazemos da língua um som) e se relaciona com a cidade através dos seus movimentos” (como nos relacionamos com o outro através da língua). Para o autor, a cidade e suas diferentes interpretações são percebidas como uma linguagem textual que se dá na prática do caminhar nas ruas, por isso ele afirma que uma das formas de tentar perceber a cidade é caminhar por ela (CERTEAU, 1994).³ Define, assim, que a arte de moldar percursos, implica estilos e usos. O estilo conota o que é de cada um, o singular. O uso, por sua vez, remete a uma norma, o que é normalmente feito. “Eles se cruzam para formar um estilo do uso, uma maneira de ser e maneira de fazer.” (CERTEAU, 2004, Pág. 180).

A retórica ambulante para Michel de Certeau é a adaptação linguística, e a caminhada do pedestre é a adequação linguística ao contexto espacial onde o caminhante se encontra. A maneira de fazer nesse caso, seria o falar e caminhar. De Certeau prega a análise das maneiras de apropriação do espaço, que corresponde à manipulação de elementos de uma ordem construtora, a transitoriedade e os arranjos linguísticos feitos para isso. Para ele os movimentos linguísticos do andar na cidade são apresentados nas práticas sociais, ou seja, a medida em que o espaço é considerado específico, por uma linguagem específica acaba sendo isolado. Os movimentos nos lugares promovem ausência de continuidades no espaço histórico constituído. No sentido de perceber os elementos históricos através da análise do que é dito, nos lugares comuns podemos ver uma história fragmentada, que se encaixa nas práticas sociais (Cf. CERTEAU, 1994).

E sem dúvida essa atenção dada às “formalidades das práticas” (segundo a expressão de Michel de Certeau), do lado da produção ou do da recepção, que mais prejudicou uma maneira clássica de escrever a história das mentalidades. Em

³ Os gestos do caminhar urbano muitas vezes passam despercebidos pelo olhar das pessoas, pois “cada movimento é único” e traduz algo a ser observado somente pela ótica daqueles que subvertem a ordem do caminhar frenético da vida agitada. São aspectos que nos revelam que os significados sobre a demolição também podem variar para os sujeitos, por exemplo no caso dos moradores de Erechim.

primeiro lugar, obrigando-a a considerar os discursos em seus próprios dispositivos, suas articulações retóricas ou narrativas, suas estratégias de persuasão ou de demonstração. Os agenciamentos discursivos e as categorias que os fundam – como os sistemas de classificação, os critérios de recorte, os modos de representações – não se reduzem absolutamente às idéias que enunciam ou aos temas que contêm. Possuem sua lógica própria – e uma lógica que pode muito bem ser contraditória, em seus efeitos, coma letra da mensagem (CHARTIER, 1991, Pág. 187).

No artigo “O mundo como representação”, publicado no Brasil pela revista Estudos Avançados, em 1991, Roger Chartier esclarece o seu conceito de apropriação, reconhecendo, de certa forma, o legado “certeuniano”, perceptível na remissão aos usos, que se juntam à dimensão da tática da proposta de De Certeau, envolvendo subversões sutis individuais e coletivas, e às determinações sociais, que se aproximam do conceito de estratégia, implicando a incorporação dos dispositivos de poder em circulação na sociedade. A apropriação, a nosso ver, visa uma história social dos usos e das interpretações, referidas a suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem (CHARTIER, 1991, Pág. 180).

Conclusões

O espaço e o tempo estruturam as narrativas e as representações humanas. O lugar na memória reproduz um choque entre o presente e o passado com a dinamicidade do presente. Ele é apresentado e adotado por necessidades e vivências sociais que ao evocar o passado se transformam em memória. E essa memória não diz respeito apenas ao passado, mas também a uma interpretação que ainda é e está no presente. Desta forma, as imagens que cada sujeito tem de um dado lugar revelam algo que apenas a memória pode demonstrar. E na incessante busca da permanência ou ainda dos marcos que são capazes de construir nexos entre passado e presente é que repousa a essência da representação simbólica de um dado lugar para um indivíduo.

A memória individual não pode ser distanciada das memórias coletivas, pois o indivíduo não possui sozinho o controle do “resgate” sobre o passado, ela é constituída por indivíduos em interação, por grupos sociais, sendo as lembranças individuais resultado desse processo. Assim, a memória da pessoa, está vinculada à memória do grupo e a do grupo, a esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade, tendo como instrumento socializador a linguagem, assim ela torna-se importante para a transmissão da cultura local herdada, sendo constituída por acontecimentos vividos socialmente.

Referências Bibliográficas

- BARROS, José D´Assunção. *Jacques Le Goff – considerações sobre contribuição para a teoria da história: Cadernos de História*, v. 14, n. 21 (2013).
- BARROS, José D´Assunção. *Paul Ricoeur e a Narrativa Histórica*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. *Revista História, imagem e narrativas*, No 12, abril/2011
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. *A Operação Historiográfica*. In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.



CHARTIER, Roger. *A história Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1988.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados 11(5), 1991. P. 173-191

CHIAPARINI, Enori José; SMANIOTTO, Maria Lúcia Carraro; FABRIS, Neivo Ângelo; HACHMANN, Roberto. *Erechim: Retratos do Passado, Memórias do presente*. Erechim, RS: Graffoluz, 2012.

DURKHEIM, Émile (1989). *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totêmico da Austrália*. São Paulo: Paulinas.

FIGLIORE, Renato Holmer. *Arquitetura e "lugar"*. In: WICKERT, Ana Paula (org.). *Arquitetura e Urbanismo em debate*. Passo Fundo: Editora Universitária, 2005.

PRESTES, Simone Litwin. "*Sentidos e imagens do patrimônio cultural em Erechim/RS na iminência de sua preservação institucional*", Dissertação (Mestrado), Florianópolis, 2012.



MANIFESTACIONES MATERIALES DE LA FE EN CULTURAS CAMPESINAS DE LOS ANDES VENEZOLANOS

Jenny González Muñoz¹

Resumen: El presente trabajo está focalizado en Mérida, uno de los tres estados andinos de Venezuela, teniendo como objetivo mostrar rasgos de la cultura material presentes en la ceremonia de San Benito de Palermo, devenida del siglo XIX como manifestación católica y sus transformaciones en el siglo XX. En el caso a estudiar se tomó concretamente la población de Timotes, ubicada a 2.025 m s. n. m., cuya festividad está caracterizada por una notable herencia indígena. Metodológicamente se utilizó la técnica de observación participante, con entrevistas a diversos actores sociales. Arqueo bibliográfico sostenido en especialistas como Clarac, González Ordosgoiti, Eliade, Mijares, entre otros, con sustentación en el aporte de la investigadora como oriunda de dichas tierras y familiar de promeseros de San Benito. Entre los resultados destaca la práctica de la fe por medio de un ritual sustentado en el culto a las imágenes del santo como su representación material.

Palabras clave: San Benito de Palermo, actos de fe, imagen material.

Materials manifestations of Faith in popular cultures of the Venezuelan Andes

Abstract: The present work is focused on Merida, one of the three Andean states of Venezuela, aiming to show traces of material culture present in the ceremony of St Benito de Palermo, nineteenth century as a Catholic manifestation and its transformations in the twentieth century. In the case to be studied, the population of Timotes, located at 2,025 m s, was concretely taken festival is characterized by a remarkable indigenous heritage. Methodologically the participant observation technique was used, with interviews to various social actors. Bibliographical arching supported by specialists such as Clarac, González Ordosgoiti, Eliade, Mijares, among others, with support in the contribution of the researcher as a native of these lands and family of “promeseros” of St Benito. Among the results is the practice of faith through a ritual based on the cult of the images of the saint as his material representation.

Keywords: St. Benedict of Palermo, acts of faith, material image.

Timotes: tierra de santos y promesas

A 2.025 m s. n. m., se yergue Timotes, en pequeño pueblo ubicado en el estado Mérida, el cual junto con Trujillo y Táchira, constituye uno de los tres estados andinos de Venezuela. Es la capital del municipio Miranda y cuenta con la agricultura como su principal fuente de comercio; por causa de su ubicación geográfica y altitud, las siembras mayoritariamente producidas son zanahoria, papa, remolacha, diversos tipos de hortalizas, variedad de frutas como la fresa, además cuenta con una significativa presencia de profesionales dedicados al cultivo de flores. Pero un producto que llama la atención es el cuidado con fines comerciales de plantas como la ruda, tomillo, orégano, escobilla y otras “ramas” que son sembradas en terrenos fuera de aquellos dedicados a las labores mayores, como laderas o cantos que bordean las casas, siempre dentro de la propiedad de la familia que lo produce, siendo

¹ Postdoctoranda en Historia (PNPD-Capes -Universidad de Passo Fundo) Doctora en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe (Universidad Pedagógica Experimental Libertador- Venezuela) Magister en Memoria Social y Patrimonio Cultural (Universidad Federal de Pelotas) Licenciada en Artes (Universidad Central de Venezuela) Email: jenny66m@gmail.com

exclusivamente pertenecientes a las mujeres de la familia, quienes son la que hacen el trabajo de cuidado, venta y organización de las ganancias netas del producto. Es de destacar que estas “ramas”, no precisan una siembra constante, pues son de larga duración y tradicionalmente utilizadas en ceremonias de santería, y otras relacionadas con la “brujería”, con diferentes propiedades que pueden ir desde la cura de ciertas dolencias, hasta el despojo de malas energías vinculadas con espíritus malignos.

En las poblaciones campesinas andinas venezolanas es muy común la conjugación de diferentes sistemas de creencias, producto de los procesos de transculturación experimentados en las tierras de la América Meridional, o *Abya Yala* –el continente en expansión de los *karibe-kuna*²-, lo que se ha establecido, no obstante, con la religión católica como base fundamental, obviamente por su carácter hegemónico y de imposición a las otras que ya hacían vida desde tiempos anteriores a la colonización española del siglo XV.

De manera en el siglo XXI coexisten en un mismo espacio tradiciones vinculadas con la creencia (establecidas más aún durante el siglo XIX), con rasgos devenidos de otras culturas y espacios, y desde esto debemos entender la transculturación (término acuñado por Fernando Ortiz en 1940) como el proceso en el cual un grupo social recibe y adopta (voluntariamente o no) formas culturales que provienen de otro grupo, desde lo que muchas veces termina sustituyendo en mayor o menor medida sus propias prácticas culturales, o estableciendo una cohesión entre ellas, con predominancia de la aparentemente más fuerte, pero sin desaparición de las otras. Cuando esto se localiza en el ámbito religioso, durante buena parte del siglo pasado, fue llamado sincretización, apuntando a la creencia “verdadera” que ha sido permeada por una “menor”, surgiendo así una mezcla que no siempre es aceptada por la sociedad. Este término apuntaba a una cierta discriminación desde el establecimiento de juicios de valor no permitidos en los procesos culturales, pues ninguna manifestación o bien cultural es mejor que otra: la cultura es *per se* una construcción del ser humano social que la ha adaptado y adoptado según sus necesidades, deseos y afinidades.

Cuando los colonizadores españoles llegan a las tierras del *Abya Yala*, dentro de la expedición viene el sacerdote católico, figura que representa a dios en la tierra y los objetos que lleva consigo son elementos que se han de utilizar para establecer una vinculación entre ese ser omnipresente y aquellos que no lo conocen, pero esa relación no fue concebida desde una horizontalidad sino a partir del supuesto de superioridad de la religión monoteísta ante el “paganismo” de esos seres que ha encontrado “vagando” por esas tierras sin la bendición divina adecuada.

Los procesos de evangelización posteriores han sido ampliamente estudiados y no nos tendremos acá en ello, mas es conveniente resaltar que sus consecuencias tienen como resultado muchas prácticas y el nacimiento de sistemas de creencias que subsisten en la contemporaneidad.

En el siglo XVII con el traslado involuntario de los esclavizados africanos, llega otra serie de creencias que se tuvo que adaptar de una u otra manera, tanto a las nuevas tierras como a los desconocidos preceptos que pretenderían devastarlas.

En América y El Caribe, a raíz del proceso de esclavitud impuesto por medio de la “trata negra”, las tierras se convierten en una especie de madre sustituta de la africana, ya que en los “barcos negreros” no sólo viajan las y los esclavizados, sino también su cultura y, por ende, su sistema de creencias. (GONZÁLEZ MUÑOZ, 2013, p. 159)

² Pueblos indígenas ubicados actualmente en Panamá y Colombia.

Todo esto conllevó a la creación de una serie de leyes que prohibían la ejecución de prácticas religiosas no católicas, lo cual sería incluso pagado con la muerte, pudiendo abarcar al amo de esclavizados que consintieran tales “calendas”, tal como consta en el edicto del Rey Luis XIV de 1685, re-aprobado por Luis XV en 1724, conocido como Código Negro (*Code Noir*), y en cuyo artículo 3 se lee:

Se prohíbe cualquier ejercicio público de religión que no sea católica, apostólica y romana. Los que le hicieren serán considerados delincuentes siendo castigados como rebeldes y desobedientes en nuestros comandos. Defendemos todas las asambleas para este fin, que declaramos conventículos, ilegales y sediciosas, sujetas a la misma pena que tendrá lugar incluso contra los amos que las permitan, quienes sufrirán lo mismo que sus esclavos”. (GONZÁLEZ MUÑOZ, J., 2014, p. 291)

Lo que tenía por objeto erradicar el sistema de creencias de aquellos seres que, además no eran considerados humanos, ya que “no tenían alma”, y por consiguiente, sus manifestaciones carecían de aptitudes para ser respetadas. Esto, sin embargo, no logró su propósito, y africanos y sus herederos, tal como indígenas, echaron mano de la creatividad “disfrazando” a sus espíritus tutelares y orishas con el nombre, rostro y ropas de santas y santos católicos, siendo venerados desde su propia creencia a partir de esa nueva representación nacida en tierras de la América Meridional. De manera que Shangó se viste de Santa Bárbara, la Virgen María esconde a Erzulie, el Santo Niño de Atocha es Oxún, y así también se configura la fe indígena y africana en la representación material de santas y santos con características físicas claramente diferenciadas del fenotipo europeo, como por ejemplo, los rasgos de la Virgen de Guadalupe mexicana, Santa Rosa de Lima peruana, la Santidad de Jaguaripe brasileña, o el San Benito de Palermo que, aunque no obedece a dichos cánones, representa la presencia del pueblo dentro de una sociedad francamente sectaria.

En este contexto, dado que los esclavizados africanos, no fueron traídos con una sola cultura ni una sola creencia, pues estaban los Gêges, Nagôs, Yorubas, Malês, entre otros, estos elementos deben ser adaptados tanto a la nueva geografía a como su condición como esclavizados, lo que influye directamente en el cambio de rituales y adoración a sus deidades, porque si, por ejemplo, realizaban actos ceremoniales a los espíritus de las cosechas, eso podía implicar más trabajo para ellos como esclavizados, entonces, optan por colocar de alguna forma de lado, a esos espíritus protectores de las agricultura, valorizando mayoritariamente a los de la guerra, como Ogún; de la justicia, como Shangó; e incluso la de la venganza, como Exu. (SOUSA, 1995)

Todo lo cual es construido en conjunto y les permite continuar con los actos ceremoniales de las creencias ancestrales de dichas culturas no hegemónicas, sin ser castigados y lejos de la persecución, cobrando una fuerza tal que sobrevive a lo largo de los tiempos, y a pesar de ya no ser necesaria esta suerte de camuflaje, se instituye como tradición dentro de las culturas de la América Meridional.

Festividades consagradas al Santo Negro

Según lo acotado por Raimundo Mijares respecto al término religiosidad popular, éste se comienza a utilizar durante la Colonia para referirse a las llamadas religiones animistas (lo que denota una posición de minimización al hecho de la fe y las representaciones), consiguiendo luego su colocación para designar las prácticas y creencias de los sectores populares de la sociedad, y tomando palabras de Segura, este investigador agrega además “sectores urbanos o rurales que se encuentran al margen de la religión oficial.” (2015, p. 189) Así la religiosidad popular continua siendo observada apartada de la religión hegemónica impuesta durante los procesos de invasión, siendo relegada a un segundo plano junto, obviamente, con sus prácticas y representaciones; no es por casualidad que las imágenes de los espíritus tutelares del vudú (*vodún*), por ejemplo, incluso aun hoy día sean tomadas como “fetiches”, frente a la connotación de “representaciones” de las de religiones hegemónicas, lo cual es una posición francamente eurocéntrica.

Siguiendo con Mijares (2015) respeto a la celebración de festividades en honor a santos considerados por las comunidades como populares, en los preparativos:

(...) las personas participan de manera completa o mayoritaria. Esos grandes eventos y/o actos se realizan para agradecer, por compromiso, devoción o promesa. No obstante, no existir ninguno de estos pretextos, se reúnen para una fecha que les concierne a la mayoría de los asistentes. (p. 189)

Y ese sentimiento de cohesión colectiva es precisamente lo que le imprime un carácter tradicional a este tipo de festividades, siendo transmitida de generación en generación, configurando un patrimonio cultural de índole religioso, de importancia para la conservación de la identidad del pueblo. Pero todo esto solo es posible desde la fe de los promeseros y la voluntad de la comunidad, cuya organización con inclusión de comerciantes, gobierno y demás, es fundamental para su permanencia en el tiempo.

Yo no bailo San Benito, pero tengo más de 15 años colaborando con mi camioneta pa llevar a los giros³ al pueblo, bueno y también a los músicos. Yo hago varios viajes desde la casa de Jesús pal pueblo, porque allá comen, se pintan y luego van pal pueblo de nuevo. Eso lo hago porque me gusta ayudar pal santo. (Testimonio de Marcial, vecino de 40 años. Timotes, Edo. Mérida. Entrevista hecha por la autora, diciembre 2015)

En las fiestas populares se envuelve buena parte del pueblo y, tal como acota el entrevistado, no todos hacen promesas o pertenecen a una comparsa, pero se integran a la festividad, bien sea como público o como ayudantes en otras áreas de importancia, por ejemplo, la comida, la confección de la ropa o el transporte, como el caso anteriormente descrito.

La historia de San Benito data del siglo XVI. Según acota Luis M. Fernández Espinosa (1932):

A este San Benito se le llama de Palermo, por la ciudad en que murió, o de San Fratello o San Filadelfo por el lugar en que nació, o también el Moro o el Negro por el color de su piel y su ascendencia africana. De joven abrazó la vida eremítica, pero más tarde pasó a la Orden franciscana. No tenía estudios, pero sus dotes naturales y espirituales de consejo y

³ Manera popular de referirse a los promeseros que bailan ante el santo. Se les dice “giros de San Benito”.

prudencia atraían a multitud de gente. Aunque hermano lego, fue, no sólo cocinero, sino también guardián de su convento y maestro de novicios.⁴

Sus rasgos físicos y su condición de hombre del pueblo, cocinero, hijo de posibles esclavizados, exaltado al rango de santo por la iglesia católica, son elementos que permiten una identificación mayor por parte de las sociedades minoritarias, alcanzando un lugar importante en la devoción, constituida en una serie de celebraciones en su honor.

El culto a San Benito tiene su origen a finales de la Colonia, época marcada por la esclavitud negra –que sustituye al esclavo indígena– la evangelización católica y el establecimiento de estructuras e instituciones sociales de origen europeo. En ese contexto, la imagen de San Benito de Palermo es introducida como objeto de culto a los pobladores. El origen étnico de este monje franciscano –hijo de esclavos en Italia– permitió que este santo católico se convirtiera rápidamente en referente identitario local, especialmente entre grupos descendientes de negros esclavos e indígenas que vivían en las riberas del Lago de Maracaibo y en los andes venezolanos. (CASANOVA, 2016, p. 196-197)

Las festividades en honor a San Benito realizadas en Venezuela, tal como acota la investigadora, se concentran fundamentalmente en los tres estados andinos y en el estado Zulia, próximo a los mismos, pero con características diferenciadas entre la zona de bajos metros sobre el nivel del mar, tal como las poblaciones de Bobures, Gibraltar o Cabimas (Zulia), donde la festividad al “santo negro” está influenciada por la herencia cultural africana (en esta zona la densidad poblacional afrovenezolana es significativa), lo cual se manifiesta en la profusión de música en base a tambores de diferentes tipos, tocados con la mano o con palos de tronco de árbol, una danza frenética que incluye al santo, siendo también bañado con el aguardiente tradicionalmente consumido en la ceremonia. Mientras que en la zona alta (montañosa), de influencia indígena, la festividad se lleva a cabo con música donde el cuatro y el violín son protagonistas (aunque no se excluye al tambor), una danza de pasos repetitivos que se acercan y alejan de la figura del santo en un ir y venir constante, siendo el paso marcado por la maraca en la mano de derecha de cada uno de los promeseros que danzan, la representación material del santo es llevada en procesión sin ningún tipo de otro movimiento, y las bebidas alcohólicas están prohibidas en los promeseros durante el transcurso de la procesión (festividad).

iDios guarde que uno se ponga a bailar al santo, como hacen por allá en Bobure! Esa es una falta de respeto, icómo cree! Y aguardiente, no. Uno sabe cuándo está una gente allí cerca con una cerveza en la mano, que es turista, que no es de aquí, pues. El aguardiente es para después... (Testimonio de José Jesús. Promesero, de 36 años. Timotes, Edo. Mérida. Entrevista hecha por la autora, diciembre 2015)

Ambas manifestaciones, como se ve, son diferentes aunque consagradas al mismo santo, lo cual tiene que ver con una cuestión netamente cultural.

Aproximaciones desde el trabajo etnográfico

La fiesta de San Benito en Timotes, se lleva a cabo cada 29 de diciembre, en una procesión que se desplaza por las dos calles principales del pueblo (Bolívar y Miranda), comenzando la concentración de las comparsas junto

⁴ Disponible en: < <http://www.franciscanos.org/santoral/benitopalermo.htm> > Acceso en: 12 mayo, 2017.

con la representación material del santo correspondiente a cada una de ellas, en la plaza Miranda, ubicada frente al santuario de San Benito, aproximadamente a las 10 de la mañana.

Nuestro trabajo etnográfico se concentró en varias entrevistas a promeseros y personas involucradas en los preparativos de la ceremonia, con la finalidad de conocer los rasgos de la cultura material presentes en la festividad de San Benito de Palermo concretamente en esta población andina, lo que ha permitido, junto con las manifestaciones de la fe, el desarrollo tradicional anual de una celebración que aglomera también cantidad de visitantes observadores provenientes de otras partes del país y del exterior.

De estas entrevistas se pudo inferir la trascendencia que tiene la decoración de las imágenes, las cuales varían de acuerdo a la comparsa y/o comunidad a la que pertenece. Cada imagen puede tener tamaño, vestidos, formas y materiales diferentes, incluso se pudo constatar que algunas son hechas de manera artesanal, mientras otras son adquiridas comercialmente, pero lo que realmente debe constar es las características físicas del santo, dentro de lo cual su color es esencial, por ser identificatorio. Algunas comparsas le colocan la corona correspondiente al traje de sus promeseros, como es el caso de los giros⁵, mientras otras ponen la bandera del estado o del país, o cintas cruzadas, entre otros elementos (Fig. 1).



Fig. 1 Se observa dos imágenes representativas de San Benito: la de mayor tamaño en el centro, con cintas azules y blancas cruzadas (colores de la Virgen María), a su frente la vela encendida, dentro de un envase para evitar que se apague con el viento; a su mano derecha otra imagen de San Benito, con cintas de varios colores, también cruzadas; y su mano izquierda, nótese la representación de características europeas, pero con una maraca en la mano. Este altar está colocado en la Catedral⁶, lo que se hace al finalizar la procesión. **Foto:** Acervo de la autora.

Dada la importancia de los giros, también llamados vasallos, ataviados de blanco y cintas de colores, comparsa compuesta por grandes comerciantes del pueblo, dueños de despachos de alimentos, e incluso hombres vinculados al gobierno local, ésta encabeza la procesión (primero van los estandartes de las legiones de la iglesia, en

⁵ En este caso referido a los que se visten con traje blanco y tienen cintas de colores desplegadas desde los hombros, hasta las piernas o incluso el suelo, de acuerdo al grado del cófrade (dado generalmente por su posición económica, en esta comparsa), llevan en su cabeza una corona de guirnalda a modo tubular hacia arriba.

⁶ Su nombre realmente es Santuario Diocesano de Santa Lucía.

segundo lugar objetos de la catedral como la cruz, junto a sacerdotes y monaguillos, más atrás los músicos eclesiásticos, e inmediatamente los giros), siendo seguidos por todos los demás. Los giros bailan el sebucán tejiéndolo con cintas semejantes a las que visten en su atuendo blanco. Tal es su relevancia que la representación del San Benito del santuario (la principal) lleva la corona. (Fig. 2) Lo cual tiene una lectura intensamente vinculada con el poder, tanto económico como de la Iglesia, sobre el pueblo que continúa estando detrás de lo hegemónico, lo cual no es percibido por el grueso de la población.



Fig. 2. Detalle de imagen representativa del San Benito de Palermo perteneciente a su santuario.
Foto: Acervo de la autora.

Al conversar con María sobre el tema y acerca de la presencia de la mujer en la festividad, nos dijo: “*Ahí Pedro pertenece a los negros porque acá en Santa Cruz de Mijará son los negros, pero los giros son gente de plata, los dueños de despacho y eso, porque ayudan mucho pa que la fiesta continúe, porque eso cuesta plata, plata, entonces, a según me dicen, mientras más largas son las cintas más importante es el señor...*” “*Ah no las mujeres no, ahora es que están empezando a bailar, pero eso está bueno, porque de a poco y cuando uno acuerda, ya están las mujeres bailándole al santo también.*” (Testimonio de María, vecina de 45 años. Timotes, Edo. Mérida. Entrevista hecha por la autora, diciembre 2015)

La procesión transcurre con la marcha entre música y danza (correspondiente a cada comparsa), tejiendo y destejiendo el sebucán u otros estilos, todo en honor a cada una de las imágenes representativas ante la que se hace la ofrenda, las cuales sobresalen de la multitudes, pues van cargadas en hombros a lo largo de todo el trayendo, que sólo termina cuando todas las imágenes son colocadas en el interior de la catedral del pueblo, cerrando con la llegada de la imagen principal, y una misa solemne. Aproximadamente llegadas las 7 de la noche.

En el desarrollo de la procesión se observa, igualmente, la presencia de varias comparsas entre las que se puede nombrar: los negros, vestidos de negro, con tres rayas con los colores de la bandera nacional (amarillo, azul y rojo) a los lados de las mangas de la camisa o a la espalda, a modo de flecos, con el rostro pintado de betún negro, llevan un penacho indígena de plumas, a la manera de los apaches, y tejen el sebucán en una estaca con forma de hombre de rasgos negros; los caníbales, vestidos de marrón con rojo, la cara pintada de negro, no tienen estaca para sebucán, pues en su lugar se teje sobre un integrante del grupo (Fig. 3); los marrones, vestidos de marrón con flecos rojos de la misma tela, la cara pintada de rojo onoto; los indios, con largos guayucos hechos de fique, plumas azules en la cabeza a manera de penacho pequeño, y diseños de color azul a modo indígena en el torso desnudo, algunos tienen tobilleras azules de fique pintado, de haber una mujer en el grupo, ésta lleva una blusa sin mangas semejando la tela vegetal. Además de estas observadas en el proceso de investigación, se unen otras como las giras, jóvenes vestidas a la manera de los giros de blanco, pero usando un traje tipo taller con falda a media pierna. Se ha de destacar que a cada final de tejido o del destejido los que bailen hacen una reverencia al santo, llamado Danza de frente.



Fig. 3. En la imagen de la izquierda se observan los giros y giras tejiendo el sebucán. A la derecha se muestra el tejido en el cuerpo del promesero de la comparsa de los caníbales. **Foto:** Acervo de la autora.

En los últimos años desde la observación participante se he constatado el incremento de mujeres bailando en las comparsas, al igual que los niños pequeños de unos 7 u 8 años de edad, que toman parte como acompañantes o músico, sobre todo como ejecutantes de tambor.

Ramiro tiene 7 años, y yo lo estoy llevando a la fiesta, y como ya está comenzando a tocar el tambor, entonces, pues me va acompañando. Yo tengo mi promesa hasta siempre. De por vida, pues, entonces que felicidad que mi hijo vaya aprendiendo la fe, que aprenda el respeto. Porque esta tradición debe continuar, porque es de nosotros. (Testimonio de Héctor. Promesero de 28 años. Timotes, Edo. Mérida. Entrevista hecha por la autora, diciembre 2015)

Para Evaristo el hecho de colocar las imágenes a la puerta de su casa (Fig. 4) y, a su vez, llevar sobre sus hombros la correspondiente a la comparsa a la que pertenece es un honor.

Yo tengo muchos años cargando al santo, y para mí es un honor muy grande. ¡Imagínese, cargar al santo! Y además en mi casa, mi mujer y ahora mis hijas y mi nuera, hasta la nietica[risas], ponen una mesita de la sala, bien bonita con un mantel bordado que mi mujer tiene para la virgen y la ponen en la puerta, con el santo y unas flores que compran solo para él. Y allí están pendientes de uno, y de darle agua a alguno que lo necesite, que le pida... Pues es un día de alegría, y de caridad también. (Testimonio de Evaristo. Promesero de 68 años. Timotes, Edo. Mérida. Entrevista hecha por la autora, diciembre 2015)



Fig. 4. Se muestran dos imágenes representativas de San Benito de Palermo, una con las típicas cintas y la otra sin ellas. Destaca el florero con rosas naturales. Como elemento interesante está la jarra de agua y el vaso de plástico, lo cual es colocado por la familia de la casa donde está este pequeño altar (que se ubica en la puerta abierta y se sostiene sobre una mesita con mantel), para que sea tomada por los promeseros que deseen. De manera que hay una doble ofrenda: la imagen representativa semejante a las que pasan en procesión, y el agua al sediento; siendo ambas vinculadas con actos de fe. **Foto:** Acervo de la autora.

La población de Timotes siente la festividad no solo como parte de la tradición que se ha desarrollado a lo largo de muchos años, sino como la unión de las personas de la comunidad con el solo propósito de honrar al santo. Lo que, por supuesto, trae consigo la solicitud de milagros, el pago en agradecimiento a lo pedido y concedido como gracia de ese santo cuya “presencia material” está pasando por el pueblo para bendecirlo, cabe destacar, en la víspera del año nuevo, lo que imprime un carácter de mayor confraternidad y expectativas hacia lo que vendrá.

Yo siempre vengo a la fiesta. Todos los años. Me vengo solo para eso porque hace tiempo estoy viviendo en Valera. Además en muy bonito ver la procesión, andar con la familia, tomar fotos y, como se está en víspera de año nuevo uno como que se contagia con tanta alegría...Es muy bonito. (Testimonio de Carmen, vecina de 24 años. Timotes, Edo. Mérida. Entrevista hecha por la autora, diciembre 2015)

Para González Ordosgoiti (1992) aparte de la diversión que genera, este tipo de celebraciones de carácter religioso también se hace para agradecer y honrar acontecimientos importantes, a lo que debemos agregar que la

imagen representativa del santo venerado es el “acontecimiento” más importante, porque llega a ser tomada por los creyentes como el propio santo.

Estudios antropológicos (MOLINA CONTRERAS, 2013), realizados en la década de 1970, confirman la influencia de culturas indígenas en ciertas ceremonias del estado Mérida, como la Fiesta de la Candelaria (cada 2 de febrero), el Día de San Isidro (llamada también de la agricultura, cada 15 de mayo), o la Danza de los Gallos, las que tendrán, además de los rasgos españoles, posteriormente trazos culturales de herencia africana, lo que se ve reflejado, tal como sucede con la ceremonia en honor a San Benito de Palermo en la zona alta del estado Mérida, con la presencia de instrumentos como el tambor semejante al *rada (petite)* de origen africano, o el betún negro en el rostro de algunas comparsas, lo que denota la presencia de esclavizados africanos o sus descendientes en dichas tierras. (CLARAC apud MOLINA CONTRERAS, 2013) Aunque, tal vez por el mayor índice poblacional indígena en la zona alta de los estados andinos, su influencia cultural fue determinante para la constitución estructural del desarrollo ritual a San Benito de Palermo en el siglo XX sobreviviendo en la contemporaneidad.

Representación religiosa como pieza arqueológica

La antropología, como la ciencia que estudia los pueblos antiguos y modernos, abarcando sus modos de vida (HARRIS, 2004), se vincula directamente con los procesos culturales de las sociedades que los han creado, constituyendo así una conexión entre bienes y manifestaciones parte de su memoria histórica, estando asimismo en continua transformación. De este modo, los vestigios dejados por cada cultura se convierten con el pasar del tiempo y en ocasiones, en las únicas huellas que se tienen en el presente sobre sociedades del pasado, siendo la arqueología, la disciplina que permite ahondar en esos soportes de memoria (NORA, 1984) para poder, de una u otra manera, intentar re-construir y conocer detalles de dichas civilizaciones.

Es conveniente destacar que los vestigios culturales utilizados por la arqueología no deben ser solamente vistos como aquellos hallados por medio de la técnica de la excavación, pues ella es una herramienta muy útil para dar respuestas respecto a la vida de las sociedades (WEISSEL, 2016), va más allá de lo meramente material, dentro de lo que está la gastronomía, elecciones de consumo, mudanzas en las representaciones religiosas, es decir, lo que pudiese ser tomado como patrimonio cultural. En este sentido, ante la existencia de otros tipos de arqueología como la industrial y la del capitalismo, la investigadora Iraida Vargas (s/f) asevera que:

Ante este panorama destaca la necesidad de una práctica arqueológica que tenga sentido para el habitante común, que le permita identificarse con pueblos, individuos, logros y acciones a través de la historia y no con tediosas y crípticas descripciones de tios, mayólicas y edificios. Por otra parte, es tarea de la arqueología social reconstruir la historia de la vida cotidiana, doméstica y pública, de la gente común, para tratar de producir una lectura significativa y cohesionadora de la herencia histórica y cultural. (p. 77)

Partiendo de esto, se toma la imagen representativa de santos, deidades, espíritus y otros personajes religiosos vinculados a la fe, como un objeto arqueológico, mediante cuyo estudio puede llegarse a una aproximación acerca de la transformación social del lugar donde es venerada en ceremonias y festividades, lo cual, por supuesto, está concatenado con los cambios culturales establecidos a lo largo del tiempo, incluso con lecturas sobre el poder, puesto que permite analizar contextos socio-históricos específicos desde el pasado hasta la contemporaneidad. La representación es una suerte de presencia de lo que quiere significar; en el caso concreto de

San Benito de Palermo en Timotes, las diferentes representaciones provenientes de las distintas comparsas, familias o comunidades, participan en la festividad en su honor, o sea, se convierten en otro actor social que va acompañando tanto la procesión en el día central como en los eventos precedentes al mismo (preparación, ensayos, ofertorios), haciendo posible la lectura de las mudanzas sociales timotense a lo largo de los tiempos.

A pesar de que en nuestras investigaciones no logramos saber con seguridad la fecha que diera inicio al desarrollo de la fiesta de San Benito en dicha población andina, según promeseros informantes ésta data aproximadamente a mediados del siglo XX. Al abordar la imagen representativa como tal en las décadas del 20 hasta el 50, se ha de destacar que solían ser de madera tallada a mano o de yeso, sin incorporación de ropa en el tallado, o en todo caso un vestuario bastante minimalista, lo que conllevaba a las beatas y otras damas relacionadas con la iglesia, a confeccionar el traje que llevaría cada imagen de santas y santos, de allí el dicho popular “se quedó para vestir santos”, refiriéndose a aquellas mujeres que se habían quedado solteras y, al no tener familia propia se dedicaban a las labores de apoyo eclesiástico, entre las que estaba cambiarle la ropa a las imágenes.

Con la llegada a los pueblos de las imágenes comerciales o artísticas, sobre todo como donación a la iglesia, ya pasados los años 60, fue gradualmente disminuyendo el vestido de tela, aunque sin desaparecer totalmente, llegando en un momento a subsistir paralelamente imágenes vestidas y aquellas con el traje incorporado en la talla, bien detallado y estéticamente aceptable. Lo propio ocurre con elementos simbólicos llevados por la imagen, como la cruz, el rosario y, en el caso del San Benito de Timotes y pueblos cercanos como Mucuchies, Chachopo, La Venta, entre otros, la incorporación de la maraca en una de sus manos, instrumento popular indispensable en la festividad.

Es importante como constante en la imagen de las diversas comparsas, la corona de guirnalda semejando a la llevada por los vasallos o giros, la capa (variando color y diseño), y las cintas cruzadas, lo cual denota la lectura social de este pueblo, donde la clase constituida por comerciantes que, en su mayoría sostienen la festividad con sus contribuciones económicas, se fusiona con la estructura eclesiástica en la pirámide de la visión dominante del poder divino sobre el pueblo, garante de la continuidad cultural-popular; parafraseando a Bauman (2009), al hablar de las condiciones de vida en la ciudad también hablamos de las condiciones de vida en la humanidad, pues, tal como en otras estructuras construidas por el ser humano, como los cementerios, por ejemplo, la constitución de la representación religiosa desde la imagen de la santa o el santo, el orden de los actores en la procesión y la disposición dentro del templo, son elementos determinantes, arqueológicos, que dibujan la estructura jerárquica de una determinada sociedad y tiempo. Así aquellas procesiones de la época de la Colonia encabezadas (luego de las autoridades eclesiásticas y del gobierno, obviamente) por los mantuanos (blancos de clase alta) y seguidos por los demás, se sigue repitiendo, de una u otra forma, en este tipo de manifestaciones contemporáneas.

Desde el punto de vista patrimonial es significativa la relevancia que tiene esta celebración anual para el pueblo de Timotes en sus varios estamentos socio-económicos, pues en más de la mitad del año los esfuerzos e interés tangible para la eficaz realización de la festividad en honor al Santo Negro son meta colectiva indiscutible. A pesar de los contratiempos a nivel nacional y/o local que pudiesen existir, no es cónsono con el desenvolvimiento general del pueblo y los campos de su entorno, la posible ausencia de una celebración que engloba elementos de alegría decembrina en celebración al nacimiento de Jesús, algarabía propiciada por el encuentro y re-encuentro familiar y amistoso, fe desde la promesa cumplida, agradecimiento, pedido, intercambio, oración, reverencia,

oferitorio, diversidad cultural desde el ámbito religioso, y otras tantas, pero todo teniendo como denominador de obligatoria presencia: la imagen representativa de San Benito de Palermo.

Palabras finales

La conservación del patrimonio cultural tanto material como inmaterial, por parte de las instituciones que tienen este deber en su misión, es imprescindible para lograr su mayor eficacia; junto con la implementación de políticas públicas para la salvaguarda y preservación de bienes y manifestaciones, la acción de la comunidad es fundamental, porque es la que vela por el cumplimiento endógeno e institucional de dichos aspectos. En el caso concreto de nuestro objeto de estudio, la comunidad de Timotes ha garantizado la realización de la festividad en honor a San Benito de Palermo, cada 29 de diciembre, desde el respeto a la tradición, evidentemente sin cerrar las posibilidades a nuevos elementos, producto lógico de toda transformación social, tal como es el caso de la incorporación de mujeres en las comparsas.

El estudio explicado brevemente en el presente artículo ha mostrado rasgos de la cultura material presentes en una ceremonia netamente posible por medio de la fe, desde la configuración del catolicismo con el añadido, desde la horizontalidad, de aspectos religiosos afroamericanos e indígenas, constituyendo una práctica de bases instauradas por la Colonia en el siglo XIX, hacia una diversidad cultural que muestra una hibridez capaz de coexistir en el siglo XX y aun hoy día en pleno siglo XXI.

La imagen del santo, como representación funge como un objeto de lectura arqueológica que puede servir de elemento para estudiar la transformación de las diversas sociedades y, asimismo, de la forma cómo éstas expresan su modo de honrar a santas y santos. La presencia de las comparsas provenientes de comunidades campesinas ubicadas a los alrededores de Timotes, cada una con sus tradicionales vestimentas y la imagen del santo, ataviado según la costumbre local; la música con predominancia de instrumentos cordófonos y la progresiva incorporación del tambor; el protagonismo de la imagen del santo en la procesión; el acto ritual del tejido y destejido del sebucán de franca influencia indígena, presente en varias manifestaciones culturales de Venezuela; el baile continuo de pasos que se acercan y alejan del santo al ritmo de la maraca, simbolizando la conjunción con la naturaleza desde las semillas que se baten en ritmo monocorde dentro de la tapara, mientras que la danza siempre igual, es ese tiempo cíclico “que se regenera periódicamente” (ELIADE, 2003, p. 111), presente en las culturas desde sus mitos de fundación; además del colorido como vitalidad colectiva; son aspectos que hacen de la festividad de San Benito de Palermo patrimonio cultural del país.

La imagen como representación de santas y santos católicos, deidades o espíritus de otras religiones o sistemas de creencias, aunque es sabido por el pueblo que las venera que son solo eso, es tal la importancia de su presencia para la celebración de ceremonias y otras festividades que llegan a darles un carácter cercano a lo espiritual, pudiendo llegar a conferirle el rol de otorgadora de milagros y otros actos impresos de fe. Su lectura debe ser desde la horizontalidad cultural, evitando juicios de valor que mermen la capacidad de los pueblos campesinos respecto a su transformación socio-cultural en la diversidad contemporánea.

Referencias

- BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. Tradução Eliana Aguilar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DIAZ PATIÑO, Gabriela. Imagen y discurso de la representación religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. In: PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol.1, nº 1, 2010, p. 87-108. Disponible en: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/9/11> Acceso en: 25 may 2017.
- CASANOVA, Vanessa. Las devociones sincréticas en América del Sur: la fiesta de San Benito en Venezuela como expresión de contrapoder. In: El Paradigm Journal, n. 01, 2016. Disponible en: <<http://vixra.org/pdf/1604.0112v1.pdf>> Acceso en: 14 may 2017.
- CASTANEDA GARCIA, Rafael. Familia y mestizaje en dos cofradías de descendientes de africanos en Nueva España (San Miguel el Grande, siglo XVIII). In: *Trace*. México, n. 69, p. 96-120, 2016. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-62862016000100096&lng=es&nrm=iso>. Acceso en: 13 may 2017.
- ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 2003.
- GONZALEZ, Horacio; MARQUINA, Irene. Representación y mimesis. *Psicol. Am. Lat.*, México, n. 9, abr. 2007. Disponible en: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2007000100009&lng=pt&nrm=iso> . Acceso en: 17 may 2017.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. Aportes africanos a la conformación mágico-religiosa del Caribe: la presencia del vaudou haitiano. In: *Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio*. Pelotas: UFPEL, v. X, nº19, p. 139-161, 2013. Disponible en: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/viewFile/2115/2182>> Acceso en: 10 may 2017
- _____ Vaudou haitiano: entre la realidad y la ficción de las letras. In: *Paralellus*. Recife: UNICAP, v. 5, n. 10, p. 285-298, 2014. Disponible en: < <http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/410>> Acceso en: 10 may 2017
- GONZÁLEZ ORDOSGOITI, Enrique Alí. *Calendario de manifestaciones culturales caraqueñas*. Caracas: Fondo Editorial Fundarte, 1992.
- HARRIS, Marvin. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza, 2004.
- MIJARES, Raimundo. La confección del altar para la confección de la Cruz de Mayo. Barrio Marín, San Agustín del Sur, Caracas. In: GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny (Org.) *Ser de imagen y de signo*. Abordajes sobre el Patrimonio Cultural. Caracas: ULAC, 2015, p. 187-204.
- MOLINA CONTRERAS, Magdi. Entrevista a la profesora Jacqueline Clarac de Briceño. In: *Procesos Históricos*. Mérida: ULA, n. 24, 2013, p. 146-150. Disponible en: < www.redalyc.org/pdf/200/20028223010.pdf> Acceso en: 10 may 2017.
- NORA, Pierre (Org.) Entre mémoire et historique: la problématique des lieux. In: *Les lieux de mémoire*, La République, vol. 1, Paris: Gallimard (1984)
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diablo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VARGAS, Iraida. La Arqueología Social: un paradigma alternativo al angloamericano. Disponible en: < www.unicamp.br/chaa/rhaa/downloads/Revista%208%20-%20artigo%206.pdf > Acceso en: 22 may 2017.



WEISSEL, M. Deseo Tango. Rapto Patrimonial en el Riachuelo (1870-2016). In: *I Jornadas lenguaje, literatura y tango cruces entre la lingüística, la crítica literaria y el psicoanálisis*, Buenos Aires, 2016. Actas en prensa. Disponible en: <www.ladoctaignorancia.com.ar> Acceso en: 19 feb. 2017.



CONFRONTO ENTRE CATÓLICOS E LIBERAIS NAS REVISTAS VOZES E ANHEMBI

Darciel Pasinato¹

Resumo: O artigo trata sobre o confronto entre católicos e liberais nas Revistas Vozes e Anhembi. O problema do artigo busca responder a seguinte questão: qual a concepção de público e privado defendido nas Revistas Vozes e Anhembi? O objetivo geral é aprofundar os embates entre os defensores da educação pública e privada, sob os pontos de vista veiculados nas *Revistas Vozes e Anhembi*. Como objetivos específicos, contextualizar o debate entre as duas Revistas; analisar se a educação é função do estado ou da família e discutir as críticas entre católicos e liberais. A pesquisa é de natureza bibliográfica-documental. O artigo divide-se em três partes. Na primeira parte, contextualizaremos o debate da questão do público e do privado nas Revistas nas décadas de 1950 e 1960. Na segunda parte, analisaremos se a educação é função do Estado ou da família. Na terceira parte, discutiremos as críticas empreendidas entre católicos e liberais, através dos dois periódicos.

Palavras-chave: Público. Privado. Revista Vozes. Revista Anhembi.

Confrontation between Catholics and Liberals in *Vozes* and *Anhembi* Magazines

Abstract: The article deals with the confrontation between Catholics and liberals in the *Vozes* and *Anhembi* Magazines. The problem of the article seeks to answer the following question: what is the conception of public and private defended in the *Vozes* and *Anhembi* Magazines? The general objective is to deepen the clashes between public and private education advocates, from the points of view conveyed in the *Vozes* and *Anhembi* Magazines. As specific objectives, contextualize the debate between the two Magazines; Analyze whether education is a function of the state or the family and discuss the criticism between Catholics and liberals. The research is of bibliographic-documentary nature. The article is divided into three parts. In the first part, we will contextualize the debate of the public and the private in the Magazines in the 1950s and 1960s. In the second part, we will analyze whether education is a function of the State or the family. In the third part, we will discuss the criticisms made between Catholics and liberals through the two newspapers.

Key-words: Public. Private. *Vozes* Magazine. *Anhembi* Magazine.

Introdução

Em 1907, Frei Inácio Hinte decidiu criar uma revista católica, dando início à produção da *Revista Vozes*, cuja periodicidade era mensal, e organizada em três seções: *Artigos*, *Ideias e Fatos* e *Bibliografia*. Em *Artigos*, eram publicados textos sobre temas da “atualidade” (política nacional e internacional, economia, educação, entre outros). Já a seção *Ideias e Fatos* tinha como objetivo analisar e comentar a conjuntura e nela eram publicados

¹ Graduado em História, especialista em Orientação Educacional, especialista em Supervisão Educacional e mestre em Educação pela Universidade de Passo Fundo. Atualmente é discente do curso de Doutorado em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Participa do grupo de pesquisa Educação no Brasil: memória, instituições e cultura escolar sob orientação da Prof. Dra. Luciane Sgarbi Santos Grazziotin. E-mail para contato: darcielpasinato@bol.com.br

manifestos e polêmicas. Finalmente, a seção *Bibliografia* comportava resenhas de textos e livros publicados nesse período. A *Revista Vozes* foi publicada até 2003, quando deixa de ser editada.

A *Revista Anhembi*, por sua vez, foi criada por Paulo Duarte em 1950. Nascida como uma extensão do grupo que se articulava em torno do jornal *O Estado de S. Paulo*, ela abriu espaço para o debate em torno da questão da escola pública brasileira. Sua publicação era mensal e o formato adotado consistia em um editorial assinado pela revista, ou pelos colaboradores escolhidos, seguido de textos inéditos. A *Revista Anhembi* foi publicada até 1962.

O embate travado entre a *Revista Vozes* e a *Revista Anhembi*, entre 1958 e 1960, demarcou a diferença entre os intelectuais católicos e os intelectuais laicos. A publicidade e a repercussão do conflito podem ser analisadas a partir dos mecanismos utilizados pelos colaboradores destas revistas para construir os traços distintivos “entre ‘nós’ e os ‘outros’”, dado que, tanto *Vozes* quanto *Anhembi*, desde seu surgimento apresentaram diferentes estratégias de legitimação e diferentes planos normativos de ação” (MACHADO, 2009, p. 1933). Os dois periódicos emergiram e se fortaleceram em cenários diversificados pela configuração econômica, política e social e se confrontaram, quando passaram disputar o controle do campo intelectual.

O problema do artigo busca responder a seguinte questão: qual a concepção de público e privado defendido nas *Revistas Vozes* e *Anhembi*? O objetivo geral é aprofundar os embates entre os defensores da educação pública e privada, sob os pontos de vista veiculados nas *Revistas Vozes* e *Anhembi*. Como objetivos específicos, contextualizar o debate entre as duas Revistas; analisar se a educação é função do estado ou da família e discutir as críticas entre católicos e liberais.

A pesquisa é de natureza bibliográfica-documental. Utilizaremos como fontes de pesquisa livros, dissertações, artigos em periódicos e as fontes documentais (artigos das *Revistas Vozes* e *Anhembi*). O artigo divide-se em três partes. Na primeira parte, contextualizaremos o debate da questão do público e privado nas Revistas nas décadas de 1950 e 1960. Já na segunda parte, analisaremos se a educação é função do Estado ou da família. Por fim, a terceira e última parte, discutiremos as críticas empreendidas entre católicos e liberais, através dos dois periódicos.

Contextualização do debate: décadas de 1950 e 1960

Nessa parte do artigo, discutiremos como surgiram as duas Revistas que serão a fonte da pesquisa documental de todo o artigo. Em termos gerais, a *Revista Vozes* defendia a escola privada, enquanto a *Revista Anhembi* era defensora da escola pública.

Em 1907, Frei Inácio Hinte² decidiu criar uma revista católica, dando início a *Revista Vozes*, cujo objetivo era disseminar os ideais católicos no Brasil. Nos primeiros anos da Revista, publicaram-se artigos de temas religiosos, poesia e questões que eram analisadas por intelectuais católicos. Até os anos 1940, a *Vozes de Petrópolis* foi a “única revista da elite intelectual católica”. Essa expressão se deve ao fato de que havia muitas divergências e ataques mútuos entre a *Revista Vozes* e a *Revista A Ordem*, apesar das duas serem ligadas ao pensamento católico.

² Além de fundador da revista, foi o primeiro editor. Fazia dela sua tribuna, e por isso, era reverenciado (ANDRADES, 2001, p. 22).

Em 1942, a *Editora Vozes* se reestruturou, assumiu novos estatutos, criou a *Revista Eclesiástica Brasileira*. Foi nesse momento que a *Vozes de Petrópolis* mudou o nome para *Vozes – Revista Católica de Cultura*. A partir de janeiro de 1969, alterando o nome pela quarta vez, a Revista denominou-se *Revista de Cultura Vozes*. A partir de janeiro de 1993, ela passou a se chamar *Cultura Vozes*, mudando sua estrutura física, tamanho e formato, que vinha conservando desde sua fundação. Em 2003, a Revista deixa de ser editada.

A *Revista Vozes*, nesse período (década de 1950), era publicada mensalmente, e organizada em três seções: *Artigos, Ideias e Fatos e Bibliografia*. Em *Artigos*, eram publicados textos, sobre temas da “atualidade” (política nacional e internacional, economia, educação, entre outros). Já a seção *Ideias e Fatos* tinha como objetivo analisar e comentar a conjuntura e nela eram publicados manifestos e polêmicas. Finalmente, a seção *Bibliografia* comportava resenhas de textos e livros publicados nesse período.

Entre 1956 e 1961, teremos o embate entre os defensores da escola pública e os defensores da escola privada, no período que Frei Aurélio Stulzer³ estava à frente da *Revista Vozes*. Esse foi um dos momentos em que a Revista esteve mais aberta às discussões sobre a educação. Especialmente, no período de 1958 até 1961, a Revista passou a publicar artigos sobre o debate da Lei de Diretrizes e Bases (LDB).

Observamos que a seção *Ideias e Fatos* era usada “para responder às críticas que eram publicadas em outras fontes, como por exemplo, a *Revista Anhembi*” (ASSIS, 2008, p. 47). Além da *Revista Anhembi*, outros meios de comunicação entraram no debate, como o jornal *O Estado de S. Paulo*, a *Revista A Ordem* e a *Revista Brasiliense*.

Os colaboradores da *Revista Vozes* eram representantes de várias atividades profissionais. Eram clérigos, leigos, deputados, professores, advogados, jornalistas, entre outros. Esses colaboradores escreviam sobre vários assuntos, não se detendo apenas em um único tema. Em relação a isso, temos que destacar três figuras-chaves, no debate sobre a LDB promovido na Revista, dedicando artigos sobre a educação: *Evaristo Arns, Abelardo Ramos e João Camilo Torres*. Personagens cujos posicionamentos serão analisados através de alguns de seus artigos.

A *Revista Anhembi*, por sua vez, foi criada por Paulo Duarte⁴ em 1950. Nascida como uma extensão do grupo que se articulava em torno do jornal *O Estado de S. Paulo*, ela abriu espaço para o debate da escola pública brasileira, atuando como um veículo de divulgação de um dos grupos que se formaram a partir das polêmicas surgidas durante a tramitação da LDB. Paulo Duarte era presidente da Comissão Estadual de Defesa da Escola Pública, além de ser o criador da Revista, da qual foi diretor até 1962.

A publicação da Revista era mensal e o formato adotado consistia em um editorial assinado pela Revista, ou pelos colaboradores escolhidos, seguido de textos inéditos. De acordo com Machado (2009, p. 1936), as seções tinham como rubricas “Jornal de 30 dias”, ‘Livros de 30 dias’, ‘Teatro de 30 dias’, ‘Arte de 30 dias’, ‘Música de 30 dias’, ‘Cinema de 30 dias’ e, por fim, ‘Esporte de 30 dias’”, nas quais eram resenhados, comentados e divulgados os acontecimentos relativos àquelas áreas e, que haviam ocorridos nos últimos trinta dias, como diziam os títulos.

³ Inaugurou uma nova administração, em que predominava a “Gestão Participativa”, criando com isso um conselho editorial. A partir desse momento, tudo o que era publicado na revista tinha que passar pelo conselho (TANNÚS, 2008, p. 146).

⁴ Paulo Alfeu Junqueira Duarte foi um arqueólogo, jornalista e professor universitário. Foi professor de Pré-História na Universidade de São Paulo. Além disso, foi fundador da *Revista Anhembi* publicada em São Paulo entre 1950 e 1962. Esta Revista no período de sua existência, foi responsável pela publicação de diversos artigos em defesa da escola pública (CARVALHO, 2006, p. 4).

O posicionamento político de Paulo Duarte, assim como seu entendimento do papel da escola pública no Brasil, era próximo do jornal *O Estado de S. Paulo*. Embora Duarte se considerasse adepto de um “socialismo democrático”, acreditava que uma elite esclarecida deveria desempenhar um papel de liderança na condução do projeto nacional republicano, “projeto nacional no qual a ideia de São Paulo como ‘locomotiva da nação’ ganhava importante relevo, postura que foi retomada quando dos debates educacionais” (CARVALHO, 2006, p. 4). A preocupação de Paulo Duarte com a questão educacional, manifestada na *Revista Anhembi*, guardava fina sintonia com o seu diagnóstico da situação cultural que ele denominava de “massa”. Entendendo-a como “analfabeta”, “despreparada” e “desorientada”, a “massa” ficava “à mercê de manipulações eleitorais do qual a eleição de políticos populistas era um exemplo” (CARVALHO, 2006, p. 4).

A *Revista Anhembi* desenvolvia uma forte crítica aos apoiadores do projeto (Substitutivo Lacerda) na Câmara dos Deputados, tratados como “reacionários” ou “energúmenos”, nas palavras de Paulo Duarte. De acordo com Duarte, para enfrentá-los, era preciso “educar as massas por meio de uma campanha de esclarecimento visando abrir-lhe ‘os olhos’ em vez de deixá-la à mercê da ação desatinada dos ‘fanáticos’, dos ‘cegos’” (CARVALHO, 2006, p. 5). Essas ideias moviam a *Revista Anhembi* em sua participação na *Campanha em Defesa da Escola Pública*.

Outra questão que levava a *Revista Anhembi* a posicionar-se favoravelmente à escola pública era sua forte oposição ao posicionamento dos representantes da Igreja Católica brasileira. Defensores do projeto apoiado no Congresso Nacional e manifestando suas posições através da *Revista Vozes*, pensadores católicos eram acusados de reacionários quanto ao seu posicionamento educacional. Assim, o papel da *Revista Anhembi* em favor da escola pública e seu envolvimento com a campanha desencadeada em sua defesa, dava-se a partir da concepção de que cabia ao Estado salvar as “massas” do obscurantismo. Era para salvar o país desse quadro depauperado e “esclarecer” as massas, que Paulo Duarte colocou sua Revista a serviço da causa da escola pública durante a campanha.

As acusações entre as *Revistas Vozes* e *Anhembi* são encontradas em artigos assinados ou nos editoriais das Revistas. Só para exemplificar, citamos as colunas “Ideias e Fatos”, da *Revista Vozes* e “Jornal 30 dias”, da *Revista Anhembi*. “Estas colunas se caracterizavam por divulgar notícias relevantes para a sociedade brasileira e são importantes, porque indicam as tomadas de posições frente ao debate nacional acerca da educação pública” (MACHADO, 2009, p. 1936). Continuando, as discussões se manifestavam nas acusações da *Revista Anhembi* ao pensamento católico, e nas provocações, veiculados pelo opositor (*Revista Vozes*), à orientação comunista de Paulo Duarte.

Educação: função do Estado ou da família?

Nessa parte, procuraremos discutir um assunto que foi palco de grandes debates, em relação à educação, ser *função do Estado ou da família*? Para avançar nesse assunto, utilizaremos artigos das *Revistas Vozes* e *Anhembi*, pelos quais muitos personagens, que eram intelectuais, clérigos, entre outros, colocaram seu ponto de vista.

É dentro do contexto geral, na esfera política, no posicionamento da Igreja Católica, na participação de diversos intelectuais, no bojo de um ambiente democrático, que ocorrem as discussões sobre a educação brasileira. Evidentemente, a *Revista Vozes* seguirá sua orientação, e será um dos principais palcos nessa luta de representações. É por isso, que defenderá o direito da família determinar o tipo de educação que melhor satisfaz às

expectativas dos pais. Aí entra outra questão, o apoio financeiro do Estado para a escola privada. Sobre isso, Paula Maria de Assis (2008, p. 62) coloca “se a escola católica recebe o apoio e o incentivo total do Estado, em contrapartida, compete à escola que recebe tal apoio, a formação de jovens cidadãos comprometidos com suas funções cívicas, formar no amor à pátria, à família e principalmente à fé”.

A visão de educação, atribuindo a participação parcial, mas necessária, do Estado, a Igreja tendo o papel fundamental e a família, mais que o direito, o dever de educar na fé, no Brasil, tornou-se um terreno de muitos debates durante as décadas de 1950 e 1960, entre os defensores da escola privada. O que não podemos esquecer é que, apesar da separação entre Estado e Igreja desde a proclamação da República (1889), a Igreja não abandonou sua participação na educação oferecida pelo Estado. Lembremos como exemplo, que a disciplina de ensino religioso continuou sendo oferecida, apesar de não ser obrigatória.

Dando início ao debate, a *Revista Vozes* (1958a, p. 679), coloca em seu artigo *Declaração de Princípios*, que “os legisladores do final da década de 1950, não podem nem mesmo definir a educação, pois esta, assim como o cultivo da terra, não é assunto de lei, mas sim da experiência e da ciência”. Seguindo no mesmo raciocínio, a *Revista Vozes* (1958a, p. 679) coloca que “a lei estabelecerá os períodos de educação elementar, complementar, média ou secundária e superior e definirá os grandes tipos de educação, além de facultar a sua organização no âmbito oficial e na esfera particular”. Essa tese reforça que na verdade, quem defendia o monopólio da educação era a Igreja Católica, até porque, era a proprietária de muitas escolas (desde o período colonial com os padres jesuítas), principalmente do nível secundário e sua influência também se estendia à escola pública com a cadeira de ensino religioso.

Na mesma direção, Evaristo Arns⁵, ferrenho defensor do ensino privado das décadas de 1950 e 1960, ressalta que Anísio Teixeira⁶ defendia a “educação obrigatória, gratuita e universal”, e esta só poderia ser ministrada pelo Estado. Daí ele levanta a seguinte questão: “desde quando recebemos alguma coisa gratuita do Estado (no sentido de verba pública para a escola particular)? É pagamento indireto, distribuído por toda a comunidade, de forma que as classes menos favorecidas são beneficiadas” (ARNS, 1958, p. 460). A partir desse momento, observaremos que iniciará uma campanha ferrenha contra Anísio Teixeira por meio da *Revista Vozes*.

A campanha contra Anísio Teixeira se espalhou pelo país. A questão central, como colocaram os Bispos do Rio Grande do Sul e de Minas Gerais, era que “cabe à família o direito à educação. Colocar o Estado antes ou contra a educação da família é defender um totalitarismo pedagógico” (REVISTA VOZES, 1958b, p 449). No artigo *Em Defesa da Liberdade de Ensino* a *Revista Vozes* (1958b, p. 450) defendia que “Anísio propugna uma inflação fascista do Estado, e não apenas a defesa dos direitos que o Estado tem em fundar escolas”. Em meio a todas estas acusações empreendidas pela Igreja Católica contra Anísio Teixeira, a instituição católica chegou a enviar uma carta ao presidente da República Juscelino Kubitschek exigindo a demissão de Anísio Teixeira do INEP. Em contrapartida, intelectuais de todo o país se reuniram e fizeram um manifesto a favor do educador Anísio Teixeira que acabou permanecendo no cargo.

⁵ Foi um frade franciscano, sacerdote católico brasileiro. Foi o quinto Arcebispo de São Paulo. Também, foi professor da Universidade Católica de Petrópolis (ASSIS, 2008, p. 50).

⁶ Anísio Spínola Teixeira nasceu em Caetité na Bahia, em 12 de julho de 1900. Durante toda a sua vida foi um educador comprometido com a defesa da escola pública. Isso ficou claro, na década de 1930 e principalmente nas décadas de 1950 e 1960. Faleceu em 14 de março de 1971 (ESQUINSANI, 2002, p. 122).

Podemos observar que o nome de Anísio Teixeira foi alvo constante de ataques dos colaboradores da *Revista Vozes*. Depois da proposta da Lei de Diretrizes e Bases, Teixeira é o mais citado. Atuando como o presidente do INEP, ele representava toda a equipe técnica responsável pelas propostas da LDB. Além disso, era atacado com frequência, por suas declarações públicas feitas em jornais e revistas, porque defendia a escola pública.

A tese dos católicos defendida pela *Revista Vozes*, através dos seus colaboradores, era do direito natural da família ser anterior ao Estado e que cabia a ela a “procriação” de filhos e sua educação. “É tese de direito positivo o reconhecimento da autoridade da família nas questões de educação” (REVISTA VOZES 1958b, p. 452). Concluindo o raciocínio, a Revista (1958b, p. 452) coloca que a “experiência de todos os tempos tem provado à sociedade que a liberdade de ensino tem sido ambiente favorável à plena expansão da personalidade humana e a coação estatal tem produzido nesse particular abuso irreparável”. Diante do que foi exposto, destacamos a questão da *liberdade de ensino*, que tanto a Igreja Católica e seus apoiadores defendiam. Na verdade, a Igreja temia que suas escolas fossem fiscalizadas pelo Estado, e que diante de eventuais irregularidades poderiam ser fechadas. Outra questão importante é em relação às verbas para educação. Imaginemos o Brasil da década de 1950, ainda com um analfabetismo elevado, precisando urgentemente investir na educação pública para impulsionar o desenvolvimento e melhorar a vida da população mais pobre, ainda precisar repartir as verbas com a iniciativa privada, sendo que, esta cobrava mensalidades de seus alunos para poderem estudar.

O Irmão José Otão⁷ (1958, p. 683), educador e defensor da escola privada, em seu artigo *Liberdade do Ensino* publicado na *Revista Vozes*, defende que: “os eternos inimigos da ordem, do progresso e da paz querem afogar as últimas esperanças do povo: exterminar as Escolas Particulares Católicas e Leigas e perseguir bispos e padres”. Para ele, tratava-se de um plano elaborado por inimigos da Igreja e da democracia. E conclui que contra tudo isso, os Bispos do Brasil estavam atentos e desejavam o “bem estar espiritual e social dos brasileiros”.

Nessa mesma linha de pensamento, o professor João Camilo de Oliveira Torres⁸, em seu artigo *A Educação como Direito*, defendia que “a Educação, numa sociedade democrática, apresenta-se como direito e como postulado à liberdade” (TORRES, 1958, p. 643). A educação surgiria como um direito, pelo fato de não admitir à sociedade democrática distinções legais entre cidadãos, aos quais se oferecem as mesmas possibilidades abertas a todos. Essa universalidade do direito à instrução, constituía um resultado da elevação da dignidade humana por efeito do cristianismo. Na mesma direção, Torres (1958, p. 643) ressalta que “quando se fala em direito popular e universal à educação, nenhum exemplo é melhor do que o dos claustros (mosteiros e conventos), dotados de todos os elementos essenciais, mas de alto teor cultural, e cujas portas estão abertas a todos sem distinção de classes”.

Outro defensor da escola privada que fez parte desse debate foi Tristão de Ataíde⁹ (Alceu Amoroso Lima). Importante defensor do ideário católico, em seu artigo *Subvenção à Escola Particular*, publicado em 1960 na *Revista Vozes*, Ataíde argumentava que as verbas públicas para a escola particular não representavam um favor ou privilégio, mas sim um ato de justiça. E advertia “O Estado não tem o direito de se desinteressar da educação

⁷ Foi educador e Reitor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Na década de 1950, defendia a escola privada (ASSIS, 2008, p. 51).

⁸ Foi professor, escritor, historiador e jornalista em Minas Gerais. Na década de 1950 foi um importante defensor da escola particular através da *Revista Vozes* (ASSIS, 2008, p. 50).

⁹ Seu verdadeiro nome era Alceu Amoroso Lima. Mais tarde, adotou o pseudônimo de Tristão de Ataíde. Além disso, foi um crítico literário, professor, pensador, escritor e líder católico brasileiro. Tornou-se um líder da renovação católica no Brasil. Em 1941, participou da fundação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (ASSIS, 2008, p. 51).

nacional, nem deve monopolizar essa educação” (ATAÍDE, 1960, p. 777). Alegava que sem essas verbas, não seria possível organizar o ensino livre. Por fim, “a função do Estado é promover e facilitar essa coexistência não apenas pacífica, mas harmoniosa e interdependente” (ATAÍDE, 1960, p. 778).

Por outro lado, a *Revista Anhembi* tinha um posicionamento diferente da *Revista Vozes* em relação à educação ser função do Estado ou da família. Iniciamos, com o debate da proposição aprovada pelo IV Congresso dos Antigos Alunos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1956, que se manifesta contrária tanto ao ensino religioso nas escolas públicas como à subvenção por parte do Estado às escolas religiosas não gratuitas, e cria um novo capítulo na história de um problema cujas origens são mais remotas.

A *Revista Anhembi* (1957) publica artigo sobre o *Ensino de religião nas escolas oficiais*, no qual chamava a atenção sobre a deficiência das escolas públicas, tanto do ensino primário, quanto do ensino secundário no Brasil. Além disso, estava preocupada com a impossibilidade de poder estender a todos os jovens e crianças os benefícios da instrução gratuita, patrocinada pelo poder público. Em relação a esse assunto, a *Revista Anhembi* argumenta que, um Estado que não pode cumprir com uma de suas obrigações básicas não deve, “dar-se ao luxo de contribuir com polpudas subvenções para a manutenção de escolas religiosas que cobram pelos seus cursos e ao alcance, portanto, apenas dos que desfrutam de situação econômica privilegiada” (1957, p. 101).

Por isso, de acordo com a *Revista Anhembi*, no artigo *Falam 83 bispos e 3 cardeais* publicado em setembro de 1958, deve-se divergir da declaração de Goiânia quando afirma que “educar é obra da família”. “Educar também é obra da família, isto sim, cuja função não é apenas ‘procriar’. Porque educar é função também da família, é função precípua do Estado” (1958a, p. 70). E se educar for obra exclusiva da família, como afirmam os bispos de Goiânia, “as famílias de outras religiões têm o direito de educar os seus filhos fora da seita católica” (1958a, p. 71). Continua *Anhembi*, que “à Igreja Católica não cabe nenhum papel primordial e insubstituível na obra educativa; a Igreja Católica terá um papel auxiliar, porque o Estado não é religioso, é leigo, como não é materialista, é neutro” (1958a, p. 71).

No final da década de 1950, a situação do analfabetismo no Brasil ainda era preocupante. O que se necessitava, pois, não era tirar a escola da jurisdição do Estado, ao contrário, era preciso moralizar os governos. Realmente, o empenho de Anísio Teixeira em relação à expansão, aperfeiçoamento e eficiência da escola pública não implicava em nenhuma restrição à escola particular. Destinava-se exclusivamente a baixar até chegar à zero a porcentagem do analfabetismo no Brasil.

Todo o esforço do ilustre educador sempre esteve voltado para a disseminação da escola primária gratuita e obrigatória, obrigatoriedade que não deve emanar somente da força e dever dos pais em assegurar ao filho os meios necessários para o mínimo de desenvolvimento humano, mas deve emanar também da imposição legal, porque os pais no Brasil são também mal-educados pelas mesmas razões da péssima organização de ensino que vigorava no Brasil desde um passado longínquo (REVISTA ANHEMBI, 1958a, p. 71).

Sendo a educação fundamental para compreender e formar o homem, a *Revista Anhembi*, publica o artigo *Diretrizes e Bases da Educação* em 1961. Na visão da Revista, não podia descuidar-se de prepará-lo para atuar na sociedade em que vive. A educação era uma “técnica social suscetível de ser controlada e manipulada pelos grupos que detêm o poder” (REVISTA ANHEMBI, 1961, p. 576). A formação de uma consciência educacional preocupada e

voltada para os problemas reais da atividade educativa era particularmente, no Brasil, uma das questões cruciais com que se defronta a ordem democrática. Nesse aspecto,

[...] cabe à educação, de modo geral, a função importantíssima de promover o alargamento do horizonte intelectual do homem comum, oferecendo-lhe possibilidades de aplicação útil da sua capacidade de criação. Quando planejada e orientada para alvos democráticos, a educação engendra condições essenciais para a humanização do homem, na medida em que, valorizando-o socialmente, ela lhe proporciona a consciência da sua liberdade, a atualização da sua responsabilidade política (REVISTA ANHEMBI, 1961, p. 577).

Por fim, o Brasil das décadas de 1950 e 1960 era um país que estava passando por mudanças na política, economia e educação. O sistema de ensino não estava em condições para atender às mínimas exigências de escolarização. Além disso, as oportunidades educacionais de ascensão social eram oferecidas como se fossem benefícios e não como direitos conquistados pelo homem livre. Era uma situação lamentável, porque os poderes públicos ainda diante de todas as campanhas realizadas, não enxergavam a importância da educação pública, gratuita e universal.

Católicos versus liberais

Na primeira parte, discutiremos as críticas feitas por católicos aos liberais nas páginas da *Revista Vozes*. Já na segunda parte, discutiremos as críticas dos liberais aos católicos, através do artigo *Solidariedades a Anísio Teixeira* publicado em 1958, na *Revista Anhembi*. Também, utilizaremos nesse debate o livro de Ester Buffa (1979), *Ideologias em conflito: escola pública e escola privada*. Para finalizar a discussão, analisaremos questões pertinentes a esse debate, entre os educadores que defendiam a escola pública através de suas publicações na *Revista Anhembi* e os intelectuais com forte vínculo com a Igreja Católica que defendiam a escola privada através da *Revista Vozes*.

No início da década de 1960, João Antônio Cabral de Monlevade¹⁰, importante defensor do ensino privado brasileiro, publica um artigo na *Revista Vozes*, intitulado *Inimigos da Liberdade de Ensino*, onde criticava a legislação do ensino no Brasil, mais especificamente, a Constituição de 1946. Monlevade alegava na sua fala que o documento era:

[...] uma fonte de renda para muitos. Beneficia exageradamente catedráticos da escola pública de nível superior. Um catedrático parece incrível, tem dois, três, até quatro assistentes. E alguns, não só não dão aulas, mas nem sequer são orientadores no campo das pesquisas. Têm salários fixos, ganhos sem o cumprimento do dever, sem orientar as pesquisas e sem ministrar aulas (1960, p. 696).

Na mesma fala, Monlevade (1960, p. 697) descreveu que “há muitos professores das escolas oficiais honestos a quem se deve respeito, outros deveriam modificar a vida ou perder os cargos”. A escola pública, segundo o autor, deixaria de ser uma fonte de renda para esse tipo de professor e se tornaria um ofício em benefício da educação da juventude.

¹⁰ Consultor Legislativo aposentado do Senado Federal. Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (MONLEVADE, 2013, p. 5).

Na conclusão do seu artigo, Monlevade (1960, p. 698) defendia que “neutra seria a escola que não informasse ou não ensinasse nenhuma doutrina, ou transmitisse todas da mesma maneira”. Na mesma fala, o autor acrescenta que os pais não cristãos que desejarem escola neutra têm direito à escola segundo sua convicção. “A criança que chega à escola é um complexo de tendências variadas de instintos bons e maus, de inteligência que nasce e de ignorância, de vontade que desperta e de paixões que se opõem” (MONLEVADE, 1960, p. 698). Conclui dizendo que colocar a questão escolar em sua verdadeira perspectiva é meio caminho andado para dar-lhe solução justa e aceitável para todos.

Outro defensor do ensino privado desse período analisado, Abelardo Ramos¹¹, em seu artigo *Educação gratuita e o Estado*, destaca que a educação atuava como fator de integração dos seus membros e constituía o princípio dinâmico do aperfeiçoamento destes. Portanto, a liberdade de ensino era, na visão do autor, a possibilidade de se exprimirem os tipos de educação que deveriam atender à diversidade dos grupos humanos. Ramos (1959, p. 490) conclui que “a escola tem de ser instituição com características assemelhadas à família e não à repartição pública”.

A Constituição Federal de 1946 garantia que a educação deveria ser para todos. Segundo Ramos, era nisso que estava o interesse público, que “não é atribuição do Estado ter um papel de educador único. Prova disso é que a educação de cada aluno custa mais na escola pública do que na escola particular” (1959, p. 493). Por fim, ao concluir a sua fala, Ramos (1959, p. 493) coloca que se o aluno recebesse do Estado à complementação, “garantindo a livre escolha, as escolas seriam de melhor qualidade e os pais poderiam recusar a educação de péssima qualidade, como atualmente o Estado oferece”.

Em outro artigo intitulado *O que defendemos*, Abelardo Ramos (1961, p. 5) discute que “o laicismo de Estado significa, na verdade, a separação obrigatória entre o Poder Político, concretizado no Estado, e os credos religiosos”. Porém, não significa a separação obrigatória entre a Nação e a Religião. Ramos (1961, p. 6) ressalta que “somente nos regimes totalitários a vontade da Nação é substituída pela da facção governamental”. O laicismo da Escola significaria, na fala do autor, a separação “entre a Nação e a Fé, a separação entre o Homem e seu Criador”.

Segundo Ramos, a separação obrigatória entre o Estado e a religião poderia acontecer, porém a separação entre a Nação e Deus seria impossível. Em relação ao laicismo do Estado, o autor coloca que “se revogado estiver o laicismo do Estado, se o Estado se intromete, por característica de função, no âmbito reservado à consciência, os próprios materialistas nos ordenam disputar o Estado religioso, em que se houvera transformado o Estado leigo” (RAMOS, 1961, p. 8).

As manifestações de apoio e solidariedade a Anísio Teixeira, diante dos ataques que sofria nos meios de comunicação veiculados com a Igreja e os proprietários das escolas particulares, ocorriam com frequência. Por exemplo, professores da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São José do Rio Preto, em manifesto dirigido a Anísio Teixeira, levaram sua solidariedade, nos seguintes termos:

[...] a atitude do clero católico indica em última análise uma reação contra a nova orientação do sistema educacional brasileiro, pois só agora o Brasil começa a entrar nas

¹¹ Foi um incansável defensor da escola privada nas décadas de 1950 e 1960. Era um importante articulista da *Revista Vozes*. Numa das suas falas afirma o seguinte: “Se a escola particular for aberta ao povo, é tão pública quanto à escola oficial” (GOMES, 2005, p. 15).

etapas decisivas da luta para vencer seu subdesenvolvimento, mediante a industrialização de sua economia, a urbanização de suas populações, a secularização do serviço público em sua cultura e a democratização de sua vida política, fatores de progresso nacional que permitem e exigem a educação popular (BUFFA, 1979, p. 33).

A análise do trecho nos reporta ao Brasil da década de 1950, período do nacional desenvolvimentismo, onde é acelerado o processo de industrialização, financiado pelo capital internacional. Inicia-se um forte processo de urbanização, em que as pessoas começam a deixar o meio rural para trabalhar nas indústrias. Para isso, precisava-se preparar mão de obra qualificada, e isso aconteceria na escola. Nesse contexto, educadores liberais se colocaram ao lado da escola pública, ao passo que intelectuais conservadores se posicionaram a favor de escola privada.

Voltando à questão das solidariedades a Anísio Teixeira, a Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a Congregação da Faculdade de Filosofia da Universidade do Rio de Janeiro também se manifestam solidárias a Anísio Teixeira. Porém, tomaremos como ponto de discussão a Universidade de São Paulo, por meio de mensagem em apoio a Anísio Teixeira, enviada pela Faculdade de Filosofia, nestes termos:

Os professores da Faculdade de Filosofia sentem-se no dever de apresentar, ao eminente educador brasileiro, sua solidariedade de professores e democratas no momento em que o Episcopado Católico da Província de Porto Alegre contra ele representa ao Presidente da República, solicitando seu afastamento das altas funções que desempenha na administração federal do ensino. Todas as pessoas que conhecem a realidade do ensino no Brasil e as atividades de Anísio Teixeira podem atestar que nenhuma dessas acusações é verdadeira. É de todo sabido que a escola particular, confessional ou não, vem recebendo do Governo crescentes e substanciais verbas, em detrimento do ensino público, constitucionalmente obrigatório e gratuito em seus setores de base. Devemos ressaltar que a fiscalização do ensino privado pelos poderes públicos não logrou ainda fazer cumprir, pelas leis do país. Não pode ser por ninguém contestado que Anísio Teixeira é contra o monopólio da educação pelo Estado, é contra a escola única e é contra o sistema atual de administração escolar centralizado (REVISTA ANHEMBI, 1958b, p. 536-537).

Esses mesmos setores da administração pública, segundo a *Revista Anhembi* juntamente com todos os educadores e professores conscientes, não podem deixar de ver que, no momento em que lançam as bases definitivas da industrialização do país, a estrutura do ensino secundário continua voltada, em seus aspectos para ideais pedagógicos típicos de “nação colonial e retardatária”. Continuando a nota de apoio,

[...] reafirmamos nossa solidariedade a Anísio Teixeira nos generosos, constitucionais e patrióticos esforços em que empenham para equipar o país de um sistema de ensino público, universal, gratuito, eficiente, que será o mais poderoso instrumento social capaz de tornar realidade e experiência humanas as possibilidades democráticas construídas e permitidas pela industrialização (REVISTA ANHEMBI, 1958b, p. 539).

Para finalizar, “a escola leiga ou pública não é materialista porque, sendo ela a escola de todos, é a única que não se torna instrumento de uma doutrina, igreja, partido ou ideologia” (REVISTA ANHEMBI, 1958b, p. 539). A neutralidade e a objetividade da escola leiga ou pública, não impedem que qualquer de seus alunos abrace quaisquer valores definidos na formação de si mesmo. Por todos esses motivos, “reivindicamos a extensão da escola pública, universal, gratuita, por ser a única acessível à maioria do povo, por ser a única capaz de assegurar a

liberdade de consciência e por ser a mais indicada para atender às necessidades do progresso material e espiritual de todos os brasileiros” (REVISTA ANHEMBI, 1958b, p. 539).

Observamos que, ao tratar do embate ideológico sobre a educação brasileira, na década de 1950 e início da década de 1960, período que estava sendo discutida a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a Lei n. 4.024/61, e mesmo as discussões realizadas logo após a sua promulgação, é possível constatar que os diferentes grupos de intelectuais tinham visões diferentes da educação e atribuíam a ela diversos objetivos, em função de interesses de classe. Nesse período que estudamos, a educação surgia como uma instituição capaz de dar uma formação para o homem e através desta, ajudaria a superar as dificuldades econômicas enfrentadas pela maioria da população.

Apesar das divergências dos grupos, pode-se afirmar que esses grupos possuíam uma característica em comum: constituíam-se em propostas que viam a educação como um instrumento que poderia atuar de uma maneira significativa sobre os homens e a esfera social, provocando mudanças ou evitando-as, além de contribuir para o aperfeiçoamento da sociedade brasileira. Em outras palavras, boa parte dos educadores envolvidos nessa discussão não percebiam que o problema educacional era uma manifestação no nível da escola, de vários problemas, que se localizavam no campo social, político e econômico.

Nesses termos, por maiores diferenças que esses grupos envolvidos no debate demonstravam, as propostas sugeridas eram superficiais, porque na realidade não questionavam ou melhor, desconsideravam as relações materiais estabelecidas na sociedade. No grupo de intelectuais que defendia a escola pública, predominava a ideia de que a escola seria um fator para reduzir as diferenças existentes entre os indivíduos, até porque não existia entre eles, um posicionamento de análise que levasse em conta as determinações das relações de produção. Por outro lado, para os intelectuais representantes da Igreja Católica, a escola privada seria o resgate das tradições católicas do passado, o que significaria a superação da crise moral. Já para os educadores liberais, a escola seria a chave da emancipação nacional, como era defendida nos anos 1930.

Dessa maneira, os grupos em conflito nas décadas de 1950 e 1960, elaboraram seus discursos de acordo com seus interesses de classe, procurando associar as ideias defendidas com os “interesses” da população brasileira. Portanto, a escola que se configurou ao longo desse debate e dos movimentos relacionados não surgiu de um momento para outro, todavia, se constituiu em projetos de classe determinados pelas forças políticas envolvidas na discussão.

Considerações finais

Entre o final da década de 1950 e início da década de 1960, duas importantes Revistas entraram em cena. De um lado, a *Revista Vozes* se tornou a voz da Igreja Católica e dos defensores do ensino privado. Esta defendia a educação privada, que seria a alternativa para superar problemas históricos do Brasil na visão, é claro, dos empresários do ensino privado, como o analfabetismo e, principalmente, o acesso e o direito de escolher a melhor escola, nesse caso, a escola privada.

Por outro lado, a *Revista Anhembi*, se tornou a voz de intelectuais que entram em cena para defender a escola pública de fato, como a verdadeira escola que iria tornar o Brasil mais democrático, mais igualitário e, principalmente, daria oportunidade para toda a população poder estudar, garantindo uma educação pública de qualidade para todos. Na verdade, a escola defendida pelos dois grupos em conflito, destinava-se a adequar os

indivíduos a determinados papéis no interior de uma sociedade desigual. Afinal, em uma sociedade marcada pelas relações capitalistas, a educação não deixa de ser uma mercadoria.

É preciso deixar claro que as opiniões expressas nas páginas, tanto da *Revista Vozes*, quanto da *Revista Anhembi*, não fogem do que os editores também pensavam. Todos os artigos, antes de serem publicados, passavam pelas mãos dos redatores. Quando estes artigos eram publicados, não tratavam apenas da opinião do autor, mas do editor e de todo o grupo que naquele momento era por eles representado.

Outra questão que devemos comentar em relação às Revistas é sobre o público alvo que estas atingiam. A *Revista Vozes* servia para disseminar as ideias católicas, entre integrantes do clero católico e, sobretudo, intelectuais que defendiam o posicionamento da Igreja Católica. Por outro, lado a *Revista Anhembi* tinha como público alvo a elite paulista e intelectuais que se posicionavam contra os ideais defendidos pela Igreja.

Por fim, nesse ambiente de discussão é que se deu o debate da Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1961. Os assuntos principais tratados nos artigos das Revistas dizem respeito ao embate entre os defensores das escolas públicas e os defensores das escolas privadas. Todas estas discussões eram possíveis graças ao ambiente em que o Brasil vivia nesse período. Após o fim do Estado Novo (1945), o Brasil entrou em um período democrático (1945-1964).

Referências

- ANDRADES, Marcelo Ferreira de (Coord.). *Editora Vozes: 100 anos de história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- ARNS, Evaristo. O Brasil na Defesa da Liberdade de Ensino. *Vozes. Revista Católica de Cultura*. Petrópolis: RJ, v. 52, n. 6, jun. 1958. p. 460-463.
- ASSIS, Paula Maria de. *A Concepção de Educação na Revista Vozes durante os debates da LDB (1956 a 1961): o período de Frei Aurélio Stulzer*. Dissertação de Mestrado em Educação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade de São Paulo, 2008.
- ATAÍDE, Tristão de. Subvenção à Escola Particular. *Vozes. Revista Católica de Cultura*. Petrópolis: RJ, v. 54, n. 10, out. 1960. p. 777-778.
- BUFFA, Ester. *Ideologias em conflito: escola pública e escola privada*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- CARVALHO, João do Prado Ferraz de. Periódicos e educação: a participação de jornais e revistas no debate sobre a escola pública brasileira nos anos 50/60. In: *IV Congresso Brasileiro de História da Educação*. Goiânia – GO, 2006. p. 1-9.
- ESQUINSANI, Rosimar Serena Siqueira. *Educação e ideologia: o caso Anísio Teixeira*. Passo Fundo: UPF, 2002.
- GOMES, Marco Antônio de Oliveira. Vozes em defesa da ordem: o debate entre o público e o privado na educação (1945-1968). In: *VII Encontro de Pesquisa em Educação no Brasil – Região Sudeste – Educação: Direito ou Serviço*, Belo Horizonte, 2005. p. 1-23.
- MACHADO, Valeria Floriano. Sobre a configuração intelectual no Brasil dos anos 1950: o embate entre as Revistas Vozes e Anhembi. In: *IV Congresso Internacional de História*. Maringá, 2009. p. 1933-1942.
- MONLEVADE, João Antônio Cabral de. Inimigos da Liberdade de Ensino. *Vozes. Revista Católica de Cultura*. Petrópolis: RJ, v. 54, n. 9, set. 1960. p. 693-697.
- MONLEVADE, João Antônio Cabral de. *O Plano Nacional de Educação no Senado: Estágio Atual*. Brasília: Núcleo de Estudos e Pesquisas/CONLEG/Senado, nov. 2013.



- OTÃO, José. Liberdade do Ensino. *Vozes. Revista Católica de Cultura*. Petrópolis: RJ, v. 52, n. 9, set. 1958. p. 681-683.
- RAMOS, Abelardo. Educação gratuita e o Estado. *Vozes. Revista Católica de Cultura*. Petrópolis: RJ, v. 53, n. 7, jul. 1959. p. 481-498.
- RAMOS, Abelardo. O Que Defendemos. *Vozes. Revista Católica de Cultura*. Petrópolis: RJ, v. 55, n. 1, jan. 1961. p. 3-8.
- REVISTA ANHEMBI. Ensino de religião nas escolas oficiais. São Paulo, v. XXVI, n. 76, mar. 1957. p. 99-102.
- REVISTA ANHEMBI. Falam 83 bispos e 3 cardeais. São Paulo, v. XXXII, n. 94, set. 1958a. p. 66-78.
- REVISTA ANHEMBI. Solidariedades a Anísio Teixeira. São Paulo, v. XXI, n. 93, ag. 1958b, p. 535-543.
- REVISTA ANHEMBI. Diretrizes e Bases da Educação. São Paulo, v. XLI, n. 123, fev. 1961. p. 576-579.
- TANNÚS, Fabiana Vilela. *Vozes católicas sobre ensino superior: a Revista de Cultura Vozes (1961-1969)*. Dissertação de Mestrado em Educação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação Superior do Centro Universitário do Triângulo (UNITRI), 2008.
- TORRES, João de Camilo de Oliveira. A Educação como Direito. *Vozes. Revista Católica de Cultura*. Petrópolis: RJ, v. 52, n. 9, set. 1958. p. 641-645.
- VOZES. Revista Católica de Cultura. Declaração de Princípios. Petrópolis: RJ, v. 52, n. 9, set. 1958a. p. 679-680.
- VOZES. Revista Católica de Cultura. Em Defesa da Liberdade de Ensino. Petrópolis: RJ, v. 52, jun. 1958b. p. 448-451.



A ESCOLA GARIBALDI ENTRE OS ANOS DE 1929 a 1950: GRUPO LOCAL E RELIGIOSIDADE

Renata Brião de Castro¹
Patrícia Weiduschadt²

Resumo: Este texto tem como objetivo abordar uma escola rural no município de Pelotas/RS, Escola Garibaldi, e sua relação com a instituição religiosa da localidade de orientação católica. Uma série de indícios nas fontes pesquisadas indicam que a escola estava organizada em torno do grupo local e da instituição religiosa, esse grupo é marcado pela religiosidade. Serão utilizadas diversas fontes para a pesquisa, entrevistas orais, notícias de jornais, fotografias do local. Como principal contribuição, a pesquisa aborda uma instituição pública que mantém aspectos comunitários e a relação com a religiosidade. É válido mencionar que este trabalho faz parte da dissertação de mestrado desenvolvida no campo da História da Educação. A pesquisa se ampara teoricamente na história cultural, e a análise efetuada é a documental, baseada em Cellard (2008).

Palavras-chave: Escola Garibaldi; etnia; história da educação; grupo local.

The Garibaldi School between the years of 1929 and 1950: local group and religiosity

Abstract: This text aims to address a rural school in the municipality of Pelotas / RS, Escola Garibaldi, and its relationship with the religious institution of the locality of Catholic orientation. A number of clues in the sources surveyed indicate that the school was organized around the local group and religious institution, this group is marked by religiosity. Various sources will be used for the research, oral interviews, news from newspapers, photographs of the place. As a main contribution, the research addresses a public institution that maintains community aspects and the relationship with religiosity. It is worth mentioning that this work is part of the master's thesis developed in the field of History of Education. The research is theoretically based on cultural history, and the analysis performed is the documentary, based on Cellard (2008).

Key words: Garibaldi School; Ethnicity; History of education; Local group.

Introdução

Este texto tem como objetivo abordar uma escola rural, no município de Pelotas/RS, e sua relação com a instituição religiosa da localidade. A Escola Garibaldi é uma instituição pública municipal que ao longo de sua existência mantém vínculos com a Igreja Católica da região. Uma série de indícios nas fontes pesquisadas indicam que a escola estava organizada em torno do grupo local e da instituição religiosa, esse grupo de descendentes de imigrantes italianos é marcado pela religiosidade. Para realizar o estudo foram utilizadas diversas fontes como, por exemplo, entrevistas orais, notícias de jornais e fotografias do local. Como principal contribuição, a pesquisa aborda uma instituição pública que mantém aspectos comunitários e a relação com a religiosidade. Nesse ponto, pode-se

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas. Mestre em Educação pela mesma instituição. Email: renatab.castro@gmail.com

² Professora na Faculdade de Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, doutora em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Email: prweidus@gmail.com

constatar que nem sempre essas relações são harmoniosas, para isso se aborda também a relação entre o professor da escola e o pároco local, num processo contra o docente.

Essa comunidade étnica italiana esteve estruturada em torno dos dois espaços: escola e Igreja Católica, assim este trabalho busca abordar essa ligação. É necessário frisar que nos dias atuais, a escola, pública, está situada em terreno da Igreja Católica, sendo os novos prédios construídos numa iniciativa do pároco local juntamente com os moradores. É válido mencionar que este trabalho faz parte da dissertação de mestrado desenvolvida no campo da História da Educação³. Assim, a pesquisa se ampara teoricamente na história cultural, e a análise efetuada é a documental, baseada em Cellard (2008). São utilizadas para a pesquisa uma variedade de fontes, conforme mencionado anteriormente. Para isso, utilizam-se autores e teorizações pertinentes a cada uma das fontes analisadas.

Ainda, é importante ressaltar que a Escola Garibaldi existe até os dias atuais, porém com uma estrutura diferente daquela primeira. A instituição escolar funcionou neste prédio construído em 1928 até a década de 1970, quando foi edificado, pela própria comunidade, os atuais prédios. Ainda no histórico da Garibaldi, nos anos 1990 do século XX, com as políticas de nucleação para as escolas rurais, esta passa a ser uma escola-polo, recebendo alunos de mais seis instituições da área rural do município. Outro aspecto significativo de se pontuar é a relação existente ainda hoje entre a escola e a comunidade local: os prédios atuais foram construídos pela comunidade numa união das três Igrejas da região⁴. Ainda sobre esse ponto, o terreno no qual a escola está situada pertence à Igreja Católica, sendo demonstrativo de que, mesmo estando dentro da esfera pública de ensino, a comunidade se fez presente na construção e organização do espaço escolar⁵.

Para abarcar os objetivos do texto, este foi dividido em dois momentos. O primeiro aborda a região onde a Escola Garibaldi está situada, a Colônia Maciel, sua gênese, constituição e a relação do grupo imigrante com a religiosidade. No segundo momento, analisam-se as fontes utilizadas para a confecção deste texto.

A gênese e a constituição da Colônia Maciel

Neste momento, será abordado a Colônia Maciel, localidade onde está situada a Escola Garibaldi, pois para entender a relação entre escola e religiosidade é necessário compreender a constituição da colônia.

Inicialmente, é necessário situar que a Maciel, no período de tempo que a pesquisa estabelece, estava situada no 5º distrito do município e atualmente é o 8º distrito, dadas as mudanças distritais municipais. Situada a aproximadamente 45 km da sede do município, a Colônia Maciel foi criada pelo governo Imperial no ano de 1885 e começa, então, a receber imigrantes italianos. No 1º Livro Tombo da Paróquia da igreja Sant'Ana⁶ encontram-se

³ A dissertação intitulada “A Escola Garibaldi e o professor José Rodeghiero na Colônia Maciel – Pelotas (RS) (1928 – 1950): grupo local e etnia”, teve como objetivo analisar a escola no período de atuação do primeiro professor, assim como a sua relação com o grupo étnico e a religiosidade.

⁴ Igreja Católica, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e Igreja Episcopal.

⁵ Esses dados são oriundos de documentos do arquivo da Escola Garibaldi.

⁶ A Paróquia Sant'Ana é a Igreja Católica da comunidade da Colônia Maciel, situada no que seria o “núcleo urbano” da Colônia Maciel.

informações das primeiras famílias que se instalaram na localidade. Conforme o documento, o qual lista os nomes das famílias, um total de 50 famílias se estabeleceu inicialmente. Esse livro remete-se ao ano de 1883. Ao consultarmos alguns textos já existentes sobre o assunto é consenso entre os autores, que a Colônia Maciel foi dividida em 50 lotes, os quais foram vendidos aos colonos.

Dos italianos que chegaram ao município de Pelotas, alguns se fixaram na cidade e outros foram para a zona rural, na região colonial. Uma vez chegados ao local, esses imigrantes ficaram alojados no barracão (*barracón*). Permaneceram, nesse local, por cerca de 1 ano, quando foram distribuídas as terras. Este local, conforme depoimentos orais, depois de ser “desocupado” pelos imigrantes, foi utilizado como igreja da comunidade até a construção do prédio atual na década de 1930 (PEIXOTO, 2003). Consoante Peixoto (2003), no século XX, na Colônia Maciel, havia 125 famílias residindo no local. No ano de 1920, a colônia passa a ser sede da paróquia e, nos anos 1930, constrói-se a atual sede da paróquia, construção essa que contou com a participação da comunidade local. O barracão foi construído no que se denomina o centro da Maciel, onde, hoje, se encontra a área em que estão situadas as instituições da colônia. Sobre a vinda desses imigrantes italianos para a área rural do município de Pelotas, escreve Manfroi (1975) que um dos motivos foi o fato de a região serrana do Estado, a qual recebeu o maior número de italianos, já estar de certa forma saturada. Era necessário colonizar novos espaços. Além disso, a venda dos lotes coloniais proporcionava grande lucro aos proprietários.

Instituição escolar e religiosidade

A partir dessa contextualização acerca da constituição do *locus* da pesquisa, a partir de agora serão analisadas as fontes: narrativas orais⁷, jornais⁸ e fotografias⁹. Quanto à maneira de examinar as fontes, a pesquisa se ampara metodologicamente na análise documental na perspectiva de Cellard (2008). Conforme o autor, para analisar documentos, é necessário integrar uma série de elementos. É preciso avaliar o contexto no qual os documentos foram produzidos, os autores, o tipo de documento e o modo de produção deste, a fim de analisar de forma completa o estudo investigativo.

Como mencionado anteriormente, os documentos vão ao encontro da ligação entre a Escola Garibaldi e a religiosidade, sobretudo, a católica. A entrevista a seguir refere-se a relação do padre com a comunidade:

P: Tinha um padre desde o começo?

E: Eu acho que deveria ter, porque eu lembro que o falecido meu avô falava que tinha um padre que parava na casa dele quando vinha rezar a missa. O padre dormia lá. Às vezes, se juntavam todos os italianos da roça e iam para lá conversar à noite.

⁷ Para pensar sobre essas narrativas, usa-se como metodologia a história oral, e para isso a pesquisa se apoia nos estudos de Portelli (2010) e Amado (1995), bem como em Amado e Ferreira (2006). Essas últimas consideram a história oral como metodologia, e esse é o entendimento nesta pesquisa. Há vertentes e autores que a tratam como técnica ou ainda como disciplina. Como metodologia, explicitada por Amado e Ferreira (2006, p. xvi), estabelece procedimentos de trabalho “funcionando como uma ponte entre teoria e empiria”, não sendo somente uma prática de trabalho, mas também não uma disciplina que por si só soluciona as questões da pesquisa. Quanto aos tipos de história oral, utiliza-se a chamada história oral temática, Para Weiduschadt e Fischer (2009), a história oral temática especifica-se por produzir narrativas em torno de um acontecimento, tema, estabelecido dentro de um período de tempo.

⁸ Para abordar os jornais como fontes históricas apoia-se em Luca (2015) e Zicman (1985).

⁹ Para refletir sobre as imagens fundamenta-se em Burke (2004) e Bencostta (2011).

P: E eram todos católicos?

E: Sim, todos esses de origem italiana eram católicos (MECOM 7).

O entrevistado traz que os imigrantes italianos eram católicos, estes indivíduos que imigraram eram, em sua grande parte, católicos e “trouxeram da Itália uma religiosidade com práticas e valores diferenciados daqueles aqui vivenciados” (LUCHESE, 2007, p. 910).

Como já mencionado anteriormente, os imigrantes italianos chegaram à Colônia Maciel e foram, aos poucos, se estabelecendo no local e formando os espaços e as instituições de que necessitavam. A partir de outras pesquisas realizadas, por exemplo, as de Luchese (2007) em territórios colonizados por imigrantes de origem italiana em outras localidades, nota-se que havia a preocupação com a instrução e com a escolarização. A autora indica a importância que as comunidades atribuíam à escola e se mobilizavam neste sentido, seja tendo escolas da própria comunidade ou cobrando, do poder público, a sua instalação. No que tange à localidade pesquisada, Colônia Maciel, a escola que se mantém até os dias atuais é a Escola Garibaldi. Essa desde a sua construção em 1928, esteve dentro da esfera pública municipal, sendo construída durante a administração do intendente municipal Augusto Simões Lopes.

A continuidade da escolarização na Colônia Maciel se deu após a construção da Escola Garibaldi visto que, antes de sua construção em 1928, o que existia em termos de escolarização, na localidade, eram iniciativas isoladas, de escolas que acabaram sendo fechadas. Conforme uma das entrevistas “Ah, a escola foi uma briga aqui para ter escola” (MECOM 1).

Sobre o momento da criação da Escola Garibaldi, no ano de 1928, e o início das atividades, em 1929, no manuscrito produzido pelo professor José Rodeghiero é registrado:

Em 1928, era prefeito de Pelotas o grande amigo da Colônia Dr^o Augusto Simões Lopes e Diretor Geral do Município o senhor Dr^o João Brum de Azevedo que também acumulava o cargo de Diretor da Instrução, ambos incansáveis pelo desenvolvimento da instrução em nossa terra. Foram abordados pelo cidadão Pedro Bachini Filho, que residia neste local sendo logo iniciada a construção da **grande obra de que é a Escola “Garibaldi”**.

Terminada a sua construção, isto é, já na gestão do ins. Dr. João Py Crespo a prefeito de Pelotas e Diretor da Instrução o ins. João Simões Lopes Filho aguardavam um candidato para reger a referida escola (MANUSCRITO, p. 1, grifo nosso).

Anterior à Escola Garibaldi em 1928, houve, na Colônia Maciel, outras iniciativas escolares. No ano de 1915, havia uma escola comunitária, onde os pais subsidiavam o salário do professor. As informações obtidas através da oralidade¹⁰ assinalam que, nessa escola, os pais dos alunos pagavam o professor para ministrar as aulas e, nesse sentido, quando as crianças já estavam alfabetizadas, deixavam de frequentá-la, provocando dificuldade de manutenção e regularidade do estabelecimento educativo nesta localidade. Foi professor dessa escola Maurício Vergara. Anterior a essa escola comunitária, existia no local uma escola estadual, a qual foi criada cinco anos (1910) antes daquela. Essa escola acabou fechando também por falta de frequência. No manuscrito produzido por José

¹⁰ Entrevistas com moradores locais e com os profissionais que atuam na escola.

Rodeghiero, intitulado, pelo professor, de “Histórico da Escola Garibaldi” é descrito, antes de iniciar a escrever sobre a Escola Garibaldi, a chegada dos imigrantes na localidade e a constituição das escolas acima citadas. Sobre essa escola, dirigida pelo professor José da Fontoura Grilo, foi encontrada, no jornal “A Federação” a seguinte reportagem do ano de 1918, referindo-se ao ano anterior de 1917:

Procedeu-se, no dia 12 de dezembro, a exame na aula estadual dirigida pelo respeitável professor sr^o José da Fontoura Grillo, na Colônia Maciel, 5^o distrito. A comissão era constituída pelos srs. Carlos Otto Ullriche, Carlos Zchornack, sob a presidência do sr. Manoel Caymares Quardado, digno membro do Conselho escolar (A FEDERAÇÃO, 03/01/1918).

Com essa notícia do periódico, é possível notar que essa escola, criada no ano de 1910, pelo menos até a data de 1917, esteve em funcionamento, sendo assunto inclusive das notícias dos jornais.

No que se refere a construção ao prédio da Escola Garibaldi construído em 1928, a partir das fontes mobilizadas, não foi possível encontrar elementos que indicassem um envolvimento da comunidade na construção da escola. Porém, ao longo da trajetória da escola, há uma efetiva participação da população local na instituição escolar. As construções dos atuais prédios da Escola Garibaldi foram realizadas pela comunidade local, mesmo sendo uma instituição pública. A construção desses prédios foi realizada juntamente com a Igreja Católica da comunidade, bem como com as outras duas igrejas da região, a saber, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e Igreja Episcopal. O entrevistado traz a seguinte fala:

A comunidade tinha um material para fazer o salão da comunidade, aí quando trocou de padre, então ele começou a falar em fazer um colégio maior, aí foram feitas reuniões várias vezes, a comunidade doou esse material, o terreno também é da mitra neh, e aí construí em [19] 74 para [19] 75, deve ter nos papéis aí. Eu até, eu fiz a escola para os meus filhos, eu trabalhei de pedreiro o tempo todo, na construção dos dois prédios. Primeiro foi construída a parte de baixo e depois essa de cima, e a gente usou muitas vezes para fazer festa ali, porque não tinha isso aqui [salão da comunidade]. Me encarregaram de responsável pelas obras, o pessoal trabalhava bastante, veio gente de toda a redondeza, fizeram uma comissão, três, quatro pessoas de casa comunidade e aí tocava. Depois que estava tudo pronto, foi a comissão lá no prefeito, foi entregue o prédio, e eles assumissem a responsabilidade dos professores, foi feito um contrato (J, C, 2016).

Observa-se a partir dessa narrativa, a participação da comunidade local e religiosa na construção dos prédios atuais da instituição, denotando a importância atribuída a educação e a presença da religiosidade.

Nos primeiros anos de funcionamento da Escola Garibaldi, o único docente da escola era o professor José Rodeghiero. Conforme será pontuado nesta pesquisa, José Rodeghiero não exerceu somente a função de professor na Colônia Maciel, mas esteve integrado à comunidade local e religiosa. Nos jornais consultados, há outras matérias que extrapolam as funções de docência. Aparecem notícias sobre o seu envolvimento com plantações de uva e com a produção de vinho na localidade, as quais se configuram como importantes elementos para pensar a atuação do professor no contexto local, conforme a reportagem:

Os vinhedos na Colônia Maciel

O professor José Rodeghiero, residente na “Colônia Maciel”, 5º distrito deste município e secretário da Comissão Distrital Prolevantamento da Viti-Vinicultura na Colônia Maciel, é um grande entusiasta pela cultura da videira. Não medindo esforços, percorreu aquele distrito, e fez o levantamento da existência de pés de parreiras enviando ao escritório a seguinte relação [...] (DIÁRIO POPULAR, 06/02/1935 p. 5).

Com esta notícia, percebe-se que o professor atuava em outras atividades na Colônia, era uma pessoa envolvida no grupo local. Além disso, por ser também professor a ele foi creditada a função de secretário dessa cooperativa, conforme se mostra a seguir.

Com base nas entrevistas orais realizadas, pode-se notar que o professor era participativo nas famílias e nas questões da região. Em algumas notícias veiculadas no jornal “Diário Popular”, é possível perceber que o professor era membro influente na “Sociedade Cooperativa Vitivinícola”, uma associação organizada para tratar questões referentes à plantação de uvas na Colônia Maciel. De acordo com os periódicos locais, o professor exercia a função de secretário e de orador nos momentos necessários. Com isso, pode-se observar que a permanência do professor na escola e, mais do que isso, a própria manutenção da escola foi influenciada pela figura pessoal do professor e o vínculo com a comunidade. Na notícia do Diário Popular, é reproduzido o discurso do orador da sociedade, o professor José Rodeghiero (DIÁRIO POPULAR, 11/10/1938 p. 12).

Neste contexto, pode ser pensada a relevância deste profissional na comunidade, não atuando somente como docente, mas também como a pessoa que iria concentrar suas funções numa sociedade cooperativa. A mesma reportagem do Diário Popular diz que a diretoria foi escolhida por votação. Logo, o professor José Rodeghiero foi escolhido para ser o secretário. Nesta perspectiva, pode-se inferir que ele era a pessoa com o maior nível de instrução do local e, por atuar como professor, era também escolhido para a tarefa de secretariar a cooperativa.

No jornal A Opinião Pública, no ano de 1940, é publicada notícia com o seguinte título: “A Sociedade Cooperativa Vitivinícola Pelotense Ltda. homenageou, ontem, na Colônia Maciel, ao dr prefeito municipal”. Nessa matéria, foi relatado que a comitiva do poder público municipal foi recepcionada pela comunidade local, juntamente com o cônego Jacob Lorenzet, conforme a notícia, antigo vigário da localidade e produtor de vinhos. Dentro das comemorações, houve missa na Igreja Católica, sendo que estava presente o coral da igreja, o qual, conforme o periódico, era formado “pelas alunas do professor José Rodeghiero”. Após a missa, foram para o almoço oferecido, sendo que, nesse momento, discursou em nome da cooperativa o professor José Rodeghiero e, depois, o Cônego Jacob.

Disso, percebe-se, nas notícias veiculadas, a menção à comunidade, a figura do professor e do Padre, denotando a importância atribuída a estas pessoas pelo grupo local, sendo que a instituição religiosa (de orientação católica) estava presente na vida comunitária. Igualmente, o professor José Rodeghiero era legitimado pelos moradores da região, exercendo funções para além das atividades de sala de aula. Na imagem a seguir, pode-se notar a influência do professor e do padre na comunidade local.



Figura 7 - Semana da Pátria na Colônia Maciel, 1942.

FONTE: ACERVO PESSOAL DE NERI RODEGHIERO.

Nesta imagem, a qual mostra o ambiente fora da sala de aula, percebem-se elementos da nacionalização do ensino, assim como as lideranças comunitárias, o professor e o padre. A figura 1 mostra as comemorações da Semana da Pátria (segundo um dos entrevistados, presente na foto, refere-se ao ano de 1942). Na localidade, nota-se o uso de uniformes para este momento, sendo que, nas demais imagens, os alunos não utilizam uniformes no cotidiano escolar, o que demonstra a importância dessas festividades. Ainda, na imagem, percebe-se a presença do Padre da igreja local, bem como da comunidade. À frente, está o professor Rodeghiero e o Padre Jacob Lorenzet, juntamente com três alunos, os filhos do professor e, após, os demais alunos, no fundo o prédio da igreja de Sant’Ana. Numa foto posada, a presença da bandeira do Brasil torna-se explicável por serem as comemorações da Semana da Pátria.

Nos periódicos *A Federação* e *O Momento*,⁴⁰ há notícias sobre a atuação da “Sociedade Cooperativa Vitivinícola”, conforme os jornais. No periódico *A Federação*, em data de 25 de abril de 1935, noticia-se a chegada da caravana de vitivinicultores pelotenses à capital do Estado para uma reunião com o governador. Nessa reportagem, mencionam-se os nomes das pessoas envolvidas, sendo que o professor é citado bem como o padre da igreja local, Jacob Lorenzet. Já a matéria do jornal *O Momento*, em data de 02 de maio de 1935, refere-se à visita desta caravana à Caxias do Sul, com o objetivo de conhecer vinícolas e cantinas na Serra Gaúcha. Assim, é notável, através da reportagem na imprensa jornalística, o envolvimento tanto do professor quanto do padre local nesta sociedade.

Em comunidades rurais, o professor, por vezes, cumpria um papel a mais do que o exercício da docência e, nesse contexto, por ser talvez a pessoa da comunidade com um nível de instrução maior, exercia as funções de secretariar a cooperativa. Ainda, nesta discussão, encontra-se a presença do Padre da igreja local presente na direção da cooperativa, onde se percebe um entrelaçamento entre comunidade, instituição escolar por meio do professor e Igreja Católica. Por estar situada numa área de imigração italiana, a presença da instituição religiosa é

identificada. Nas imagens da escola, onde aparecem as comemorações da Semana da Pátria, há a presença do Padre. Igualmente nas narrativas dos entrevistados, os alunos da Escola Garibaldi, foi rememorada a presença do padre na escola ministrando as aulas de catequese, mesmo sendo uma instituição pública. Com isso, nota-se a presença religiosa neste ambiente escolar. Com a presença dos alunos oriundos das famílias dos trabalhadores da construção da estrada de ferro, houve certa ruptura neste contexto comunitário estabelecido.

Em outro periódico consultado, o jornal *A Opinião Pública*, no ano de 1940, foi publicada a notícia com o seguinte título: “A Sociedade Cooperativa Vitivinícola Pelotense Ltda. homenageou, ontem, na Colônia Maciel, ao dr. prefeito municipal”. Nessa matéria, foi relatado que a comitiva do poder público municipal foi recepcionada pela comunidade local, juntamente com o cônego Jacob Lorenzet, antigo vigário da localidade e produtor de vinhos. Dentro das comemorações, houve missa na Igreja Católica, com a presença do coral da igreja, o qual, conforme o periódico, era formado “pelas alunas do professor José Rodeghiero”. Após a missa, participaram do almoço oferecido, sendo que, nesse momento, discursou em nome da cooperativa o professor José Rodeghiero e, depois, o Cônego Jacob. Nesse momento, é possível notar o entrelaçamento entre a escola e a instituição religiosa do local.

Percebe-se, nas notícias veiculadas, a menção à comunidade, a figura do professor e do Padre, denotando a importância atribuída a estas pessoas pelo grupo local, sendo que a instituição religiosa (de orientação católica) estava presente na vida comunitária. Da mesma forma, o professor José Rodeghiero era legitimado pelos moradores da região, exercendo funções para além das atividades de sala de aula.

Algo interessante para se problematizar no manuscrito foi um episódio acontecido no ano de 1936, quando o professor escreveu sobre um processo que sofreu. Nas suas palavras: “[...] Por questões políticas, processos oposicionistas, influenciados por questões religiosas atentaram contra o professor que tão dignamente vinha desempenhando a sua árdua missão com protestos injustificáveis [...]” (MANUSCRITO, p. 4). Neste ponto é possível perceber que havia neste período e nessa localidade alguns conflitos influenciados por motivos religiosos e também políticos. Assim, algumas indagações persistem, como por exemplo quais seriam os motivos religiosos e políticos, referidos pelo professor? Porque especificamente nessa data? Havia algum problema com o trabalho desempenhado pelo docente? Ou, eram somente questões religiosas e políticas? Essas questões religiosas eram compartilhadas por outras comunidades? Por exemplo, a comunidade da Colônia Maciel era de orientação católica, seria então, problemas quanto à religiosidade? E quanto aos motivos políticos, de qual ordem seriam?

Decerto que esses questionamentos não serão todos respondidos, entretanto algumas problematizações são pertinentes a fim de refletir sobre a permanência do professor na localidade e na instituição escolar. Conforme já pontuado, o professor registra no manuscrito alguns episódios aos quais julgou serem importantes. Desta forma, esse incidente é um indício de que foi significativo para Rodeghiero esse processo.

Na sequência do manuscrito, o professor explicou como foi resolvida a situação:

[...] Apresentando o referido protesto a apreciação do Ins. Dr. Silvio Barhedo, então prefeito de Pelotas naquela época, que mandou logo julgar o caso, destacando para isso o advogado Ins. Dr. Apodí Almeida de Oliveira, acompanhado de seu secretário Ins. Agostinho Rabelo Rodrigues para abrir inquérito, vindo ambos a escola, requereram a presença dos pais de família circunvizinhos que foram em número de 40, fazendo darem as suas declarações sobre o professor. E terminado o inquérito 38 declarações foram a bem do professor e 2 contra, sendo uma delas nula pelo pároco da colônia Pe. Jacob

Lorenzet. E julgado o referido inquérito foi posto no arquivo da prefeitura e o professor continuou a sua alta dedicação de bem servir a causa da instrução; (sendo que até a data presente o professor Rodeghiero, ainda exerce o cargo de professor da mesma escola) (MANUSCRITO, p.5)

Pode-se perceber que esse processo relatado foi tratado pelo poder público municipal, do qual José Rodeghiero era funcionário. Da citação acima, alguns dados são importantes para análise. Quando o professor cita que os responsáveis por julgar o processo se dirigiram até a escola, a comunidade foi chamada para se posicionar sobre atuação do educador. Nesse momento, quando os pais dos alunos expressaram suas opiniões, uma delas contrária ao professor, foi desconsiderada pelo pároco local, Jacob Lorenzet. Sendo assim, o processo foi julgado e arquivado pelo poder público. Aqui se percebe um elo entre o público e o privado. Por ser uma escola municipal, a prefeitura estava conduzindo o julgamento do processo, todavia o pároco da Igreja local, de orientação católica, teve participação e interferência no evento, anulando um dos depoimentos. Muitos assuntos são possíveis de análise, mas nesse momento ressalta-se a compreensão desse conflito existente com o professor e a relação entre escola, comunidade e igreja, mesmo que numa instituição escolar pública.

Algumas questões de ordem religiosa que o professor se referiu, possivelmente não foram ocasionadas pela comunidade da Colônia Maciel, visto que o pároco dessa igreja, esteve envolvido no processo a favor do professor. Poderia ser, nesse caso, outros membros da comunidade que, naquele momento, não toleravam as práticas adotadas pelo professor Rodeghiero. Outro exemplo, ressaltado pelos entrevistados, foi de que o pároco local ministrava aulas de catequese para os alunos da escola, no próprio espaço da instituição. Logo, poderia haver algum aluno de outra confissão que não a católica, o que poderia ser um dos motivos para o conflito com o professor. É válido lembrar que a comunidade da Colônia Maciel foi colonizada por imigrantes de origem italiana, os quais eram católicos. Entretanto nas proximidades havia outras orientações religiosas, as quais poderiam estar em dissonância com a maneira como o professor ministrava suas aulas.

Quando foi finalizado o processo, o professor continuava ministrando aulas na Escola Garibaldi. De acordo com o exposto, pode-se inferir, através dos indícios, que a maioria da comunidade mais próxima à escola mantinha boas relações com o professor José Rodeghiero e era de interesse sua manutenção como docente na instituição escolar.

Considerações finais

Este texto teve como objetivo abordar a relação entre a Escola Garibaldi e a religiosidade. Através do conjunto de fontes mobilizadas foi possível notar o envolvimento comunitário e religioso na instituição educativa.

Quando então o professor assume a docência na instituição escolar, permanece durante muitos anos na escola, sendo que essa permanência está relacionada com a atuação do docente no meio comunitário. Conforme se mencionou, o professor exercia as atividades de secretário e orador da Sociedade Cooperativa Vitivinícola. Em comunidades rurais, o professor, por vezes, cumpria um papel a mais do que o exercício da docência e, nesse contexto, por ser talvez a pessoa da comunidade com um nível de instrução maior, exercia as funções de secretariar a cooperativa. Ainda, nesta discussão, encontra-se a presença do Padre da igreja local presente na direção da

cooperativa, onde se percebe um entrelaçamento entre comunidade, instituição escolar por meio do professor e Igreja Católica. Por estar situada numa área de imigração italiana, a presença da instituição religiosa é identificada. Nas imagens da escola, onde aparecem as comemorações da Semana da Pátria, há a presença do Padre. Igualmente nas narrativas dos entrevistados, os alunos da Escola Garibaldi, foi rememorada a presença do padre na escola ministrando as aulas de catequese, mesmo sendo uma instituição pública. Com isso, nota-se a presença religiosa neste ambiente escolar. Com a presença dos alunos oriundos das famílias dos trabalhadores da construção da estrada de ferro, houve certa ruptura neste contexto comunitário estabelecido. Os moradores temporários não compartilhavam os mesmos códigos culturais que os moradores locais, por isso, o desenrolar de alguns conflitos, o que está em consonância com o pertencimento étnico, e a escola, por ser pública, tinha de aceitar esses alunos. Porém os valores constituídos estavam relacionados a etnia.

Referências:

AMADO, Janaína FERREIRA; Marieta de Moraes. Apresentação. In: AMADO, Janaína FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.) *Usos e abusos da História Oral*. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

AMADO, Janaína. O Grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral. In: *História*, São Paulo, p.125-136, 1995.

BENCOSTTA, Marcus Levy. Memória e cultura escolar: a imagem fotográfica no estudo da escola primária de Curitiba. *História*, v. 30, n. 1, p. 397-411, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a19.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2015.

BURKE, Peter. *A testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: Edusc, 2004.

CASTRO, Renata Brião de. *A Escola Garibaldi e o professor José Rodeghiero na Colônia Maciel – Pelotas (RS) (1928 – 1950): grupo local e etnia*. 2017. 220 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pelotas.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, J. et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos* (org.). Petrópolis: Vozes, 2008. p. 295 - 316.

LUCA, Tania Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla. Bassanezi. (org.). *Fontes Históricas*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2015. p. 111-153.

LUCHESE, Terciane Ângela. *O processo escolar entre imigrantes na região colonial italiana do Rio Grande do Sul, 1875 a 1930: leggere, scrivere e calcolare per essere alcuno nella vita*. 2007. 495f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2007.

MANFRÓI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul: implicações econômicas, políticas e culturais*. Porto Alegre: Grafosul, IEL/DAC/SEC, 1975.

PEIXOTO, Luciana. *Memória da imigração italiana em Pelotas / RS - Colônia Maciel: lembranças, imagens e coisas*. 2003. Monografia (Licenciatura em História) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2003.



PORTELLI, Alessandro. História oral e poder. *Mnemosine*, v. 6, n. 2, 2010. Disponível em:
<www.mnemosine.com.br/ojs/index.php/mnemosine/article/.../pdf_183> acesso em: 25 mar. 2015.

WEIDUSCHADT, Patrícia; FISCHER, Beatriz T. Daudt. História oral e memória: aportes teórico-metodológicos na investigação de trajetórias docentes. In: FERREIRA, Marcia. Ondina Vieira.; FISCHER, Beatriz. T. Daudt; PERES, Lúcia. Maria Vaz. (orgs). *Memórias docentes: abordagens teórico-metodológicas e experiências de investigação*. São Leopoldo: Oikós, 2009.

ZICMAN, Renée Barata. História através da imprensa: algumas considerações metodológicas. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*. v. 4, p. 89 – 102, 1985.



INFLUÊNCIA DA RELIGIOSIDADE NA CONSTITUIÇÃO EDUCACIONAL DOS DESCENDENTES DE IMIGRANTES ITALIANOS E ALEMÃES EM PELOTAS (1928-1953)

Patrícia Weiduschadt¹
Renata Brião de Castro²

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo discutir e problematizar a influência da religiosidade na constituição educacional de grupos étnicos italianos e alemães. Pretende comparar dois modelos escolares comunitários na região da Serra dos Tapes, Pelotas. Uma denominada Escola Barão do Triunfo, e outra Escola Garibaldi. Neste sentido, busca-se apresentar as semelhanças e diferenças no processo de constituição da formação histórica dessas escolas e os aspectos relacionados com a constituição da cultura escolar (JULIA, 2001). A primeira situada numa área de colonização pomerana/alemã e a segunda localizada entre descendentes de imigrantes italianos. A pesquisa faz uso das fontes da escrituração escolar e também de fontes orais. O que podemos depreender das semelhanças é o pertencimento das escolas ao grupo comunitário que as sustentaram, tendo forte participação da esfera familiar e religiosa, mesmo uma delas sendo particular e de orientação luterana e a outra pública formada por uma comunidade católica.

Palavras-chave: instituições educativas, imigração, escolas étnicas.

Influence of religiosity on the educational constitution of the descendants of Italian and German immigrants in Pelotas (1928-1953)

Abstract: The present work aims to discuss and problematize the influence of religiosity on the educational constitution of Italian and German ethnic groups. It intends to compare two community school models in the Serra dos Tapes region, Pelotas. One denominated Baron School of the Triumph, and another School Garibaldi. In this sense, we seek to present similarities and differences in the process of constitution of the historical formation of these schools and the aspects related to the constitution of school culture (JULIA, 2001). The first is located in an area of Pomeranian / German colonization and the second is located among descendants of Italian immigrants. The research uses the sources of school books and also oral sources. What we can deduce from the similarities is the belonging of the schools to the community group that supported them, having a strong participation of the family and religious sphere, even one of them being private and of Lutheran orientation and the other public formed by a Catholic community.

Key words: educational institutions, immigration, ethnic schools.

Introdução:

O presente artigo tem como objetivo comparar duas instituições escolares do espaço rural, as quais mantêm similaridades de constituição: eram organizadas no modelo multisseriado³, seus professores faziam parte

¹ Professora na Faculdade de Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, doutora em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Email: prweidus@gmail.com

² Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas. Mestre em Educação pela mesma instituição. Email: renatab.castro@gmail.com

³ A escola multisseriada é definida por ser uma escola onde há várias turmas de séries diferentes em uma única sala sob a regência de um único professor. (CARDOSO, JACOMELI, 2010).

da localidade, o público frequentador era os filhos de colonos de pequenas propriedades na Serra dos Tapes⁴. Entretanto, apesar das similaridades, tiveram diferenciações. Uma estruturou-se como uma escola étnica religiosa, de orientação luterana. A outra se formou como uma escola pública municipal, localizada em uma comunidade católica, de descendência italiana.

As escolas isoladas rurais criadas nessa época se diferenciavam dos grupos escolares. Existia, por parte do poder público municipal, uma orientação na construção dos prédios das escolas isoladas. Faria Filho et al (2004) escreve sobre a possibilidade de entrar na caixa preta da escola, produzindo assim uma história do cotidiano escolar. Nessa perspectiva, as entrevistas realizadas e a escrituração escolar fornecem alguns indícios das práticas escolares e, portanto, do dia-a-dia da escola. A estrutura física das escolas étnicas era muito próxima daquelas destinadas às escolas isoladas, a saber, funcionavam, em muitos casos, em uma única sala ou no espaço do templo religioso.

Assim, após essas considerações, apontaremos a constituição das escolas através da escrituração escolar e das fontes orais. A primeira compõe-se de: atas cívicas, livros de registros, livros de chamada. Com a segunda, as fontes orais, discutiremos a organização das instituições, que embora, constituídas historicamente e socialmente de modo diverso, apresentam aspectos de similitude, como, por exemplo, o vínculo dos professores à comunidade.

A escola particular luterana foi fundada quase junto com a comunidade na Colônia Triunfo em Pelotas⁵. Inicialmente, a escola foi organizada por moradores da região em 1906 e não consta nome oficial, apenas menciona a responsabilidade dos moradores em construir a escola e manter o professor⁶. O recorte temporal das fontes encontradas abarca o período de 1938 a 1953. Esta escola funcionou vinculada a comunidade evangélica luterana independente, logo em seguida, vinculou-se a organização luterana do Sínodo de Missouri⁷ até os anos 1960. Enfatizaremos a escrituração escolar e as fontes orais dentro do momento histórico da nacionalização do ensino. Especificamente os livros que constam a relação das disciplinas, não foram encontrados, mas havia nessas fontes a orientação de valorizar determinados conhecimentos na escola: a história pátria e a língua portuguesa.

No que tange a escola municipal em zona de imigração italiana, abordaremos a Escola Garibaldi, a qual foi construída em 1928 numa comunidade de imigrantes italianos, a saber, Colônia Maciel, esta criada pelo governo imperial em 1885. Analisaremos a escrituração escolar através do livro de atas de exames finais da escola, dos livros de registros de notas distribuídas por disciplinas e do manuscrito produzido pelo primeiro professor da escola, José Rodeghiero.

⁴ A Serra dos Tapes incluía em sua faixa territorial as áreas dos atuais municípios de Pelotas, Morro Redondo, Capão do Leão, Arroio do Padre, Turuçu, Canguçu e São Lourenço do Sul. (CERQUEIRA et. al., 2010, p.876). Ou seja, a Serra dos Tapes está localizada na região meridional do Estado do RS. As terras dessa Serra foram destinadas aos núcleos coloniais imigratórios no século XIX, por não serem apropriada a exploração pecuária.

⁵ A colônia Triunfo localiza-se na Costa do Arroio Grande, na zona rural de Pelotas. A comunidade, na sua maioria, é composta de descendentes germânicos. A historiografia mostra que a colônia foi fundada por João Baptista Scholl. Na época da sua fundação em 1900, havia 56 lotes com 50 famílias e 245 pessoas. (ANJOS, 2000). Atualmente a colônia está localizada no 4º distrito de Pelotas.

⁶ As fontes da pesquisa fazem parte dos acervos escolares. Esses acervos foram encontrados em 2005, na então escola municipal, e chamava-se Escola Municipal Silva Jardim, funcionando num sistema multisseriado de 1ª a 4ª série. Atualmente não existe mais essa escola, os alunos foram transferidos para uma escola-polo.

⁷ A diferenciação das instituições religiosas luteranas será explicada no decorrer do texto.

A escolarização nas comunidades imigratórias luteranas

As escolas denominadas confessionais, qual seja, aquelas organizadas por comunidades ligadas a uma instituição religiosa, marcaram presença entre comunidades de imigração alemã, em especial, no Rio Grande do Sul. Na região meridional do Estado, as comunidades de imigrantes, em sua maioria constituídas por pomeranos, mantinham as formas de organização comunitária da escola relacionada com a religiosidade.

As primeiras comunidades de imigração alemã formadas no interior de Pelotas e São Lourenço do Sul tiveram o predomínio de descendentes da etnia pomerana. Os imigrantes alemães eram representados por vários grupos étnicos, os quais mantinham seus dialetos e costumes. A organização escolar e religiosa desses imigrantes mantinha como objetivo central a unidade comunitária, ou seja, privilegiavam as relações sociais da comunidade, para se fortalecerem como grupo. A sua preocupação com a igreja e a escola se dava com a consolidação da língua alemã, que deveria ser apreendida na oralidade e na escrita, juntamente com as noções de conhecimento básico do ensino secular. Além disso, relacionava-se religiosidade e escolarização, numa tentativa de fortalecer valores religiosos e morais ao grupo.

Por isso, no início do processo imigratório foram organizadas igrejas independentes luteranas⁸. Não era conveniente instalar uma Igreja oficial devido aos problemas enfrentados na Alemanha com a Igreja Luterana estatal. As comunidades eram autônomas, quer dizer, cada uma supria suas necessidades. Assim, contratavam um pastor ou professor, que, em geral, era uma pessoa possuidora de melhor instrução, mas continuava tendo sua profissão, frequentemente os professores e pastores eram também agricultores. Posteriormente se fortaleceu o Sínodo Rio Grandense⁹, um grupo organizado com pastores formados na Alemanha, os quais apostaram na coesão entre educação e religião.

Outra instituição luterana a buscar fiéis no Brasil foi o Sínodo de Missouri¹⁰, uma organização confessional luterana, que mantinha, nos Estados Unidos, Igrejas unidas em forma de um Sínodo. Então, o Sínodo de Missouri¹¹ se estabelece nas regiões de Pelotas e São Lourenço do Sul no início do século XX. É relevante notar a adesão das comunidades ao Sínodo de Missouri, uma vez que, a instituição valorizava a escolarização para expandir o conhecimento doutrinário e secular.

Considera-se que essas três instituições construíram valores e disseminaram a religiosidade luterana no contexto apresentado. Elas fizeram parte do cenário histórico religioso entre os pomeranos, ou seja, foi quase majoritária a aceitação dos grupos de imigrantes na região sul do Rio Grande do Sul ao luteranismo.

⁸ Ver trabalho sobre o movimento do independentismo religioso em Eliseu Teichmann (1996).

⁹ Desta organização sinodal, originou-se a IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil).

O Sínodo Riograndense é uma instituição religiosa de cunho luterano, influenciada, e em muitos casos, subsidiada por igrejas luteranas alemãs. Esta instituição se estabeleceu no Brasil no século XIX, a partir da reunião de pastores vindos da Alemanha para atuar nas comunidades de imigração, consideradas luteranas. A sua expansão se deu mais em comunidades no norte do Estado que valorizavam a Igreja e a escola, como uma instituição associativa. Para saber mais, ver Witt (1990).

¹⁰ Esta instituição originou a atual IELB (Igreja Evangélica Luterana do Brasil).

¹¹ Para aprofundar essa questão ver em Weiduschadt, 2007.

Cabe ressaltar que a fundação de escolas étnicas comunitárias foi intensa no processo de imigração teuto-brasileira, abarcando também os pomeranos. O número de escolas no período de 1865 até 1930 nas regiões de Pelotas, Canguçu e São Lourenço do Sul - localizados na Serra dos Tapes - era relativamente elevado, considerando a alta taxa de analfabetismo e de acesso a escola do restante da população gaúcha e brasileira. Nesse período, foram fundadas 40 escolas em Pelotas, 25 em São Lourenço do Sul e 09 em Canguçu¹².

Diante desse quadro, podemos perceber a valorização da escolarização dentro do processo imigratório e das comunidades religiosas. Por isso, pretendemos neste texto focar a escola Barão do Triunfo, a qual foi étnica e resistiu ao movimento da nacionalização do ensino. A escola nesses anos, de acordo com a documentação encontrada, mantinha uma média de 40 alunos matriculados, com percentagem de frequência oscilando, durante o ano, entre 50 a 90 por cento. É interessante notarmos que os meses de maior frequência eram os meses de março (início do ano letivo) e de dezembro (final do ano letivo). É notável nestes documentos que a frequência não era uniforme, mas sim, dependia das condições climáticas ou da necessidade de trabalho das crianças na agricultura (dados registrados nos motivos das faltas dos alunos). Mas, podemos inferir a alta frequência do início do ano como uma necessidade de registrar e matricular os alunos oficialmente e ao final as crianças eram chamadas para realizar os exames. Nestes dois períodos a fiscalização era mais intensa.

A nacionalização do ensino consistia em unificar os programas escolares. Nas zonas de colonização estrangeira, buscava-se determinar parâmetros educativos vinculados com a cultura nacional, incluindo-se aí a preocupação com a língua portuguesa, o ensino da História do Brasil e a educação cívica, representada, entre outras formas, pelas comemorações de festas cívicas.

Percebemos claramente nos documentos da época - circulares, boletins e portarias -, enviados à escola a preocupação do governo na ideologia nacionalista. Além de uma forte orientação para o culto aos símbolos da Pátria e a implantação de um projeto pedagógico que contemplasse os ideais nacionais. Exigia-se a obrigatoriedade em orientar os alunos para o culto cívico. Em circular da Secretária da Educação, redigida pelo Secretário J. P. de Souza,¹³ percebemos que o documento estimula e orienta os professores a utilizar o ensino de história de forma que os alunos conheçam grandes vultos históricos, heróis de guerra e figuras que inspiram brasilidade. A circular começa mencionando:

A história e a legenda de uma nação fornecem pela exemplificação de suas figuras humanas exponenciais, o revigoração cívico que capacita aos povos o progresso e ao alevantamento moral [...] Foi dentro desse espírito que a Secretaria da Educação, determinou e regulamentou o ensino da educação cívica nas escolas. E se ao Secretario de Educação foi dado ver e sentir a maneira ótima porque esse ensino se realiza, é de seu dever complementar esse trabalho com a presente circular, motivada por uma observação direta (CIRCULAR S/D J. P: COELHO DE SOUZA)

¹² Publicada como anexo I na tese de Arendt (2005) que menciona a “relação das escolas em 1931 (compilada pela autora a partir da publicação do *Archiv der Hansestadt Hamburg* com o título *Verzeichnis der Gemeinden und Register der evangelischen Deutschen in Brasilien* [relação das comunidades e registros dos alemães evangélicos no Brasil (*Hamburg-Friedrichsen, De Gryter & Co., 1941, 87 p. [Bunte Reihe, Heft 2]*)”. Ressaltamos que muitas escolas não estiveram contempladas nos dados desse relatório, supondo que havia um número maior de escolas comunitárias.

¹³ Esta circular está em uma pasta do acervo escolar doado para a pesquisa. Nesta pasta estão reunidos documentos de 1940 até 1953, em ordem cronológica. A circular está assinada pelo Secretário de Educação J. P. Coelho de Souza, sem data, mas colocada entre documentos expedidos pelo mesmo secretário entre os períodos de 1940 a 1943.

A circular justifica o ensino de educação moral e cívica como uma disciplina fundamental para os ideais nacionais, considera de extrema relevância a propagação do cultivo do nacionalismo brasileiro. O documento também é dotado de um elevado discurso ufanista.

Outra prática orientada pelo governo foi o registro de comemorações cívicas, denominadas de atas cívicas. Estas eram obrigatórias, sendo norma relatada na Circular de Inspeção pela Delegacia de Ensino de 13 de janeiro de 1944, assinada pela Delegada de Ensino Sílvia Mello, como é redigido no item 2: “Atas de Comemoração - Todas as escolas particulares devem ter livro exclusivamente para atas de comemorações, não só dos sábados, como dos demais feriados.”

Este registro era obrigatório nas escolas particulares, já que a maioria dos alunos destas escolas era de descendência germânica. Esse livro encontrado faz referência as comemorações da Semana da Pátria de 1943 até 1949. Entretanto, quase todas as atas são muito parecidas. Relatam festas e comemorações nos feriados cívicos e apresentações cívicas aos sábados. Uma ata considerada relevante para o estudo é a da festa cívica realizada no dia 17 de setembro de 1944 em comemoração ao dia da Independência.

Aos 17 dias do mês de Setembro de 1944 realizou-se uma festa em comemoração ao dia 7 de setembro de 1944. Esta festa devia ser realizada no dia 7, porém, realiza -se hoje porquanto o professor achava se na Capital do Estado, tendo acompanhado a caravana de gauchinhos para lá assistirem aos festejos da Semana da Pátria.[...] Intercalado a programa das crianças o Rev. Mundel proferiu brilhante discurso, visando a nacionalização do ensino e a integração dos coloninhos à sociedade brasileira.[...]

É interessante notarmos que de acordo com o relato, o pastor de origem alemã tenta colocar a integração dos alunos como colonos no projeto da sociedade brasileira como algo acabado e pronto. À primeira vista parece não haver nenhuma resistência dos participantes da escola, talvez porque era preciso acatar ao controle do governo. Muitas questões podem ser discutidas a partir daí: será que realmente era o sentimento do pastor/professor em relação aos seus alunos no tocante a nacionalização do ensino? Ou será que a pressão da política governamental de nacionalização do ensino fomentava na escola um discurso dissociado da realidade? Como a instituição escolar tenta se organizar no seu espaço educativo, para tentar manter a vinculação com o projeto religioso luterano de manutenção da língua e costumes?

Diante destas questões, observamos que as atas são formatadas do mesmo modo e possuem geralmente as mesmas características. Elas mencionam as datas das comemorações, o canto dos hinos nacionais, o cultivo aos símbolos, e pequenas palestras dos professores e pastores como se estivessem reproduzindo textos prontos e indicados.

Diante dessas problematizações, ainda buscamos utilizar as fontes orais, representadas por dois sujeitos: uma professora, que atuou na escola por dois anos: 1947 e 1948 e um dos alunos desta época, que frequentou a escola por cinco anos, de 1946 até 1950. Optamos em abordar essas narrativas para entender melhor a cultura escolar (JULIA, 2001) que estava sendo influenciada pela nova política governista. Uma questão a ser problematizada nas narrativas era a representação daquelas comemorações formatadas pelas documentações normatizadoras.

As entrevistas foram realizadas numa perspectiva de entender o processo educativo mais amplo, relacionando-o com as práticas do cotidiano escolar. A memória, a partir das narrativas, centra-se na lembrança da realização das festas e das comemorações cívicas, mencionadas nas atas. Para tanto, percebemos que a memória dos entrevistados é construída socialmente. “O passado pode não ser feito somente de acontecimentos reais, mas de representações de uma realidade. [...]” (HALBWACHS, 1990, p.26).

Se a memória é um processo, também é importante perceber as formas do grupo se relacionar e se identificar. O que estamos querendo dizer é que as lembranças e os relatos dos narradores vão estar relacionados com as experiências marcantes que tiveram no caso, como aluno e como professora. No período da atuação da professora entrevistada, nas atas, constam vários feriados nacionais que foram comemorados: Tiradentes, 1º de maio, 13 de maio, todas as semanas do mês de setembro, Proclamação da República e outros. Praticamente, segundo as atas, todos os meses do ano letivo eram realizadas de duas a três vezes por mês comemorações cívicas na escola. Segundo a professora, isto não acontecia de forma tão acentuada. Ao ser questionada se eram realizadas comemorações frequentemente, ela revela:

Sim hastear a bandeira, cantar o hino nacional, não se fazia assim, ginástica não sempre, mas de vez em quando, festa nunca se fez lá, as vezes antigamente tinha festa, tinha festa do colégio, mas naquele tempo nunca se fez (Depoimento A. K, 2005).

De acordo com a narrativa, era preciso ensinar o hino nacional, hastear a bandeira, mas o significado que era dado não condizia com as pretensões da política de nacionalização do governo. A ênfase dada nas atas era ufanista e nacionalista, por vezes, parecem cópias dos discursos das circulares e decretos. Não se está querendo dizer que as comemorações não aconteciam, não é relevante no estudo comprovar a sua realização. O que se percebe é que os acontecimentos destas sessões cívicas não alcançavam a repercussão desejada pelo ideal nacionalista e, provavelmente, nem aconteciam em todas as ocasiões.

Neste aspecto, podemos observar a forma como a instituição conseguia burlar a orientação institucional da política do Estado Novo. Outros elementos trazem a tona essa discussão, como a atuação da professora. Ao ser entrevistada, ela revela que foi contratada pela comunidade como professora leiga, mas quem determinava e tinha o respaldo do grupo comunitário era o pastor, que não podia ser oficialmente o professor, porque tinha nascido na Alemanha.

A própria cultura escolar vai se modificando. As práticas precisam ser readequadas a imposições de leis e decretos. Nos chama a atenção a realização de provas e o registro da frequência e o motivo das faltas dos alunos. No relato do ex aluno, ele se lembra das provas realizadas pelo poder público, as famosas sabinas e reforça que não havia sido reprovado, no entanto o documento registra a reprovação do aluno entrevistado. Inferimos que a família não se importava tanto com a reprovação ou aprovação, mas, sim, com a aquisição de habilidades básicas de leitura, escrita e cálculos. Pode ser que este aluno não tenha sido informado de sua reprovação e esse dado somente constar nos documentos.

A escolarização nas comunidades de imigração italiana

O ano de 1875 é considerado o marco de grande fluxo imigrantes italianos no estado do RS. Em Pelotas, a Colônia Maciel, onde está situada a Escola Garibaldi, foi criada em 1885, recebendo imigrantes desde 1887. A concentração da imigração italiana no estado do Rio Grande do Sul foi acentuada na região nordeste do estado, a qual ficou conhecida como Região Colonial Italiana.

De acordo com Peixoto (2003), a colonização na região da Serra dos Tapes se deu de dois modos, por iniciativa espontânea e organizada, tanto por particulares quanto pelo governo. As colônias organizaram-se de forma independente, cabendo ao governo, o qual criou algumas dessas, a venda dos lotes coloniais e o gerenciamento das dívidas destes. Conforme Anjos (1999), em 1899 o número de italianos no município era de 654, constituindo-se assim como o maior grupo de imigrantes.

Consoante Peixoto (2003), no século XX, na Colônia Maciel havia 125 famílias. No ano de 1920 a colônia passa a ser a sede da Paróquia, e nos anos 1930 foi construída a atual sede da paróquia, tendo a participação da comunidade local.

Aqui reforçamos a noção de coletividade e grupo presentes nessas comunidades, que muitas vezes em forma de mutirão e esforço coletivo se envolveram na construção de instituições na comunidade. Essa identidade local é uma característica das comunidades formadas por imigrantes de origem italiana, que ao imigrarem para o Brasil acabavam, muitas vezes, num esforço comunitário construindo as instituições de que necessitavam ou cobrando das autoridades o auxílio que precisavam.

Os núcleos coloniais de imigração italiana localizados na região serrana do estado do RS são demarcados por diferenças em relação à colonização na Serra dos Tapes. Enquanto na região serrana a imigração proporcionou a formação das cidades, como Garibaldi, Bento Gonçalves e Caxias, a região da cidade de Pelotas já era constituída como espaço urbano desde o século XVIII. Dessa forma, a Colônia Maciel permaneceu como um distrito no município.

Essas regiões precisavam ser colonizadas, a fim de povoar espaços que estavam “desocupados”, porém o que ressaltamos é que a cidade de Pelotas já estava consolidada quando recebeu esses “estrangeiros” e, por conseguinte, Pelotas não foi uma cidade criada a partir da imigração, embora haja a presença desses de forma significativa. Esse é um aspecto relevante a se pensar quando estudamos aspectos educacionais, tendo em vista que, no município de Pelotas, a educação já estava de certo modo estabelecida ou se estabelecendo quando os imigrantes chegaram.

Conforme depoimentos de moradores da comunidade, antes da Escola Garibaldi ser criada em 1928 houve outras iniciativas escolares: duas escolas anteriores que acabaram fechando. Uma dessas escolas era comunitária e surgiu no ano de 1915, o pagamento do professor era de responsabilidade dos pais dos alunos, conforme os registros orais,¹⁴ o ensino era realizado em português, o que dificultava o aprendizado, uma vez que nessa época a comunidade estava formada basicamente de imigrantes italianos, o que gerava algumas dificuldades com o idioma.

¹⁴ Essas entrevistas fazem parte do banco de imagens e sons do Museu Etnográfico e estão disponíveis a pesquisadores.

No ano de 1928 começa a construção da Escola Garibaldi, e no ano seguinte iniciam-se as aulas, sob a regência de José Rodeghiero, primeiro professor desta instituição. O professor atuou durante 22 anos consecutivos (1929 a 1950), sendo que até 1945 foi o único docente da escola.

No município de Pelotas, conforme verificado nos Relatórios dos Intendentes Municipais,¹⁵ havia professores subvencionados, os quais atuavam ministrando aulas, sobretudo na área rural do município. O professor José Rodeghiero, antes de prestar o concurso e ir para a Escola Garibaldi, era subvencionado pelo estado do RS e ministrou aulas no distrito do Rincão da Caneleira, localidade próximo à Colônia Maciel.

A Escola Garibaldi desde a sua construção esteve dentro da esfera pública municipal, sendo construída durante a administração do Intendente do município Augusto Simões Lopes. Não foi possível encontrar elementos que indiquem um envolvimento da comunidade na criação da escola, porém acreditamos que, mesmo sendo construída pelo poder municipal, houve a participação e o envolvimento da comunidade da localidade, visto que percebemos em outros momentos uma efetiva valorização da população local.

Um dos aspectos que convergem nessa direção da preocupação dos imigrantes com a educação é o fato de que, antes da criação da Escola Garibaldi, existiu na localidade uma escola comunitária.

No manuscrito produzido por José Rodeghiero intitulado pelo professor de “Histórico da Escola Garibaldi” ele descreve, um pouco da chegada dos imigrantes na localidade e das escolas anteriores a Garibaldi. No documento encontra-se a seguinte narrativa acerca da escola criada em 1910:

Anos depois da fundação da Colônia foi criada no mesmo local onde se acha a Escola “Garibaldi” uma escola estadual sobre a regência do professor José da Fontoura Grilo, que por alguns anos numa rústica propriedade de pau a pique e barro foi ouvida a sua abalizada voz, mas pouco apreciada por **tenderem aquela gente a conservação da língua italiana, a ponto de tentarem tirar o dedicado professor**. E por falta de frequência em sua escola foi o referido professor removido para a margem direita do arroio Caneleira perto do passo do mesmo nome, hoje propriedade do senhor Modesto Blanco. Ficando por alguns anos a Colônia Maciel sem escola (MANUSCRITO, p. 01, grifo nosso).

Uma informação relevante a ser observada no manuscrito do professor, que também aparecem na oralidade, é o fato dessas escolas ministrarem o ensino em português gerando conflito com os imigrantes de origem italiana, os quais tinham um dialeto próprio e gostariam de manter a conservação deste. Sendo a escola um ambiente onde o ensino era ministrado em português, havia, além da dificuldade na aprendizagem e na alfabetização, uma questão cultural étnica envolvida, a vontade da manutenção da linguagem italiana.

Nessa perspectiva podemos inferir dois pontos. O primeiro é justamente a importância que essa comunidade dava ao ensino e à escola, criando na localidade uma escola particular (comunitária), onde a própria comunidade subsidiava o salário do professor. O segundo ponto diz respeito a incompatibilidade no que tange ao aspecto linguístico, enquanto a comunidade prezava a língua materna, a escola viria no sentido de trazer o ensino na língua pátria, em português, gerando dificuldades, sobretudo, na alfabetização.

¹⁵ Esses relatórios eram produzidos anualmente por cada intendente do município descrevendo as principais realizações de sua administração naquele ano.

Essas duas escolas anteriores acabaram não permanecendo por muito tempo na localidade, dada às razões mencionadas acima. A criação da Escola Garibaldi foi importante no que se refere à continuidade do ensino nesse contexto. O espaço territorial da escola recebeu imigrantes italianos desde 1887 e começou-se assim a formar o que seria a Colônia Maciel, os colonos foram se instalando e era necessário que uma série de serviços fosse implantada, entre eles àqueles ligados ao ensino e a escolarização.

No que diz respeito aos documentos da escrituração escolar, as fontes são constituídas pelo livro de atas de exames finais (1929 a 1979) e por dois livros que constam o registro das notas distribuídas pelas disciplinas (1939 a 1966).

Numa primeira análise desses documentos observamos que as atas da escola, do referido período, são atas que descrevem os exames escolares, o número de alunos nos exames finais, o resultado de aprovação e reprovação. O livro de notas, por sua vez, traz a média dos exames realizados em cada uma das disciplinas que eram ministradas na escola. Como esses livros vão do ano de 1939 a 1966, é possível ver as mudanças no que se refere à composição das disciplinas escolares.

Nesses dois documentos da escrituração escolar observamos a fiscalização que existia no ambiente escolar. Nos livros de atas e de notas, encontram-se alguns comentários sobre como o professor deveria registrar as notas. Em uma das páginas dos livros encontramos a seguinte recomendação: “devia ter escrito a média da prova em ordem decrescente. W. N. Goulart, 1941”. Ao longo do livro localizamos outras anotações, dessas pessoas que fiscalizavam as escolas, de como deveria ser feito o registro das informações nos documentos. No final de cada ano, há as assinaturas dos que fiscalizavam as instituições escolares. Dessa forma, infere-se que o professor Rodeghiero era cobrado e tentava se readequar às determinações da administração pública municipal.

Podemos depreender que a produção desses livros era uma prática comum na época dada à fiscalização das escolas. Com a nucleação das escolas, na década de 1990, a Escola Garibaldi se tornou uma “escola-polo”, assim recebeu alunos de mais seis escolas do interior do município e os documentos dessas passaram para a guarda da Garibaldi. Todas estas escolas foram criadas quase no mesmo período da Garibaldi e conservaram a documentação. Ao folhear os livros de registro de notas dessas escolas, nas décadas de 40 e 50, percebe-se que a maneira de fazer os registros é igual ao modo como o professor José Rodeghiero escrevia nos livros da Garibaldi. No que tange a reflexão da mudança das disciplinas escolares, percebe-se que as disciplinas ministradas pela Garibaldi eram as mesmas ministradas pelas outras escolas. Nos anos em que se identificava nos livros da Garibaldi várias disciplinas formando uma nota única, por exemplo, nessas escolas acontece o mesmo processo. Esses dados podem indicar que havia todo um controle e fiscalização, tanto no modo de como preencher esses livros, que pelo que se observa eram distribuídos pela administração pública, quanto na orientação das disciplinas a serem ministradas nas escolas rurais.

Esses materiais, conforme os Relatórios da Intendência, seriam fiscalizados pela administração municipal. Ao observarmos as anotações nos livros da Escola Garibaldi é perceptível a fiscalização nos documentos, pois é possível encontrar anotações das pessoas que fiscalizavam esses livros, o que denota vigilância por parte do poder público em relação às escolas. A taxa de aprovação dos alunos é variável, em alguns anos 100% dos alunos eram

aprovados, em outros apenas 32%, entretanto a média ficava em torno de 55%, sendo que nos anos de 1940 a 1945 é onde está o menor índice de aprovação.

É necessário relativizar essa porcentagem de aprovação dos alunos, pois nem todos os alunos que estavam matriculados na escola realizavam os exames finais. Algumas inferências podem ser feitas a partir dos motivos que levavam muitos alunos a não realizarem os exames finais. Natália Gil (2007) escreve que, entre os alunos matriculados na escola, a prática que se realizava era o docente indicar para realizar os exames finais aqueles alunos que tinham melhores condições de serem aprovados. A autora analisa as escolas do estado de São Paulo, porém podemos pensar que o mesmo poderia ocorrer em Pelotas e na Escola Garibaldi.

O livro de notas da escola lista 19 disciplinas ou itens a serem avaliados, que são eles: comparecimento, número de faltas, comportamento, centro de interesse, português, matemática, história pátria, geografia, ciencias¹⁶ físicas e naturais, educação moral e cívica, educação higiênica, educação doméstica, desenho, trabalhos manuais, cultura física, puericultura, datilografia, música e higiene. No entanto, oito dessas disciplinas nunca foram avaliadas. Essas disciplinas, não ministradas, talvez, fosse uma indicação do poder público em orientar determinados conhecimentos para um currículo unificado.

Notamos que as disciplinas de português e matemática sempre foram lecionadas, por se trataram das disciplinas que forneceriam as noções da escrita, leitura e das primeiras operações matemáticas. Essas seriam as disciplinas primeiras para a alfabetização dos alunos, por isso foram sempre ofertadas. A disciplina de ciencias físicas e naturais, geografia e história também foram ensinadas em quase todos os anos analisados. Educação moral e cívica aparece em vários anos.

Com menor frequência são arroladas as disciplinas de educação higiênica, desenho, música e higiene. É presumível constatar que essas que não possuem uma permanência no decorrer dos anos são disciplinas consideradas de menor importância, sobretudo em escolas no meio rural. No entanto, foi possível perceber na formação da instituição a imposição do currículo escolar e a necessidade de registrá-la e informar as práticas ao poder público. Mas, de qualquer forma, a comunidade atribuiu sentidos e valores para a manutenção da escola, tendo respaldo na figura do professor que permaneceu por longo tempo no espaço educativo.

Considerações Finais:

Pretendemos salientar alguns aspectos que permearam a discussão realizada nessa pesquisa. Um ponto relevante na análise, é a noção de pertencimento dos grupos comunitários, fortalecidos pela cultura local e formados por grupos étnicos que valorizavam, em grande medida, a instituição escolar. As escolas, apesar de uma ser uma pública municipal e a outra privada de orientação luterana, foram circunscritas pelo campo religioso. Ainda que a Escola Garibaldi não estivesse ligada diretamente a Igreja Católica, foi a formação comunitária no entorno da Igreja que proporcionou a manutenção da instituição escolar. Em relação a Escola Barão do Triunfo, o prédio confundia-se com a edificação da igreja, sendo construído no mesmo espaço. Assim, revela-se a representação da escolaridade dentro dos princípios religiosos doutrinários luteranos, mesmo no período da fiscalização do ensino,

determinada pelo governo do Estado Novo. Como reforça Magalhães (2004), as instituições não são desprovidas de sentidos e significados, elas mostram, nos elementos identitários, subjetividades reforçadas pela memória do grupo.

Entretanto, alguns pontos merecem destaque na relação das duas escolas abordadas, não tratamos aqui, de apresentar somente o contraponto entre as diferenças e semelhanças, mas apontar o sentido relacional que as aproximaram e as distanciaram.

Neste sentido, os documentos analisados mostraram a necessidade do poder público controlar e fiscalizar estes espaços. Estas práticas estão diretamente vinculadas a política educacional da época, a saber, a nacionalização do ensino, em que se pretendia unificar o currículo, as normas e condutas nos contextos educativos. Através dos livros de matrículas e das atas de exames, podemos perceber a ênfase em registrar a frequência escolar e o índice de reprovação e aprovação. Diante disso, observamos a resistência das instituições em burlar esses princípios. Muitos alunos não realizavam os exames, não era relevante para a maioria do grupo familiar das escolas, nesse contexto, saber se a criança tinha sido reprovada ou não. Mas, sim, valorizava-se a aprendizagem dos princípios rudimentares da escrita, da leitura e dos cálculos. Estes dados podem ser compreendidos pelas narrativas orais. Os entrevistados foram alunos que reprovaram, mas não recordavam da reprovação, mesmo tendo sido registrado como não aprovado. Sabemos que a memória relembra o que lhe dá mais sentido. O que era importante para o grupo era estabelecer estreita relação do docente com a comunidade, marcada pela cumplicidade e credibilidade do profissional envolvido, havendo engajamento e vínculo dos professores nas realidades apresentadas.

Em relação ao currículo e as disciplinas ministradas, as escolas tiveram que se adaptar com as imposições governamentais, mesmo as comunitárias particulares não escaparam a fiscalização, ao contrário, sofreram cobrança maior em relação ao conhecimento estipulado no cotidiano escolar. Através do grande número de portarias e circulares do período¹⁷, bem como pelos relatos orais, percebemos a imposição do conhecimento da história pátria e a proibição da língua alemã no contexto da escola Barão do Triunfo. Na Escola Garibaldi, apesar de pública, através do livro de disciplinas encontrado, persiste a preocupação nos valores patrióticos e morais do nacionalismo. Apesar de a comunidade italiana ter assimilado logo no início o idioma português nos espaços de sociabilidade, de religiosidade e escolares, alguns conflitos da proibição de manifestação linguística italiana no entorno escolar, também foram rememorados pelos sujeitos entrevistados.

Diante do exposto, buscamos apresentar instituições educativas formadas num contexto e recorte temporal semelhantes, portanto, estiveram condicionadas a uma política educacional, mas mantiveram especificidades arroladas, que puderam ser analisadas a partir da problematização das fontes encontradas nos seus respectivos acervos.

¹⁶ Manteve-se aqui a escrita original da época.

¹⁷ No período da nacionalização do ensino, o governo getulista buscou unificar a educação através de controle e normas definidas por inúmeras portarias e circulares direcionadas as escolas, em especial aquelas de colonização estrangeira. Para aprofundar ver em Schartzmann, Bomeny e Costa (1984).



Referências:

ANJOS, Marcos Hallal dos. *Estrangeiros e modernização: a cidade e Pelotas no último quartel do século XIX*. Pelotas, UFPEL; 2000.

ANJOS, Marcos Hallal dos. Italianos e modernização: a cidade de Pelotas no último quartel do século XIX. In: *História em revista: núcleo de documentação histórica da UFPEL*. Pelotas, vº 05, 1999. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/ich/ndh/hr/historia_em_revista_05.html> Acesso em: 13 ago. 2015.

ARENDETT, Isabel Cristina. *Representações de Germanidade, Escola e Professor no Allgemeine Lehrerzeitung fuer Rio Grande do Sul (Jornal Geral para o Professor do Rio Grande do Sul)*. São Leopoldo, Unisinos, Programa de Pós-Graduação em História, Tese de Doutorado, 2005.

CARDOSO, Maria Angélica; JACOMELI, Mara Regina Martins. Estado da arte acerca das escolas multisseriadas. *Revista HISTEDBR On-Line*, São Paulo, v. 10, n. 37, p. 267-290, 2010. Disponível em: <<https://www.fe.unicamp.br/revistas/ged/histedbr/article/view/3606/3139>>. Acesso em: 13 fev. 2015.

CERQUEIRA, Fabio Vergara. Serra dos Tapes: mosaico de tradições étnicas e paisagens culturais. In: MICHELON, Francisca Ferreira; FERREIRA, Maria Letícia Mazzuchi (orgs.). IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE MEMÓRIA E PATRIMÔNIO: MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E TRADIÇÃO. Pelotas, *Anais ...* Ed: UFPEL, 2010.

FARIA FILHO, Luciano Mendes de et al. A cultura escolar como categoria de análise e como campo de investigação na história da educação brasileira. *Educação e pesquisa*, v. 30, n. 1, p. 139-159, 2004. Disponível em: <www.revistas.usp.br/ep/article/viewFile/27928/29700> acesso em 15 de março de 2015.

GIL, Natália de Lacerda. *A dimensão da educação nacional: um estudo sócio histórico sobre as estatísticas oficiais da escola brasileira*. São Paulo: USP, 2007, 406 f. Tese (doutorado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 1990.

JULIA, D. A cultura escolar como objeto historiográfico. *Revista Brasileira de História da Educação*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 9-44, 2001. Disponível em: <<http://www.rbhe.sbhe.org.br/index.php/rbhe/article/view/273>>. Acesso em: 03 mar. 2015.

MAGALHÃES, Justino. *Tecendo nexos. História das instituições educativas*. Editora Universitária São Francisco-EDUSF, 2004.

PEIXOTO, Luciana. *Memória da imigração italiana em Pelotas / RS - Colônia Maciel: lembranças, imagens e coisas*. Monografia de conclusão do curso de Licenciatura em História– UFPEL. Pelotas, 2003.

SCHARTZMANN, Simon; BOMENY, Helena e COSTA, Vanda. *Tempos de Capanema*. São Paulo: EDUSP, 1984.

TEICHMANN, Eliseu. *Imigração e Igreja: As comunidades- Livres no Contexto da Estruturação do Luteranismo no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Dissertação de Mestrado, 1996.



WEIDUSCHADT, Patrícia. *O Sínodo de Missouri e a educação pomerana em Pelotas e São Lourenço do Sul nas primeiras décadas do século XX- identidade e cultura escolar*. Programa de Pós-Graduação em Educação. FAE-UFPEL, Pelotas, 2007. Dissertação de Mestrado.

WITT, Osmar Luiz. Igreja na Imigração- o Sínodo Riograndense e o acompanhamento de imigrantes. IN: DREHER, Martin (org). *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. Porto Alegre, São Leopoldo, EST-Sinodal, 1990, p. 281-294.



AS RELIGIÕES E AS RELIGIOSIDADES NO ENSINO: A DISPUTA PELO CAMPO EDUCACIONAL APÓS A IMPLANTAÇÃO DA REPÚBLICA

Marta Rosa Borin¹

Resumo: O campo religioso sul rio-grandense, no primeiro quartel do século XX, era diversificado: protestantes, católicos, anglicanos e metodistas conviviam nesse período situações de tensão em torno das crenças. Em Santa Maria, outras agremiações, não menos importantes, também se fizeram representar, como a maçonaria. Na disputa pelo campo religioso, tanto o clero católico santa-mariense quanto os agentes sociais das outras corporações religiosas, agiram com atilamento, criatividade e astúcia para conquistar adeptos. Nesse jogo de interesses, estas agremiações procuraram determinar a lógica de funcionamento do campo religioso utilizando também da educação. Através de órgãos de imprensa detectamos algumas das estratégias usadas por diferentes agentes sociais no embate a seus opositores e nas tentativas dos grupos em amenizar o que consideravam ignorância religiosa.

Palavras-chave: História, religião, educação, tensão.

Religions and beliefs in Education: the educational field after

Abstract : In the first quarter of the twentieth century, the religious field of Rio Grande do Sul was diverse: protestants, catholics, anglicans and methodists coexisted tensions around beliefs during this period. In Santa Maria, other associations, no less important, were also represented, such as freemasonry. In the dispute for the religious field, both the Santa Maria catholic clergy and the social agents of other religious corporations acted with skill, creativity and cunning to win adepts. Self interest involved, these associations sought to determine the logic of functioning of the religious field also using education. Through press agencies we detected some of the strategies used by different social agents in the struggle against their opponents and in the attempts of the groups to soften what they considered religious ignorance.

Keywords: History, religion, education, tension.

A complexidade de entender e trabalhar o tema religiões e religiosidades no Ensino frente aos interesses de diferentes sujeitos nos desafia a pensar novas práticas educativas.

É sabido que a religião e a religiosidade têm sido tema de debate como componente curricular obrigatório na Educação Básica, não somente devido à sua obrigatoriedade mas, sobretudo porque este saber pressupõe também uma visão de mundo.

¹ Doutora em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS); Professora do PPGHistória da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), membro do Grupo de Pesquisa História Platina: poder e instituições, História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), membro da Red de História do Brasil e Portugal (Red-HBP), Grupo de Estudos da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (UBA); membro do Grupo de Pesquisa História: Religiosidade e Cultura, Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq; membro do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC/PPGH), Universidade de Passo Fundo; membro do GT História das Religiões e Religiosidades, Seção Rio Grande do Sul, Associação Nacional de História (ANPUH/Brasil).

Não sendo a religião objeto neutro seu estudo abre debate sobre diversos temas, como identidades, alteridades, valores, tradições, símbolos, práticas, tensões conflitos que permitem ao educando entender-se como sujeito histórico e como os homens e as mulheres constroem e lidam com as diferenças.

Penso que para tratar do tema religiões e religiosidades na educação básica é preciso investir em cursos de formação de professores, pois a inclusão da disciplina de Ensino religioso no currículo diz muito da sua importância para diferentes grupos.

Pensando, então, na religião e nas religiosidades como objeto de estudo das diferentes áreas do conhecimento, como ciência, passo a apresentar no âmbito da história, um estudo de caso, do final do século XIX e início do século XX, de onde se percebe a atualidade do debate devido às intolerâncias e disputas pelo campo educacional, onde se entrelaçam os interesses de agentes sociais que se ocupam da “difusão de sua doutrina (religiosa, política ou filosófica), pois é através da partilha deste discurso que os indivíduos definem sua pertença de classe, status social, de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência ou aceitação” (FOUCAULT, 1992).

Se, a doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros, como propõe Foucault (1992), vamos destacar algumas ações de agentes sociais católicos, protestantes e maçons que atestam a existência de tensões no campo educacional, a partir do final do século XIX, devido às divergências de ideias em torno das crenças. Para esta análise usamos fontes de jornais confessionais e laicos, e correspondências expedidas por Lojas maçônicas, que denotam a ligação dos indivíduos entre si e suas divergências com os demais.

O respaldo para a diversificação na oferta do ensino no Brasil estava ancorado na Constituição republicana de 1891, quando o Estado foi declarado laico, ou seja, sem religião. O laicismo, doutrina que proclama o afastamento total e absoluto das instituições sócio-políticas, culturais e educativas de toda a influência da igreja, reclama uma autonomia face à religião e a exclusão das Igrejas do exercício do poder político, administrativo e da organização do ensino público (Domingues, Marília, 2009).

Assim, a liberdade de culto propiciou a criação de escolas confessionais de diferentes credos no Brasil, o que, do ponto de vista educacional, possibilitou também a instalação de escolas de orientação protestante, impedidas durante o Império.

Segundo Kreutz (1998, 215), é a partir de 1860 que, no Rio Grande do Sul, tem início uma atenção maior ao processo escolar, tanto do governo quanto das Igrejas, sendo que “as Igrejas católicas e luteranas tinham interesse específico em coordenar o processo escolar, entendendo a escola como uma instância básica de seu processo pastoral”. Seria uma reação cristã contra o avanço do Estado laico na condução do processo educacional.

No caso do catolicismo foi um fator poderoso para sua afirmação ante a laicidade do Estado. Uma vez que nas escolas, além de ler e escrever os alunos “aprendiam o significado de ser membro da Igreja, o catecismo, a História Bíblica, a respeitar as autoridades eclesiais e a viver escrupulosamente, conforme os mandamentos de Deus e da Igreja” (Rambo *apud* Dreher, 1998, p. 148-154).

O respaldo para essa questão vinha de Roma, que, em 1875 estabelecia como diretriz da Igreja católica o dever dos pais de enviarem seus filhos às escolas paroquiais, caso contrário estariam cometendo pecado pelo fato de privá-los da formação católica. Essa determinação era apregoada também no Rio Grande do Sul. No entanto, a Constituição impunha o ensino laico em todos os níveis de escolaridade, inclusive nas escolas católicas.

O campo educacional também fazia parte do jogo de interesses do maçonismo, agenciadores, nesse caso, com formação liberal. Em 1876, por exemplo, foi publicado no *Boletim do Grande Oriente do Brasil (GOB)*² uma matéria sobre a necessidade de um colégio maçônico em Santa Maria, no Rio Grande do Sul, devido ao “fanatismo e ousadia” do jesuitismo que “tenta tudo avassalar”, o editor alertava: “é forçoso, é urgente instruímos a geração vindoura, a fim de que ela compreenda o que deve a si, a Deus e a pátria”.³

Assim, agentes sociais maçons declaravam-se pela necessidade de escolas maçônicas por considerarem o clero fanático e, tal como o clero, mas num processo inverso, eram orientados para não matricular seus filhos nos colégios católicos e advertiam que a maçonaria deveria interferir a fim de que a instrução primária fosse inteiramente laica, como determinava a Constituição do Estado.

Como vamos perceber o campo educacional não foi apenas dinâmico, mas também um espaço de tensão entre seus agenciadores pela hegemonia do saber, pois membros da maçonaria procuraram influenciar nos centros de educação pública para conter o ensino religioso e contestar os dogmas católicos. A Igreja católica, por seu turno, através de documentos papais proibia os fiéis de participarem de sociedades secretas.

Nas cidades do interior do Estado, como Santa Maria, por exemplo, na primeira década do século XX, preponderavam na educação escolas confessionais dirigidas por religiosos. Para a Igreja católica, a escola pública laica representava um perigo para a *alma* do jovem e a promoção da vinda de ordens religiosas para atuarem também no ensino era uma das suas estratégias em prol do monopólio da crença, dificultada não somente pelo anti-clericalismo.

Um acontecimento que denota a tensão no campo educacional do Rio Grande do Sul, e por extensão em Santa Maria, foi a organização, em 1902, do Congresso dos Veneráveis Maçons, quando os “pedreiros-livres” gaúchos, segundo Colussi (1998, p. 436-446) foram orientados para que não matriculassem seus filhos nos colégios jesuítas e advertiam que a maçonaria deveria interferir a fim de que a instrução primária fosse inteiramente laica, como determinava a Constituição do Estado. Para a autora, o fato da Companhia de Jesus ocupar, no Estado sul-riograndense, um espaço importante na educação, tanto para a elite quanto para as classes populares, passou a ser um problema para a maçonaria, a partir da segunda metade do século XIX.

Em relação à mobilização do ensino confessional católico, houve reação de agentes sociais de outras crenças, como, por exemplo, do pastor metodista João Ruiz quando escreveu no jornal *O Testemunho*, publicado em Poa. uma matéria, não somente criticando o Papa, mas condenando a chegada dos Irmãos maristas no Rio Grande do Sul, que, junto com outras congregações religiosas católicas, afluíam para “putrefar” o Estado gaúcho:

Os dignos êmulos de Pio X corridos e expulsos dos próprios países católicos-romanos arribaram como bando de esfaimadas aves de rapina nas plagas brasileiras, e vemo-

² Até 1857, existiam no Rio Grande do Sul três poderes centrais maçônicos constituídos: o Grande Oriente do Brasil (GOB), o Grande Oriente do Passeio (GOP) e o Areópago dos Cavaleiros de Kadosch. Os dois primeiros corpos eram dirigentes da maçonaria simbólica, isto é, das oficinas que trabalhavam com os três primeiros graus maçônicos e o terceiro representante da maçonaria filosófica, portanto dos graus superiores do Rio Grande do Sul. Em 1840, o Grande Oriente do Passeio (GOP) desapareceu, permanecendo apenas o GOB. A unificação da maçonaria nacional aconteceu em 1883 e em 1893 é criado o Grande Oriente do Rio Grande do Sul (GORGS) que foi organizado sob a orientação de Julio de Castilhos. Em 1902, os Grandes Orientes autônomos começam a ser reconhecidos pela maçonaria, mas a unificação dessa agremiação aconteceu somente em 1909 (Colucci, 2003).

³ Loja Luz e Fraternidade, *Boletim do Grande Oriente do Brasil*, Santa Maria, n.º. folha 79-62, outubro de 1876, Arquivo Luis Eugênio Vésicio (ALEV), Silveira Martins.

los infelizmente em número indefinido, trazendo as diversas librés dos súbditos ou criados inconcursos do ambicioso monarca chamado papa romano, que ainda aspira a que os reis e imperadores submissos a sua déspota vontade vão lhe beijar os pés, ambicionando assim o domínio universal de todos os governos (...).

Arroga-se o título pomposo de vigário de Cristo, o mesmo (...) continua a enviar seus esquadrões de escravos submissos, fardados de maneiras diversas. Um desses esquadrões composto de padres maristas com suas vestes talares, pretas como a hipocrisia personificada, está invadindo presentemente a rica zona serrana onde até a presente data se respirava ar puro da liberdade histórica.⁴

O tom do discurso do órgão de imprensa metodista expressa uma atmosfera tensa no campo religioso e educacional que, juntamente com a versão maçônica, vão delineando as posições adversas destes grupos sociais, metodistas e maçons, em relação ao clero católico e vice-versa.

As ações educacionais do clero católico tinham respaldo na Encíclica *Acerbo nimis*⁵, do Papa Pio X, publicada em 1905, alertando sobre a ignorância entre os fiéis católicos. A Encíclica que apontava a visão do Pontífice sobre os males da sociedade da época foi criticada no jornal *O Testemunho*. Nela ele havia determinado que nas Universidades fossem estabelecidas aulas de religião “das verdades da fé e a formação da vida cristã”. Para o articulista metodista “o chefe da igreja de Roma” não tinha o remédio para todos os males sociais porque “declarando-se infalível arrancou das mãos do povo o ensino sagrado de Deus e deu-lhe o ensino corrompido (...), o catecismo romano”⁶.

Do lado católico, as publicações do órgão de imprensa *A União* teria afrontado os protestantes. Como uma contra-resposta àquele jornal, o pastor João Vollmer publicou, na primeira página do *O Testemunho*, um longo artigo denunciando as calúnias e intrigas em relação aos seus cooperadores. O órgão *A União* teria recriminado os pais católicos que mandavam seus filhos aos colégios dos missionários metodistas, pois estes eram considerados pelo clero católico “ex-professo com o propósito declarado de combater a religião católica”. Segundo o redator do jornal metodista, todo o homem culto poderia ver nesse quesito o “espírito reacionário do jesuíta que nem a liberdade de educação quer ceder ao seu semelhante”. Para o metodista “os ignorantes”, que dependem do sacerdote, “criatura pretensiosa”, passarão a olhar “com muito receio e desconfiança para nossos colégios de agora em diante”.⁷ Mas, afirmava que isto não iria perturbar a expansão do metodismo no Rio Grande do Sul.⁸

A disputa pelo espaço de influência e as animosidades entre católicos e metodistas vão sendo declaradas através da imprensa e no campo das crenças ambos lutavam pela hegemonia do saber, neste caso, da “verdade revelada”. O apoio dos protestantes à educação pública também foi matéria de primeira página do jornal *O Testemunho*. O artigo exaltava a República e sugeriu que o método de ensino norte-americano fosse adotado no

⁴ “Actividade da Curia romana”. *O Testemunho*, Porto Alegre, 1º/12/ 1904, ano I, n.º. 23, pág. 89, Arquivo John Wesley, Instituto Porto-Alegrense (IPA), Porto Alegre.

⁵ Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/index_po.htm, Acesso em: 27 de abril de 2008.

⁶ “Pio X e sua Encyclica de 15 de abril P. P.” *O Testemunho*, Porto Alegre, 1º/09/1905, ano II, n.º. 17, pág. 77-78, Arquivo John Wesley, Instituto Porto-Alegrense (IPA), Porto Alegre.

⁷ Vollmer, João. “Nós e a ‘União’”, *O Testemunho*, Porto Alegre, 15/08/1904, ano I, n.º. 16, pág. 1, Arquivo John Wesley, Instituto Porto-Alegrense (IPA), Porto Alegre.

⁸ Vollmer, João. “Nós e a ‘União’”, *O Testemunho*, Porto Alegre, 15/08/1904, ano I, n.º. 16, pág. 1, Arquivo John Wesley, Instituto Porto-Alegrense (IPA), Porto Alegre.

Brasil, pois lembrava que este país era tão antigo quanto aquele, porém, menos desenvolvido por culpa da educação precária.⁹

Como na ótica protestante, o “verdadeiro perigo” que rondava a nação brasileira era o catolicismo romano, o jornal expressava indignação com a “imprensa secular” por ter permanecido “silenciosa ante a invasão sempre crescente dos representantes da seita que mais tem concorrido para a infelicidade das nações”.¹⁰ O articulista respaldava sua indignação com a chegada de ordens religiosas católicas ao Estado, na seguinte afirmação:

No tribunal da opinião pública o ultramontanismo já é conhecido como o germem ativo de todas as infâmias, de todas as impiedades, de todos os atentados e de todas as desordens (...). A constituição desta sangrenta instituição não é conhecida e jamais foi submetida a um exame legal, o que por si só bastaria para torná-la suspeita (...). A principal arma de que se servem a fim de levar avante seus funestos planos é a conspiração (...).

O perigo ultramotano, jesuítico, já de há muito invadiu a nossa cara pátria (...). Infeliz a nação que abandona na mão dessa gente sem pátria e sem família a educação d'aqueles que hão de ser os cidadãos e os pais de amanhã.¹¹

Percebe-se, com estes dados aqui minimamente apresentados, que no Rio Grande do Sul, nos primeiros anos do século XX, os metodistas, como também os maçons, difundiam e compartilhavam a idéia de que o ensino católico levaria à decadência do Estado e juntos formavam coro contra as escolas dirigidas por católicos e seus representantes.

A maçonaria, no final do século XIX, vai se empenhar na criação de escolas próprias, não somente para defender o ensino laico como também para combater o clero conservador. Colussi (1998, p. 438-443), observa que, a partir de 1870, foram tomadas “iniciativas mais concretas nesse campo, as quais desembocariam, na virada do século, na política maçônica de criação de escolas próprias. Em nível nacional, a maçonaria fundou lojas com a finalidade de difundir a instrução nas classes populares”. O ingresso de professores na maçonaria, especialmente dos que atuavam na instrução pública, era facilitada para que os maçons tivessem acesso e influência na formação laica dos setores populares.

Em Santa Maria, a influência dos religiosos católicos no ensino repercutiria no anticatolicismo expresso também por agentes sociais maçons, como, por exemplo, no relatório enviado pela Loja Luz e Trabalho de Santa Maria ao Grande Oriente Maçom, em 1908. Nele foi reconhecida a preponderância do catolicismo na cidade e os maçons foram alertados para que não esmorecessem e continuassem na “batalha contra estes inimigos da instituição maçônica”.¹²

Outro documento que pode atestar a rejeição ao ensino confessional católico na cidade está na ata da sessão, de 1908, da Loja Luz e Trabalho, assinada pela comissão regularizadora. Diz que os maçons deveriam “trabalhar com todo devotamento para combater o jesuitismo que, a passos agigantados, implantam o seu domínio

⁹ “Instrução Pública Primária”. *O Testemunho*, Porto Alegre, 15/03/1905, ano II, n.º. 6, pág. 20, Arquivo John Wesley, Instituto Porto-Alegrense (IPA), Porto Alegre.

¹⁰ “O Verdadeiro Perigo”. *O Testemunho*, Porto Alegre, 15/08/1905, ano II, n.º. 16, pág. 73, Arquivo John Wesley, Instituto Porto-Alegrense (IPA), Porto Alegre.

¹¹ “O Verdadeiro Perigo”. *O Testemunho*, Porto Alegre, 15/08/1905, ano II, n.º. 16, pág. 73, Arquivo John Wesley, Instituto Porto-Alegrense (IPA), Porto Alegre.

¹² Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, n.º. folha 78-04, 07/08/1908, Arquivo Luiz Eugênio Vécio (ALEV), Silveira Martins.

malévolo em Santa Maria”¹³ que ameaça avassalar as consciências, com suas práticas subversivas”. Advertiam sobre a “ambição clerical” em torno da educação pública, pois consideravam Santa Maria um local apropriado para estabelecer um “Gymnasio leigo” para que seus filhos deixassem de freqüentar o “ensino viciado e retrógrado dos padres e das freiras”.¹⁴

Os termos jesuitismo e jesuíta referiam-se ao clero católico em geral e a rejeição era ao clero conservador, aos clérigos que eles consideravam fiéis à Santa Sé, como podemos observar na carta que Cícero Barreto escreveu a José Domingues de Almeida, reclamando da posição “bastarda” de *certos maçons* de estarem “próximos ao jesuitismo, que avassala o ensino e não é patriota”, referindo que é uma “invasão malfadada através do ensino religioso”.¹⁵

Na maçonaria, a batalha contra a Igreja não arrefecia. Um exemplo é o texto escrito pela professora Margarida Lopes criticando o ensino religioso nas escolas¹⁶. Em reconhecimento ao seu trabalho realizado em prol do ensino público, em 1912, a Loja Maçônica Luz e Trabalho de Santa Maria solicitou a concessão do título de benemerita à professora, em carta à Assembléia Geral do Grande Oriente do Rio Grande do Sul (GORGS). A missiva justificava que o título era devido ao fato de Margarida Lopes ser “dotada de inteligência e elevada cultura”, considerada como uma pessoa que não se deixava levar pelos agentes do clero, negando-se a inscrever-se nas associações católicas e dedicada a “combater sem tréguas as conquistas do obscurantismo e do atraso”.¹⁷ Margarida Lopes tinha trabalhado muito em favor da maçonaria santa-mariense tratando de temas referentes às causas da decadência do ensino público, a ação do Estado e o ensino religioso.¹⁸

Esta posição do maçonismo foi publicizada na cidade através da Revista *Reacção*, um órgão de imprensa que se declarava anticlerical. Na sua primeira edição¹⁹ os redatores da revista criticaram as escolas católicas onde consideravam que era ensinado “pouca ciência”, “minguados conhecimentos”, “idéias errôneas e absurdas, aleijando os cérebros dos pobrezinhos que lhes caem nas unhas”.²⁰

Nessa disputa pelo campo educacional, os agentes sociais que estavam no mesmo campo de interesses e na mesma posição denotavam os dogmatismos do conflito. Assim, em meados de julho daquele mesmo ano, o presidente do Conselho Escolar do Município de Santa Maria, o maçom Demetrio Niederauer, empenhava-se em fazer “desaparecer a superstição de que para se educar as crianças, só recorrendo ao colégio dos padres”. O que

¹³ Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, n.º. folha 78-05, 13/11/1908, Arquivo Luiz Eugênio Vésicio (ALEV), Silveira Martins.

¹⁴ Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, n.º. folha 78-07, 11/06/1909, Arquivo Luiz Eugênio Vésicio (ALEV), Silveira Martins

¹⁵ Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, n.º. folha 75-34 A, 12/05/1909, Arquivo Luiz Eugênio Vésicio (ALEV) Silveira Martins. Cícero Jacynto Barreto, juntamente com outros professores, fazia parte do corpo docente do Colégio Elementar Olavo Bilac.

¹⁶ A professora Margarida Lopes nasceu em Rio Pardo, no Rio Grande do Sul, em 1874, onde se diplomou pela antiga Escola Normal. Ela foi membro da Ordem Maçônica Mista Internacional de Direitos Humanos, fundada em 1893, em Porto Alegre. Em 1901 foi transferida de Cachoeira para Santa Maria. Foi considerada membro honorário da maçonaria rio-grandense, no grau de Cavaleiro Rosa Cruz. Faleceu em 1949 (Silveira, 1985, pág. 201-208).

¹⁷ Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, n.º. folha 78-11, 27/03/1912, Arquivo Luiz Eugênio Vésicio (ALEV), Silveira Martins.

¹⁸ Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, folha 78-12, 16/06/1912, e folha 78-26, 17/06/1914, Arquivo Luiz Eugênio Vésicio (ALEV), Silveira Martins.

¹⁹ “A Escola e o livro”. *Reacção*. Santa Maria, 01/05/1915, ano I, n.º. 1, p. 5, Arquivo Casa de Memória “Edmundo Cardoso” (ACMEC), Santa Maria.

²⁰ “Livros Recomendados”. *Reacção*. Santa Maria, 01/05/1915, ano I, n.º. 1, pág. 9, Arquivo Casa de Memória “Edmundo Cardoso” (ACMEC), Santa Maria.

considerava um engano injustificável devido à existência de colégios públicos, os quais coadunavam com os princípios da República.²¹

No entanto, alguns professores de escolas públicas de Santa Maria consultaram o presidente do Conselho Escolar do Município sobre a possibilidade de ministrarem aulas de ensino religioso e a resposta, à época, foi negativa. Segundo a revista *Reação*, aquelas professoras foram influenciadas pelo vigário católico Caetano Pagliuca, “hábil dominador”.²²

A situação era tensa e tendenciosa. Do lado católico, o resultado do Concílio Plenário Latino-Americano, ocorrido no Colégio Anchieta, em 1915, em Nova Friburgo, Rio de Janeiro, deu o tom à questão. Naquele evento os pais foram, novamente, advertidos para não confiarem seus filhos “a mestres imorais e ímpios, a colégios anticatólicos ou sem religião”, seria considerado pecado grave porque tais pais se tornariam, por este procedimento, “cúmplices da corrupção de seus filhos e responsáveis diante de Deus por todos os males que advirão mais tarde aos mesmos e à sociedade”.²³ Ficariam sujeitos à excomunhão àqueles que se filiassem a

seita maçônica ou carbonária ou a outra do mesmo gênero que, aberta ou clandestinamente, maquinam contra a Igreja e os legítimos poderes, assim como os que prestam às mesmas qualquer favor, os que não denunciam os seus corifeus ou chefes ocultos, até que não tenham cumprido o dever da denúncia”²⁴

Através desta declaração a Igreja católica reclamava o direito dos bispos terem a liberdade de dirigir o ensino católico, pois “no exercício do seu ministério” não podiam ser impedidos de vigiar a doutrina a ser ensinada.”²⁵

Para que as escolas públicas não fossem privadas do espírito cristão, os bispos recomendavam que elas também fossem regidas por professores “de sentimentos religiosos” e ainda que “membros de associações religiosas” obtivessem o diploma de normalistas a fim de atuarem nas diversas escolas, confessionais ou não.²⁶ Condenavam o Estado por se descuidar da religião, como se Deus não existisse: “tal indiferentismo civil é uma

²¹ “A instrução dos pequenos”. *Reação*. Santa Maria, 16/07/1915, ano I, n.º. 6, pág. 10, Arquivo Casa de Memória “Edmundo Cardoso” (ACMEC), Santa Maria.

²² “A instrução religiosa e as aulas públicas”. *Reação*. Santa Maria, 16/09/1915, ano I, n.º. 10, pág. 9. e “A instrução religiosa e as aulas públicas”. *Reação*. Santa Maria, 11/01/1915, ano I, n.º.11, pág. 1, Arquivo Casa de Memória “Edmundo Cardoso” (ACMEC), Santa Maria.

²³ “Perigos contra a fé”, Título I: Fé, Capítulo V, Verbetes 59 e 60. In: *Pastoral Coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuiabá e Porto Alegre comunicando ao clero e aos fiéis o resultado das Conferências Episcopais na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de janeiro de 1915*. Rio de Janeiro: Martins de Araújo, 1915, pág. 14, Arquivo Museu Sacro de Santa Maria (AMS), Santa Maria.

²⁴ “Principais erros modernos”, Título I: Fé, Capítulo VI, Verbetes 90. In: *Pastoral Coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuiabá e Porto Alegre comunicando ao clero e aos fiéis o resultado das Conferências Episcopais na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de janeiro de 1915*. Rio de Janeiro: Martins de Araújo, 1915, pág. 22, Arquivo Museu Sacro de Santa Maria (AMS), Santa Maria.

²⁵ “Escolas catholicas”, Título I: Fé, Capítulo VIII, Verbetes 113 e 114”. In: *Pastoral Coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuiabá e Porto Alegre comunicando ao clero e aos fiéis o resultado das Conferências Episcopais na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de janeiro de 1915*. Rio de Janeiro: Martins de Araújo, 1915, pág. 28, Arquivo Museu Sacro de Santa Maria (AMS), Santa Maria.

²⁶ “Escolas catholicas”, Título I: Fé, Capítulo VIII, Verbetes 132. In: *Pastoral Coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuiabá e Porto Alegre comunicando ao clero e aos fiéis o resultado das Conferências Episcopais na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de janeiro de 1915*. Rio de Janeiro: Martins de Araújo, 1915, pág. 33, Arquivo Museu Sacro de Santa Maria (AMS), Santa Maria.

temeridade inaudita até entre os pagãos que tinham tão profundamente gravado no entendimento e no coração a crença na divindade e a necessidade de uma religião pública”.²⁷

Provavelmente, a Pastoral Coletiva, de 1915, teve repercussão entre os agenciadores maçons, pois a questão do ensino religioso foi um dos temas abordados no Congresso Nacional Maçônico, realizado no Rio de Janeiro, no mesmo ano,²⁸ quando foi apresentada uma “tese”²⁹ pela professora Margarida Lopes criticando o ensino católico e caracterizando-o como sendo fanático, além de ser considerado o principal responsável pela decadência moral da sociedade. Na sua exposição, ela sentenciou que as ordens religiosas abusavam da ascensão social que exerciam “prejudicando e perturbando a integridade da família, principalmente por meio da educação feminina”. Advertia que as escolas dirigidas por religiosos “deveriam ser classificadas como estabelecimentos político-religiosos comerciais, não colégios” porque os “seus proprietários trabalham para um fim político”. Enfatizou que o ensino não estava em decadência, mas faltava-lhe firmeza e orientação e o único remédio era “combater os princípios destas seitas”.

Na verdade, tal texto é um discurso de advertência aos maçons do perigo em que, segundo a autora, encontrava-se o ensino no país, especialmente no Rio Grande do Sul, porque estava, predominantemente, nas mãos das “deformadas” ordens religiosas católicas que “enfraqueciam os laços da sociedade, desacreditavam o caráter nacional e combatiam as idéias republicanas”. Criticava ainda a excessiva liberdade religiosa que o Estado havia concedido ao clero, já que ele foi considerado pela autora como “hipócrita porque ocultava o seu desprezo pelo Estado, a quem odiava por ter abolido o direito divino”. Falou ainda do pseudo-patriotismo do clero e da “incompetência das freiras e padres para ministrar lições para a formação de um caráter”, pois considerava que eles estimulavam “os filhos à leviandade e à desobediência aos pais”, sendo desfavorável ao sistema de internato devido a pouca higiene e à “vida vegetativa” a que submetiam os alunos.

As advertências tanto da parte de agenciadores maçons quanto de católicos denotam a constante luta por espaços de ação na sociedade.

A preocupação do clero católico santa-mariense com a difusão do ensino e da religião metodista na cidade ficou evidenciada, novamente, no *Boletim Mensal da Diocese de Santa Maria*, quando os eclesiásticos advertiram aos pais a não matricularem seus filhos nas escolas protestantes, mesmo que fosse de forma gratuita. Aos que permitissem que seus filhos estudassem em escolas acatólicas incorreriam “na excomunhão”.³⁰ À época dessa publicação estava na iminência de ser inaugurada a escola metodista “Centenário”. Os bispos consideravam os professores metodistas como sendo “mestres hereges, ímpios, escandalosos ou infames”, justificando que eles procuravam “implantar a heresia protestante no território brasileiro”.

²⁷ “Escolas e colégios em geral”, Título V: Costumes do povo, Capítulo IV, Verbetes 1515 e 1516. In: *Pastoral Coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuiabá e Porto Alegre comunicando ao clero e aos fiéis o resultado das Conferências Episcopais na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de janeiro de 1915*. Rio de Janeiro: Martins de Araújo, 1915, pág. 380, Arquivo Museu Sacro de Santa Maria (AMS), Santa Maria.

²⁸ Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, n.º. folha 78-43, 1915, pág. 18-33, Arquivo Luiz Eugênio Vésicio (ALEV), Silveira Martins.

²⁹ LOPES, Margarida, documento datilografado, 35 páginas, sem título, [191-], Arquivo Luiz Eugênio Vésicio (ALEV), Silveira Martins.

³⁰ PIMENTA, Dom Silvério Gomes. “Pastoral Dom Silvério Gomes Pimenta. Arcebispo de Mariana sobre o perigo dos collegios acatholicos”. *Boletim Mensal da Diocese de Santa Maria*, ano IX, n.º. 3-5, mai. 1921, pág. 65. Arquivo Museu Sacro de Santa Maria (AMS), Santa Maria.

Esta posição preconceituosa foi registrada pela maçonaria, como atesta a carta dirigida ao Grande Oriente do Rio Grande do Sul (GORGS), advertindo que o bispo de Santa Maria, Dom Áttico Eusébio da Rocha (1923-1929), havia enviado uma circular declarando que incorreriam em pena de excomunhão todos os pais que colocassem seus filhos em escolas que não fossem dirigidas por religiosos católicos. Na missiva, os maçons declaravam que os representantes do catolicismo procuravam “impor-se pela astúcia e pela hypocresia”.³¹ Em resposta à atitude do bispo, o secretário da Loja Luz e Trabalho, Rodolpho Ângelo,³² escreve ao Grande Oriente do Rio Grande do Sul (GORGS) propondo a criação de colégios patrocinados pela Ordem, respondendo às perguntas sobre o combate aos colégios religiosos e até mesmo à questão entre os velhos maçons, pedindo que fossem solidários em matricular seus filhos nesses colégios.³³

Nos documentos que tivemos acesso não há referência de uma escola maçônica em Santa Maria. O que acontecia era que professores membros da maçonaria tornavam-se diretores de escolas públicas, como é o caso da professora Margarida Lopes ou tinham escolas particulares, como é o caso do “Gymnasio Ítalo-brasileiro”³⁴, com internato e externato que seguia um programa de ensino livre.

Considerações finais

Se, no final do século XIX, o anticlericalismo maçônico prosperou e cooptou os principais segmentos da intelectualidade e dos políticos sul-rio-grandenses e, através da instrução pública, encaixou-se no espírito filantrópico, no século XX a Igreja católica conquista espaços importantes no campo educacional e cria uma rede de escolas tendo como clientela parte da elite gaúcha e também da classe operária.

Na década de 1930, não havendo mais o monopólio das crenças, o campo educacional foi um dos espaços de luta destinado a transformar o Estado através do domínio conhecimento. A crença que conseguisse se sobrepor ou monopolizar esse capital específico possuiria o fundamento do poder ou da autoridade. Nesse campo, os atores sociais das diferentes crenças tinham em comum certos interesses que lhes eram fundamentais. Aqueles antagonistas apostavam na educação, *capital cultural*, e na catequese, *capital de bens de salvação*. Esses bens acumulados que se produzia na escola, na família, no templo e na sociedade, precisavam ser distribuídos para que a população se mantivesse católica ou laica.

A Igreja católica procurou suplantar seus opositores que posicionavam-se como perspicazes articuladores da palavra escrita. De outro lado, no jogo de interesses, não menos perspicazes, foram as atitudes dos bispos e sacerdotes católicos, que não deixaram a desejar quando atuaram não somente na educação, mas também quando, por extensão, catequizavam as famílias e investiram na formação de sacerdotes, através dos Seminários católicos.

Nesse embate pela *conquista de almas* as escolas funcionaram como agências reguladoras do pensamento e das ações. A maçonaria mais interessada na secularização, contava com intelectuais e reforçava-se, no Rio Grande do Sul, com novos membros procedentes de outras localidades e regiões que chegavam à cidade.

À implantação da República, momento de crise política, era necessário uma ação da Igreja capaz de capacitar o clero às mudanças estruturais. Esta ação partiu de Roma, *corpo dominante*, a qual incumbiu os clérigos

³¹ Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, n.º. folha 78-71, 30/04/1927, Arquivo Luiz Eugênio Vécio (ALEV), Silveira Martins.

³² Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, n.º. folha 78-72, 05/04/1927, Arquivo Luiz Eugênio Vécio (ALEV), Silveira Martins.

³³ Loja Fraternidade, Pelotas, n.º. folha 45-56, 10/03/1927, Arquivo Luiz Eugênio Vécio (ALEV), Silveira Martins.

³⁴ Loja Luz e Trabalho, Santa Maria, n.º. folha 78-115, sem data, Arquivo Luiz Eugênio Vécio (ALEV), Silveira Martins.



de revalidar o seu poder no Estado sul rio-grandense através do ensino. Afinal, o sistema de ensino, conforme observa Foucault (1992), se constitui de um corpo doutrinário, que se apropriava de um discurso, de uma verdade ideal, que neste caso deveria estar sujeito às crenças.

Referências

- AZZI, Riolando. O altar unido ao trono: um projeto restaurador. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998;
- COLUCCI, Eliane Lucia. A maçonaria gaúcha no século XIX. Passo Fundo: Editora UPF, 2003.
- DIENSTBACH, Carlos. A maçonaria gaúcha. Londrina: A Trolha, v. 3, 1993.
- DREHER, Martin N. A Igreja Latino-Americana no contexto mundial. São Leopoldo: Sinodal, vol. 4, 1999.
- FOUCAULT, Michel. El orden del discurso. (Lección inaugural en el Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970). Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992. Tradução de Alberto González Troyano.
- HASTENTEUFEL, Zeno Pe. D. Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Acadêmica, 1987.
- KREUTZ, Lúcio. Modelo de uma Igreja Imigrante: educação e escola. In: DREHER, Martin. Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja. Porto Alegre: EST, São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- RAMBO, Arthur Blásio. A Igreja da Restauração Católica no Brasil Meridional. In: DREHER, Martin N. (Org). Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- SILVEIRA, José Luiz. Revelações históricas da maçonaria. Santa Maria: [s. n.], 1985.



A atuação educacional do Colégio Santa Catarina de Novo Hamburgo e o discurso católico das décadas de 1930 e 1940 no Rio Grande do Sul

Rodrigo Luis dos Santos¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar a formação dada para as moças católicas (mas também de outras confissões religiosas) que durante as décadas de 1930 e 1940, estudaram no Colégio Santa Catarina de Novo Hamburgo, um dos principais educandários femininos da região. Além da formação educacional básica, dois outros aspectos faziam parte do cotidiano destas alunas: a formação confessional católica e as atividades de cunho patriótico, acentuadas após a instalação do regime do Estado Novo e da implantação das medidas de nacionalização no país. Com isso, pretendemos analisar qual era o perfil de aluna que se visava formar e quais os interesses e estratégias políticas e confessionais estavam envolvidas no bojo desta formação, delineando assim um campo analítico que envolve gênero, religião e política.

Palavras-chave: Educação. Política. Religião.

The educational actuation of the Santa Catarina College of Novo Hamburgo and the Catholic discourse of the 1930s and 1940s in Rio Grande do Sul

Abstract: The objective of this work is to analyze the formation given to Catholic girls (but also of other religious denominations) who during the 1930s and 1940s studied at the Santa Catarina College of Novo Hamburgo, one of the main female educators of the region. In addition to basic educational training, two other aspects were part of the day-to-day life of these students: Catholic confessional formation and patriotic activities, accentuated after the installation of the Estado Novo regime and the implementation of nationalization measures in the country. In this way, we intend to analyze the profile of the student that was intended to form and what political and denominational interests and strategies were involved in the context of this formation, thus delineating an analytical field that involves gender, religion and politics.

Keywords: Education. Policy. Religion.

Colégio Santa Catarina: alguns pontos importantes de sua trajetória

Para compreensão das ações e da inserção do Colégio Santa Catarina de Novo Hamburgo dentro da política de nacionalização do Estado Novo, entre 1937 e 1945, se faz necessário analisar aspectos relacionados com a trajetória desta instituição de ensino confessional católico no cenário sociopolítico, econômico e religioso de Novo Hamburgo e região a partir do final do século XIX.

¹ Doutorando em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e mestre e graduado em História pela mesma instituição. Coordenador e professor dos Cursos de História e Geografia do Instituto Superior de Educação Ivoti (ISEI), vice-coordenador do GT Estudos Étnicos e Migrações da ANPUH-RS e presidente da Associação Nacional de Pesquisadores da História das Comunidades Teuto-Brasileiras (ANPHCTB). Email: rluis.historia@gmail.com.

A instalação do Colégio Santa Catarina em Hamburger Berg também não foi algo aleatório. Está inserido dentro de um contexto mais amplo, que envolve modificações em estruturas sociais, políticas e religiosas. Faremos aqui uma exposição de pontos importantes que ajudam a entender a instalação do educandário e a construção de sua trajetória até chegar ao período do Estado Novo. Iniciemos falando sobre um importante processo de mudança ocorrida na Igreja Católica. As decisões e determinações vindas de Roma tiveram repercussão e interferiram nos rumos da Igreja no Brasil, de forma acentuada no Rio Grande do Sul. Essas mudanças ficaram conhecidas como *Restauração Católica*.

Intensificada durante o pontificado de Pio IX (1846-1878) e o Concílio Vaticano I (1869-1870), a Restauração Católica estava alinhada com o pensamento Ultramontano, que, entre outras questões, visava a uma não vinculação da Igreja aos poderes do Estado, a um maior rigor na obediência hierárquica e no âmbito da ação pastoral e centralização do poder na figura do Papa e da Cúria Romana (Santa Sé). Essa proposta começou a ser implantada pelos bispos que governaram a Diocese do Rio Grande do Sul e, a partir de 1910, Arquidiocese de Porto Alegre². A Restauração Católica no Rio Grande do Sul se iniciara ainda no período do Império, a partir de 1860, quando da nomeação e posse de D. Sebastião Dias Laranjeira para o Bispado do Rio Grande do Sul.

Esse espírito de restauração dentro da Igreja Católica aconteceu no mesmo período em que uma série de intensas modificações políticas, sociais e de pensamento convulsionaram a Europa. Exemplo disso são as unificações da Alemanha e Itália, no início da década de 1870. No Brasil, o regime monárquico, sobretudo após a Guerra do Paraguai (1865-1870), também começava a sofrer um processo mais intenso de desgaste. Esse processo acabou resultando na queda do Império e a instauração da República, a partir de novembro de 1889.

Com a Proclamação da República e posterior organização jurídica do País, com a Carta Constitucional de 1891, se efetiva a separação entre Igreja e Estado, deixando a Igreja Católica de ser hegemônica dentro de uma estrutura política, assim como, na esfera religiosa, acontece a liberdade para que as demais confissões religiosas possam manifestar publicamente seu culto. Isso também representava uma nova configuração ideológica, pois os novos líderes políticos que ocupavam o Governo, tanto em nível nacional como regional e local, estavam mais vinculados com ideias laicizadas, distanciando-se do caráter religioso e adentrando uma conotação mais científica. Assim, nesse momento também ocorre na Igreja do Brasil um processo de mudança, alinhando-se ainda mais com as diretrizes oriundas da Cúria Romana. Deste modo o Projeto de Restauração Católica ganhou novos contornos, passando a atender não apenas aos desejos pontifícios, mas também interesses de grupos dentro da Igreja no Brasil e no Rio Grande do Sul, que não aceitaram tão passivamente o afastamento do poder.

Em 1890, o mineiro D. Claudio Ponce de Leon assume o governo episcopal da Diocese do Rio Grande do Sul, permanecendo no poder até 1912 (sendo os dois últimos anos como Arcebispo de Porto Alegre e Metropolita³

² A Diocese do Rio Grande do Sul foi criada em 1848 pelo Papa Pio IX, sendo desmembrada da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. O primeiro bispo do Rio Grande do Sul foi Dom Feliciano José Rodrigues Prates, que exerceu o ofício entre 1852 e 1858. Foi sucedido por Dom Sebastião Dias Laranjeiras, que governou a diocese entre 1861 e 1888. A Diocese do Rio Grande do Sul foi elevada à categoria de Arquidiocese em 1910, pelo Papa Pio X, passando a se chamar Arquidiocese de Porto Alegre, tendo como primeiro arcebispo Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leon. A mesma Bula papal criou as diocese de Santa Maria, Pelotas e Uruguaiana.

³ O Metropolita, na estrutura hierárquica e jurídica da Igreja Católica, é um arcebispo que tem o poder episcopal sobre a sua arquidiocese e o poder de supervisão e de jurisdição sobre os bispos das dioceses que fazem parte da sua província eclesial.

da Província Eclesiástica do Rio Grande do Sul⁴). Foi sucedido por D. João Becker⁵, figura importante e polêmica, que, entre 1912 e 1946, governaria a Arquidiocese de Porto Alegre adotando um perfil autoritário, tendo destaque em vários períodos, entre eles durante o Estado Novo, recorte temporal que aqui será abarcado. Segundo Artur Isaia (2002), o perfil de Dom João Becker buscava centralizar através da Igreja, as forças conservadoras e colocar o catolicismo como principal força de preservação da ordem e estabilidade social. Essa determinação do arcebispo não parece visar apenas o fortalecimento da Igreja Católica, mas de seu próprio status pessoal e também político. Isso ajudará compreender a aproximação entre Dom João Becker e o governo do Rio Grande do Sul a partir de 1940, o que implicará, sobretudo, nas práticas educacionais das escolas católicas.

Esses dois bispos seriam os principais responsáveis pela implementação da Restauração Católica, coordenando algumas ações importantes. Atribui-se a Dom Claudio Ponce de Leon três linhas de ação: 1) fortalecimento das escolas comunitárias católicas e de seus professores; 2) incentivo ao papel da imprensa vinculado com a Igreja e 3) a vinda de diversas ordens religiosas, tanto masculinas como femininas.

A partir de 1849 e após a unificação da Alemanha, em 1870, os jesuítas vieram para o Brasil, especialmente o Rio Grande do Sul, em um número significativo, principalmente com a expulsão promovida pelo governo da Alemanha. Isso permitiu uma atuação mais incisiva destes nas regiões de colonização alemã do Estado, como no caso de São Leopoldo, além de lhes ser confiada à missão de conduzirem mais de perto o Projeto de Restauração. Outras ordens e congregações, como os Irmãos Maristas e as Irmãs de Santa Catarina, Virgem e Mártir⁶ também iniciam seus trabalhos pastorais. Nesse período, também surgiram as Assembleias Gerais de Católicos, as *Katholikentagen*, de onde surgiram, a partir de 1898, algumas importantes ações, tanto na área do associativismo como da educação.

Dando um enfoque mais localizado desse contexto, vejamos agora o processo de instalação da escola das Irmãs de Santa Catarina na localidade de Hamburger Berg. Três anos após sua chegada ao Brasil e dois após se instalarem em Porto Alegre, por conta das iniciativas episcopais visando à vinda de congregações religiosas, elas iniciam seus trabalhos na localidade, ainda pertencente a São Leopoldo.

A vinda para Hamburger Berg se deve ao convite feito pelo padre Norberto Bloes, S. J., pároco da Paróquia Nossa Senhora da Piedade⁷, para que as irmãs fundassem uma escola católica na Freguesia da Piedade, tendo em

⁴Província Eclesiástica é um conjunto de dioceses de determinada região, cada uma com seu próprio bispo, sendo a província dirigida por um arcebispo.

⁵ Dom João Batista Becker nasceu em Sankt Wendel, Alemanha, em 1870 e morreu em Porto Alegre em 1846. Sua família emigrou para o Brasil em 1878, instalando-se em São Vendelino, hoje município do Vale do Caí. Estudou no colégio Nossa Senhora da Conceição De São Leopoldo, pertencente aos Jesuítas, e no Seminário Diocesano de Porto Alegre. Ordenou-se sacerdote em 1896, sendo nomeado pároco da Paróquia Menino Deus de Porto Alegre. Em 1908 foi sagrado bispo e nomeado primeiro bispo da Diocese de Santa Catarina, com sede em Florianópolis. Em 1912, foi nomeado Arcebispo de Porto Alegre.

⁶A Congregação das Irmãs de Santa Catarina, Virgem e Mártir, foi fundada, em 1571, por Regina Protmann, nascida em 1552, em Braunsberg, na Alemanha, atualmente, Polônia (Braniewo). Foi a primeira Congregação feminina de vida ativa, cuja constituição foi aprovada pelo Bispo Cromer, em 1583, e obteve aprovação Papal em 1602. Em junho de 1897, chegam ao Brasil as primeiras Irmãs de Santa Catarina, proveniente de Braunsberg. Iniciam seus trabalhos pastorais com a fundação de uma escola em Petrópolis, Rio de Janeiro. Em 1898, por intermédio do Padre Mentz, S.J, chegam a Porto Alegre. Foi pedido às Irmãs para que, além da área educacional, também atuassem na saúde.

⁷ A Paróquia Nossa Senhora da Piedade de Hamburger Berg (atual bairro de Hamburgo Velho, em Novo Hamburgo) foi criada pelo bispo da Diocese do Rio Grande do Sul, Dom Sebastião Dias Laranjeiras, em 1º de agosto de 1880, tendo como limites os determinados pela Lei Provincial nº. 1000, de 1875. A Paróquia Nossa Senhora da Piedade, juntamente com as paróquias São Miguel de Dois Irmãos (1856) e Nossa Senhora da Conceição de São Leopoldo (1859), são as paróquias mais antigas da Diocese de Novo Hamburgo.

vista que no local já existiam duas escolas evangélico-luteranas, a Fundação Evangélica e a escola da Comunidade Evangélica. Além disso, famílias como Klein, Czermak, Kroeff, Petry, Altmeyer, Zimmer e Plentz também reforçam o convite feito pelo sacerdote. As irmãs Maria Romualda Flach e Matia Julitta Schwark fazem então uma visita a Hamburger Berg, ficando com uma boa impressão da localidade e tendo a promessa que receberão apoio, inclusive financeiro, para a instalação de um educandário.

Com autorização da superiora da congregação, as primeiras religiosas que se instalaram na localidade foram as irmãs Maria Jullita Schwark e Valentina Thiel, iniciando sua ação pastoral a partir de junho de 1900. O primeiro prédio da escola está localizado na atual Rua General Osório, em frente ao prédio atual da escola. Oficialmente, as atividades da escola iniciaram em 10 de julho de 1900, com 15 alunos, sendo 8 meninos e 7 meninas (até 1914 a escola funcionou em caráter misto, adotando, a partir desse ano, o regime apenas feminino, com internato e externato). Em 1901, seis meses após a instalação do educandário, a escola se muda para outro prédio, também na Rua General Osório, onde hoje está localizada a Casa Provincial da Congregação. Nesse mesmo ano, mais três religiosas passam a integrar a equipe docente e diretiva da escola: irmãs Lina Parschau, Plácida Shröeter e Heriberta Böhn.

Ao longo da década ocorre um processo de crescimento no número de alunos. Por conta disso, em 20 de fevereiro de 1909 é lançada a pedra fundamental do novo prédio do Colégio Santa Catarina. A inauguração ocorre em janeiro de 1910, sendo nesse momento diretora da escola Ir. Camila Rex. Além do auxílio oriundo da Casa-Mãe da Congregação em Braunsberg e do bispo de Ermland, Dom Andreas Thiel (irmão da religiosa Valentina Thiel), a escola recebeu auxílio também de famílias de Hamburger Berg, São Leopoldo e de outras regiões, como Kreoff, Vier, Klein, entre outras. É construído um prédio de três pavimentos, bastante suntuoso. A mobilização para a construção do novo prédio e o curto espaço de tempo para sua edificação (cerca de 11 meses), chamou a atenção das lideranças evangélico-luteranas. Segundo Hilmar Kannenberg, “com certa dor, os evangélicos olham para a escola católica e perguntam por que os irmãos evangélicos da Alemanha não fazem o mesmo, construindo uma grande e adequada escola” (KANNENBERG, 1987, p. 60).

A instalação do Colégio Santa Catarina (e da escola dos Irmãos Maristas ao lado da Igreja Matriz Nossa Senhora da Piedade, em 1915) iniciaria uma competição entre católicos e evangélico-luteranos. Kannenberg também descreve uma reunião do Curatório e da Assembleia da Fundação Evangélica, ocorrida em 1916, onde a diretora da escola, Frieda Pechmann, coloca aos presentes que existem cinco alunas católicas no educandário. Além disso, expõe ao grupo a exigência feita pelos pais dessas alunas: que as professoras acompanhem as alunas até as missas, que não participem dos momentos de meditação conduzidas pelos pastores e haja a dispensa dessas alunas das aulas de ensino cristão. É colocado que as escolas católicas, como o Colégio Santa Catarina e os de São Leopoldo, por exemplo, não respeitam a profissão de fé das alunas evangélico-luteranas, obrigando-as a participar das atividades dessas instituições de ensino, inclusive as religiosas. Por fim, é decidido que a Fundação Evangélica não acatará as exigências feitas pelos pais dessas alunas e, se quiserem que elas participem das missas, pessoas de fora devem conduzi-las. Além disso, é reforçado o sentido confessional da educação oferecida pela escola, onde por se tratar de um educandário de origem e caráter evangélico-luterano, deve haver o esforço para se manter esse caráter.

Sobre o caráter confessional e étnico das duas instituições que abordaremos, cabe aqui estabelecer uma linha de análise e comparação, que nos ajudará a compreender os fatos ocorridos no período estadonovista. Ao se

fazer uma análise dos documentos das duas instituições, especialmente livros de matrícula⁸, da fundação (Fundação Evangélica em 1886 e Colégio Santa Catarina em 1900) até as décadas de 1930 e 1940, podemos perceber alguns detalhes. No caso da Fundação Evangélica, em 1897, por exemplo, não encontramos nenhum nome de origem luso-brasileira entre as 71 alunas que freqüentam a escola, seja no regime de internato, semi-internato ou que participam das aulas de Trabalhos Manuais. Em 1920, temos uma listagem de 57 alunas, onde o fato se repete. Entre os sobrenomes, encontramos membros das famílias Schmitt, Becker, Ludwig, tradicionais de Hamburger Berg e Novo Hamburgo⁹, presentes desde os primeiros tempos da escola. Além disso, temos outras como Blos e Vetter, tradicionais de Campo Bom, Noll, de São Sebastião do Caí e Hoffmann, de São Leopoldo. Teremos, em alguns períodos, alunas com sobrenome luso-brasileiro, como Teixeira, de São Sebastião do Caí, tendo ligação com um intendente (prefeito) daquele município.

Pelo Colégio Santa Catarina, ao analisarmos as listas no período entre 1900 e 1934, vemos uma presença acentuada de sobrenomes de origem luso-brasileiros, além de italianos e espanhóis (caso de alunas vindas de Buenos Aires, Argentina). Em determinados períodos, os sobrenomes de origem nacional e os alemães se equilibram. Entre os sobrenomes alemães, encontramos, entre outras, os Kroeff (da família de Jacob Kroeff Neto), Petry (da família de Leopoldo Petry), Adams (da família de Pedro Adams Filho), Hennemann (da família de João Wendelino Hennemann), que tiveram papel importante no processo de emancipação de Novo Hamburgo entre 1924 e 1927. Das famílias de origem nacional, temos Martins (da família de José João Martins, também envolvido no grupo pró-emancipacionista) e Rangel (da família de Diniz Martins Rangel, tradicional do município de Taquara e região, que esteve no poder municipal por muitos anos, durante a Primeira Republica).

Buscamos aqui apresentar um breve panorama do cenário religioso, social e político no qual a fundação do Colégio Santa Catarina se efetivou. Na sequência, abordaremos a questão do engajamento político do educandário durante o período estadonovista, entre 1937 e 1945, estritamente alinhado com o posicionamento do catolicismo sul-rio-grandense neste período, conduzido por Dom João Becker.

Formando moças para a fé católica e o amor à pátria brasileira

A partir de 1940, ocorre uma significativa e estreita aproximação entre a Igreja Católica e o governo do Rio Grande do Sul. Os acordos de ajuda, que até o momento são estabelecidos por meio de palavras, discursos e publicações na imprensa, tanto por parte das autoridades eclesiásticas quanto pelas governamentais, agora seriam referendados pelas vias legais. Ao mesmo tempo, havia a preocupação eclesiástica de fomentar cada vez mais o catolicismo [podendo-se dizer que um catolicismo de perfil ultramontanista, mas embasado nas *cores da brasilidade*], utilizando a confessionalidade das instituições de ensino para alcançar este objetivo. Nos educandários femininos, havia o discurso de preparar as meninas para que se tornassem, cada vez mais, mulheres *católicas e genuinamente brasileiras*. Deste modo, a educação deveria incutir um sentido religioso e patriótico, construídos a partir da fé católica e do sentimento nacionalista vinculado ao Estado Novo.

⁸ Arquivo da Secretaria do Colégio Santa Catarina - Livro de Matrículas de 1900 a 1934; Acervo Documental do Museu da Educação da Instituição Evangélica de Novo Hamburgo (IENH) – Livro de Registro de Matrículas (1886 – 1935).

Em 5 de junho de 1940, o secretário de Educação José Pereira Coelho de Souza, em nome do governo estadual do Rio Grande do Sul, e Dom João Becker, arcebispo de Porto Alegre, em nome da Igreja Católica rio-grandense, assinam um convênio entre as duas partes¹⁰. Este acordo, além de definir os critérios de colaboração entre ambos os interessados, estabelece uma fiscalização menos rígida nos educandários católicos. Isso fica evidenciado no compromisso assumido pela secretaria de Educação de retirar as fiscais permanentes que se encontram nas instituições católicas, promovendo apenas uma visita mensal por parte dos fiscais de ensinos. A Igreja Católica, por meio da Cúria Metropolitana, se compromete em manter dentro de seus educandários as ações de nacionalização, inclusive demitindo eclesiásticos ou leigos que não cooperem com as medidas nacionalizadoras.

Um dos critérios apresentados para o firmamento do acordo está no reconhecimento por parte da secretaria de Educação aos serviços prestados pela Igreja Católica no apoio, difusão e atitudes visando à nacionalização do ensino do estado, conforme consta na cláusula nº. 07 do documento. Além disso, as cláusulas nº. 09 e nº. 12 estabelecem que as averiguações de irregularidade serão fiscalizadas por pessoas de confiança de ambos os signatários do acordo, assim como caberá aos acordantes fazer com que o acordo seja aplicado às demais dioceses do Rio Grande do Sul.

Desde os acontecimentos envolvendo as críticas e o conseqüente fechamento da Escola Normal Católica de Hamburgo Velho¹¹, em 1939, além de outras escolas na capital, em 1938¹², o arcebispo Dom João Becker se empenhou para que as escolas vinculadas com a Igreja adotassem as medidas de nacionalização. A postura de Dom João Becker em colaborar com o governo estadual, também baseado nos interesses políticos pessoais do arcebispo, possibilitou que as escolas católicas obtivessem vantagens em relação às instituições mantidas por outras igrejas, sobretudo as do Sínodo Rio-grandense. Todavia, isso não significa que a relação entre a Igreja Católica e governo fossem plenamente pacífica. Um exemplo disso é a relação de desconfiança que Coelho de Souza tem para com os padres jesuítas. O secretário de Educação inclusive argumenta que a origem da hostilidade de alguns católicos, tanto eclesiásticos quanto leigos, para com o governo, tem origem no Seminário Nossa Senhora da Conceição, em São Leopoldo, dirigido por jesuítas¹³. Mas de uma forma geral, as relações entre a Igreja Católica e o governo estadual são de proximidade e cooperação.

Entre 1940 e 1942, a grande marca do Colégio Santa Catarina será seu alinhamento com as ações nacionalizadoras e seu envolvimento com as atividades de caráter cívico, principalmente as Semanas da Pátria, exercendo, inclusive, um papel de destaque e direção, servindo de referência para as demais escolas do município e da região. Parte desse alinhamento se deve a influência das lideranças católicas locais, que mantém relações próximas com as autoridades, tanto os prefeitos municipais, quanto com membros do governo estadual. Temos alguns exemplos que ajudam a ilustrar esse fato. Em 1938, a proximidade familiar entre o prefeito de Novo

⁹Nesse período, Hamburger Berg e Novo Hamburgo constituíam duas localidades distintas. Em 1927, com a emancipação de Novo Hamburgo, Hamburger Berg seria incorporado ao novo município, se tornando o 2º Distrito, com a denominação de Hamburgo Velho.

¹⁰ Arquivo Histórico da IECLB (Faculdades EST – São Leopoldo) – Fundo Sínodo Rio-grandense – Caixa SR 17 – Pasta SR 17/8 – Documento 045.

¹¹ Para maiores informações sobre este fato, ver: ARENDT, Isabel Cristina. *Educação, Religião e Identidade Étnica: o Allgemeine Lehrereintung e a escola evangélica alemã no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

¹² Correio do Povo, Ano XLIV, 26/05/1938, nº 122, p. 10 (Museu da Comunicação Social Hipólito José da Costa).

¹³ Arquivo Histórico da IECLB (Faculdades EST – São Leopoldo) – Fundo Sínodo Rio-grandense – Caixa SR 17 – Pasta SR 17/6 – Documento 009 – Página 02.

Hamburgo, Odon Cavalcanti, com Jacob Kroeff Neto e Oscar Frederico Adams¹⁴, assim como a amizade com Leopoldo Petry, auxiliaram na vinculação da prefeitura hamburguesa com o Colégio Santa Catarina, o mais importante educandário católico feminino da cidade, frequentado por filhas e netas das famílias católicas mais ilustres da região. Essa mesma relação seria utilizada para ajudar na instalação dos cursos ginásial e normal na escola, já na década de 1940.

Em 18 de maio de 1943, o secretário de Educação Coelho de Souza assina o decreto n.º. 775A, que aprova os regulamentos do Instituto de Educação e das Escolas Normais Rurais, assim como das Escolas de Formação de Professores Primários. Com base nesse decreto, Coelho de Souza coloca o Colégio Santa Catarina sob inspeção prévia, após receber solicitação para autorização de funcionamento do Curso Normal no educandário. A fiscalização iniciada em 1943 prossegue durante o ano de 1944, quando foi oficializada a permissão para funcionamento do Curso Normal. O Curso Normal foi instalado em 1945, quando a escola passou a se chamar Escola Normal Santa Catarina.

Em Novo Hamburgo, o Colégio Santa Catarina se destaca, conforme relatam as próprias autoridades, por seu comprometimento com a causa da pátria brasileira. Destaque desde o governo de Odon Cavalcanti nas participações em eventos cívicos e comemorativos, sobretudo a Semana da Pátria, o educandário também teria proeminência no governo Nelson Toohey Schneider (1942 a 1944)¹⁵, por conta de sua liderança nas campanhas de guerra.

Em meados de 1943, é lançada a Campanha da Borracha no Brasil. O governo de Novo Hamburgo mobiliza a comunidade local para a doação de borracha, cujo objetivo era ajudar o exército dos Estados Unidos em suas demandas bélicas. Além do apoio das indústrias coureiro-calçadistas locais, as instituições de ensino, tanto públicas como particulares são mobilizadas. A imprensa local destaca o papel que teve o Centro Cívico Princesa Isabel, do Colégio Santa Catarina, na arrecadação de uma quantidade significativa de borracha¹⁶. Além desta, outras campanhas são promovidas, como a Campanha dos Metais, todas com finalidades bélicas, de apoio aos Estados Unidos. E o educandário participa efetivamente destas atividades.

Considerações finais

O governo municipal e as autoridades estaduais emitem pareceres positivos sobre a campanha realizada em Novo Hamburgo e o papel das escolas, destacando a liderança do Colégio Santa Catarina. Deste modo, as estratégias de participação incisiva nas atividades cívicas e nas campanhas de guerra acarretam em conquistas de objetivos da

¹⁴ Odon Cavalcanti, nascido no Sergipe em 1884, era amigo pessoal de Getúlio Vargas e possui ligação com Novo Hamburgo. Cavalcanti se casara com Maria Ilsa Kroeff, sobrinha de Jacob Kroeff Neto. Kroeff Neto foi deputado estadual e o primeiro intendente de Novo Hamburgo, em 1937. Foi um dos líderes emancipacionistas e do chamado *Grupo Católico* do Partido Republicano Rio-grandense local, juntamente com Leopoldo Petry, José João Martins e Pedro Adams Filho, pai de Oscar Frederico Adams. Pedro Adams Filho, se casou em segundas núpcias com Olga Maria Kroeff, irmã de Jacob Kroeff Neto. Deste modo, Odon Cavalcanti e Oscar Frederico Adams podem ser considerados como *sobrinhos* de Jacob Kroeff Neto. Leopoldo Petry, por sua vez, tinha relação de compadrio com Kroeff Neto e Adams Filho.

¹⁵ Antes de ser nomeado prefeito de Novo Hamburgo, Nelson Toohey Schneider ocupou o executivo da cidade de Farroupilha na região serrana do Rio Grande do Sul, área de colonização italiana, entre 1940 e 1942. Em janeiro de 1945, Schneider é nomeado como primeiro prefeito de Canela, município recém emancipado, até então distrito de Taquara. Uma marca pessoal do prefeito hamburguense seria sua relação intensa com a Igreja Católica. Ganhou destaque na imprensa local, por meio do jornal *O 5 de Abril*, a entronização de uma imagem de Cristo crucificado no gabinete do prefeito, cuja solenidade ocorreu em 14 de janeiro de 1943, após ocorrer uma benção por parte de um padre nos diferentes setores do prédio da prefeitura. Nelson Schneider disse agir dessa forma, tendo em vista sua íntima convicção religiosa católica, conforme sua assertiva para o semanário hamburguense. Conforme *O 5 de Abril*, Ano XVI, 15/01/1943, n.º 42, p. 01 (Arquivo Público Municipal de Novo Hamburgo).

direção e das lideranças católicas vinculadas ao educandário, pois conseguem atender interesses próprios e, ao mesmo tempo, das autoridades estadonovistas e eclesiais católicas em nível estadual. Uma rede de interesses e de vínculos sócias, econômicos, confessionais e políticos são estabelecidos e colocados em prática. Em detrimento disso, além do objetivo de formar moças para a fé católica e o amor à pátria brasileira, os objetivos pessoais também estiveram fortemente presentes, fomentando e movimentando a complexa engrenagem na qual o Estado Novo era a peça principal, mas que continha em si uma dinâmica de diferentes realidades locais. Realidades essas que ainda precisam ser analisadas mais criticamente, pois abarcam diferentes campos das relações sociais, como a política, a educação e a religião.

Referências

- ABREU, Luciano Aronne de. *O Rio Grande Estadonovista: Interventores e Interventorias*. 2005. Tese (Doutorado em História) --Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2005.
- ARENDDT, Isabel Cristina. *Educação, Religião e Identidade Étnica: o Allgemeine Lehrerzeitung e a escola evangélica alemã no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- _____. História da educação no Rio Grande do Sul e em São Leopoldo. In: ARENDT, Isabel Cristina; WITT, Marcos Antônio (orgs.). *Pelos caminhos da Rua Grande: História(s) da São Leopoldo Republicana*. São Leopoldo: Oikos, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- Colégio Santa Catarina: 100 anos de história*. Porto Alegre: Nova Prova, 2000.
- COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por Uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ, FGV, 1996.
- GERTZ, René E. *O Estado Novo no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: ed. Universidade de Passo Fundo, 2005.
- ISAIA, Arthur Cesar. D. João Becker e o crescendo autoritário nos anos 30. In: DREHER, Martin Norberto (Org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- KANNENBERG, Hilmar. *Fundação Evangélica, um Século a Serviço da Educação, 1886-1986*. São Leopoldo: Rotermund, 1987.
- KONRATH, Gabriela Michel. *O Município de Novo Hamburgo e a Campanha de Nacionalização do Estado Novo no Rio Grande do Sul*. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Curso de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Porto Alegre, RS, 2009.
- KREUTZ, Lúcio. *O Professor Paroquial: magistério e imigração alemã*. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS/ Florianópolis: Ed. UFSC / Caxias do Sul: EDUCS, 1991.
- SANTOS, Rodrigo Luis dos. *Nomes, laços e interesses: Formação de redes sociais e estratégias políticas de católicos e evangélico-luteranos em Novo Hamburgo/RS (1924-1945)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) -- Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2016.

¹⁶Jornal O 5 de Abril, Ano XVII, 06/08/1943, nº 21, p. 01 (Arquivo Público Municipal de Novo Hamburgo).



RELAÇÕES DE TRABALHO EM FRIGORÍFICOS DE PASSO FUNDO: CONFLITOS ENTRE PRÁTICAS CULTURAIS MUÇULMANAS/SENEGALESAS E A LEGISLAÇÃO BRASILEIRA

Guilherme Gregianin¹
Vinícius Santos de Miranda²

Resumo: A complexidade das relações de trabalho no mundo contemporâneo globalizado, traz consigo conflitos de ordem cultural religiosa, e exigem uma análise que leve esses fatores em conta. A região de Passo Fundo/RS, a partir da última década, vem se constituindo como destino migratório de senegaleses, especialmente por razões de ordem econômico-culturais. O objetivo deste artigo é compreender como o trabalho dos imigrantes senegaleses nos frigoríficos da região de Passo Fundo é desenvolvido, em uma teia complexa de relações trabalhistas, de um lado o ordenamento jurídico brasileiro e, de outro, os símbolos e práticas culturais muçulmanas, as quais garantem sua especificidade laboral. Esse contexto implica numa reflexão subsidiada por uma análise diaspórica, do processo migratório ao dialogar com duas realidades que, na atividade laboral dos senegaleses, são complementares e reiteradamente tensionadas. Essa tensão, demarcada por uma fronteira étnica, é fundamental para que os imigrantes senegaleses definam os símbolos culturais religiosos relevantes para sua pertença.

Palavras-chave: cultura, muçulmanos, migração, trabalho, legislação trabalhista

Work relations in Passo Fundo's slaughterhouses: Conflicts between muslim/senegalese cultural practices and the brazilian legislation

Abstract: The complexity of work relations in the globalized nowadays world, comes within some cultural religious problems that demand some analysis. In the last decade, Passo Fundo/RS's territory, has been building itself as a migratory destiny for the senegalese population, especially for cultural-economic reasons. The point in this article is to understand the working process of the senegalese immigrants at the local fridges, considering a complex web of relations between the working laws and the practices of muslim culture, that guarantee their laboral specificity. This context implies a reflection subsided by a diasporic analysis of the migration process as it dialogues with different realities that, in the laboral senegalese activity, are complementary and constantly tense. This tension, marked by an ethnic border, it's a fundamental piece for the immigrants to define which religious symbols are relevant to keep.

Keywords: Culture, Muslims, Migration, Work, Laboral Legislation.

INTRODUÇÃO

A realidade do trabalho a partir da globalização no mundo contemporâneo, explicita conflitos culturais e necessita para sua análise referenciais que levem esses fatores em consideração. Dessa maneira, faz-se necessário eleger instrumentais teórico-metodológicos para compreendermos este fenômeno sóciojurídico. Para iniciarmos isso, precisamos fazer previamente uma delimitação um tanto quanto descritiva de como esse processo acontece na realidade de Passo Fundo/RS.

¹ Graduando em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade de Passo Fundo, Bolsista do Projeto de Extensão - UPF e Movimentos Sociais: Desafio das Relações Étnico-Raciais.

² Graduando em Psicologia pela Universidade de Passo Fundo, Bolsista do Projeto de Extensão - UPF e Movimentos Sociais: Desafio das Relações Étnico-Raciais

Cabe iniciar a análise estabelecendo quem são os sujeitos que fazem parte de tal realidade migratória. Os imigrantes senegaleses chegaram a Passo Fundo a partir de 2006, migração fomentada pela indústria de alimentos da região que fornecia postos de trabalho dedicados à mão-de-obra muçulmana (TEDESCO, 2015). O perfil deste imigrante, protagonista deste processo, caracteriza-se por ser em sua maioria formado por homens, de faixas etárias variadas, negros e que se submetem muitas vezes a condições precárias de trabalho, com o intuito de prover o sustento das próprias famílias que permanecem vivendo no continente africano. A análise da condição de trabalho, de moradia, de permanência, bem como os demais acessos aos direitos, podem ser evidenciados tanto pelas pessoas que vivem a cidade, bem como nos estudos históricos sobre a temática em Passo Fundo.

A mão-de-obra senegalesa já ocupa uma parte, mesmo que mínima, do quadro laboral da região de Passo Fundo, no qual muitos deles estão empregados na indústria frigorífica ou da construção civil. Assim como se dá o processo migratório na maioria das culturas, os imigrantes senegaleses passaram a migrar para o Rio Grande do Sul em busca de emprego, e dentre outras cidades, Passo Fundo foi onde estabeleceram-se. A especificidade desse processo no que diz respeito a mão de obra muçulmana exige, para que possamos melhor compreendê-lo, analisar um contexto mais amplo, que aborde as características deste trabalhador senegalês, com vistas a sua cultura.

Notamos que, quando pretendemos fazer uma análise descritiva do processo migratório, não podemos nos furtar de estabelecer relações entre este e a sua dimensão cultural e étnica. Ou seja, cada vez que tomamos contato com o processo migratório, uma série de indagações nos ocorrem e despendem muito mais que dados estatísticos para serem compreendidas.

Neste texto pretendemos abordar o contexto da migração dos senegaleses muçulmanos em Passo Fundo, na medida que a importância dessa discussão fica evidente quando nos deparamos com essas novas dinâmicas sociais decorrentes do processo migratório contemporâneo. Esse trabalho a respeito do fenômeno migratório, compreender como o trabalho dos imigrantes senegaleses nos frigoríficos da região de Passo Fundo é desenvolvido, em uma teia complexa de relações trabalhistas, de um lado o ordenamento jurídico brasileiro e, de outro, os símbolos e práticas culturais muçulmanas, as quais garantem sua especificidade laboral. Ou seja, analisar no contexto trabalhista dos muçulmanos nos frigoríficos de Passo Fundo, os fatores culturais determinantes para essa prática bem como buscar evidenciar como esses fatores se expressam no ordenamento jurídico brasileiro. Temos nesse novo movimento muitos aspectos relacionados à construção de identidade e relações sociais, que nos parecem ainda pouco explorados e que podem nos oferecer elementos fundamentais de análise dessa realidade.

Para tanto nos debruçamos sobre textos que visam discutir tanto a construção subjetiva e simbólica que está presente no processo de imigração quanto às fronteiras étnicas criadas pelos próprios grupos envolvidos nesse processo e que são fundamentais para o estabelecimento do convívio social e das relações de trabalho. Com isso podemos problematizar como se estabelece o conflito entre a legislação trabalhista brasileira e as orientações muçulmanas da certificação Halal.

Para a melhor disposição e compreensão conceitual dessa discussão, organizamos o texto em torno de uma estrutura que nos permite, primeiramente, abordar a construção das relações sociais dos imigrantes muçulmanos em Passo Fundo, em que pese as conflitos discriminatório e xenófobos. Em segundo, abordar a relação do estabelecimento de fronteiras étnicas, ou seja, delimitações simbólicas negociadas de tal maneira que práticas e

orientações culturais estejam presentes na prática laboral. Essa discussão ficou pautada desde dois grandes pontos específicos, ou seja, como essas relações estão em pauta, no cotidiano da cidade e como estão presentes dentro das relações de trabalho.

MIGRAÇÃO EM PASSO FUNDO: RELAÇÕES EM NEGOCIAÇÃO

A relação dos sujeitos com os espaços em que vivem é sempre um ato de construção coletiva e cotidiana. Uma série sucessiva de movimentos que essas pessoas fazem de incorporar e introduzir símbolos para a leitura e construção dessa realidade que chamamos território. Podemos dizer, por exemplo, que a construção do território na imigração, passa por um modo de ser muito peculiar onde o sujeito ou o grupo que migra, elege dentre tantas, algumas características fundamentais de sua cultura para marcar seu lugar de diferença no território. Desse modo no trânsito entre fronteiras há não só o início de uma relação entre sujeitos, mas também uma construção dos próprios sujeitos que se relacionam. Ao que diz Barth:

“Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, *apesar* das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais.” (1997, p. 188)

Ou seja, nessa construção de sujeitos, este que migrou, ao mesmo tempo que deixa algumas orientações culturais para trás, incorpora a partir de uma eleição alguns elementos culturais da sociedade de destino, a fim de ser aceito pelo grupo. Neste sentido, esse sujeito passa a orbitar *entre-mundos*, de modo a não conseguir mais identificar-se como sendo somente senegalês, tampouco como um brasileiro. Como bem ressalta Hall, ao descrever o processo de diáspora dos caribenhos “seria errôneo ver essas tendências como algo singular ou não ambíguo. Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica há outras forças centrípetas: há a qualidade de ser caribenho, que eles compartilham”. (HALL, 2006, p. 27)

Esse contraste entre mundos fica evidente na vida da cidade quando nos deparamos com os espaços urbanos sendo preenchidos por essas novas culturas. Por isso utilizando-nos do conceito de fronteira étnica de Barth (1997), a análise a que nos prestamos não é somente das fronteiras físicas, mas sim o território social onde estas relações se desenvolvem. A identidade que se busca verificar é a dos membros interagindo com os demais, a fim de apurar o pertencimento e a exclusão dos sujeitos em tais ambientes.

A identidade está intimamente ligada ao que podemos compreender, por exemplo, nas roupas características senegalesas construírem seus corpos performaticamente, quando desfilam pela cidade em dias de festas ou finais de semana. Também podemos identificar os tambores nas praças da cidade aos sábados, que afirmam, ao mesmo tempo, a presença destes sujeitos na cidade, bem como das novas práticas culturais que trazem consigo.

Os elementos estéticos que dizem respeito a vida desses sujeitos na cidade são importantes para compreender essa realidade, mas não são os únicos. Há orientações culturais que regem, por exemplo, a sua relação de trabalho na cidade. Orientações culturais aliás que são o motivo fundamental pelo qual são contratados: a

certificação Halal. Segundo Miehl, Halal significa algo puro, permitido, ou seja, um alimento que teve em seu processo produtivo o vínculo simbólico de uma mão muçulmana, a materialização do contato de Allah (2005, p 132). A possibilidade de muçulmanos realizarem um trabalho com essa especificidade cultural passa por terem condições prévias que possam sustentar a pertença religiosa.

Conforme Pace “a religiosidade, compreendida como manifestação empiricamente observável da fé religiosa à qual indivíduos e grupos de indivíduos declaram aderir, pode ser decomposta em cinco dimensões principais” (2005, p. 128). O autor ressalta essas cinco dimensões: a) experiência: que se divide em dois âmbitos: o da prática diária das orações e preceitos, e de outro a nível interior, aquele que se atinge por meio da meditação; b) prática neste aspecto ressalta-se o jejum durante o Ramadã e a peregrinação à Meca, além das cinco orações diárias, que podem ser praticadas em casa; c) pertença, já neste ponto nota-se que não podemos levar em consideração somente as práticas e orações, mas todo o conjunto de símbolos e práticas que compõem este ambiente de fé que ultrapassa as fronteiras físicas. Ou seja este pertencimento é experienciado pelo viés subjetivo do fiel, ou na medida que ele se demonstra engajado em difundir os ensinamentos do Islã; d) crença: neste âmbito o Islã demonstra ser orientado pelo princípio do puro/impuro, na medida que seu sistema religioso está baseado em condutas da ortopraxia e não da ortodoxia; e) conhecimento, já compreende uma questão de aprofundamento pessoas de cada um sobre sua fé, que é formada através de sua experiência seja pela prática ou pelas leituras.

As premissas simbólicas que estão intimamente ligadas ao processo de preparo da carne resultam também no estabelecimento de uma relação entre estes sujeitos e o ritual de preparo. Assim que compreendemos que este processo está intrinsecamente ligado à noção de que os sujeitos fazem parte de um grupo à medida que compartilham um conjunto de crenças e práticas, neste caso mais especificamente na fé muçulmana. A expressão deste conjunto de saberes, dentro do mercado formal de trabalho, nos frigoríficos se dá pelo resultado prático que tem quando esse grupo desenvolve um fazer a partir deles tornando-os característicos e singulares naquele espaço. O corte Halal aí lhes outorga um status de detentores de um conhecimento específico e com grande valor cultural. As práticas religiosas muçulmanas necessárias para satisfazer estes requisitos comerciais, não se dão somente no momento do corte, mas sim no preparo diário destes empregados, na medida que a preparação e oração se dão de forma continuada.

Existem prerrogativas para a execução deste trabalho que as quais devemos levar em consideração. Podemos citar como exemplo as exigências de que o matadouro esteja voltado à Meca, o Ramadã (jejum muçulmano) e as práticas rituais das orações diárias. Tomando o exemplo do Ramadã vemos como é importante que levemos em consideração dentro de uma jornada de trabalho de oito horas esse período intenso de dedicação ao Islã, que é base fundamental para estar capacitado a um corte Halal. Conforme Miehl, o Ramadã representa um dos pilares fundamentais para a pertença muçulmana.

O mês do jejum é um período de dedicação intensiva a Deus, que não se expressa apenas no jejum corporal, mas também no arrependimento, na oração, na recitação do Alcorão, em dar esmolas, alimentar pobres, cultivar os laços comunitários e em acabar com brigas e discórdias. O jejum concreto serve para reforçar a tomada de consciência e despertar a solidariedade para com aqueles que permanentemente passam fome. (MIEHL, 2005, p. 92)

Além do já mencionado, o Ramadã é um momento de reencontro, pois ele é seguido coletivamente, fazendo assim que o grupo familiar permaneça unido neste período, culminando em uma grande festa, a qual representa o termo de tal prática. (BARTH, 1997, p. 134). A segurança de poder efetivar seu trabalho de acordo com as premissas culturais exigidas garante ao imigrante algum potencial de “negociação simbólica” na construção de sua identidade na cidade. Quando na condição de trabalhador formal esse sujeito adota desde uma lógica ocidental seu lugar meritocrático na sociedade, fica pressupostamente assegurado que, uma vez trabalhador, esse sujeito está elevado a um outro grau de cidadania o que teoricamente lhe daria um melhor trânsito dentro da cidade. Ser trabalhador na orientação capitalista de sociedade é um critério importante para a aceitação no grupo. Assim que

“Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com os outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e os diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, precisam ser analisados.” (BARTH, 1997, pg. 195)

Nesse sentido é interessante que pensemos em que medida a legislação brasileira permite que este sujeito de fato possa trabalhar e assim estar incluído no grupo quando, em nenhum momento, leva em considerações suas exigências culturais no contrato trabalhista.

A noção de cultura nos convida a pensar que sujeitos e grupos sociais não podem sobreviver sozinhos, ou seja, necessitam do olhar do outro para constituírem-se mas que, por outro lado, esse olhar nem sempre será de acolhimento e tampouco apaziguador de conflitos. Pelo contrário, compreendemos que é exatamente no contato com o outro que tensionam-se os conflitos seja entre sujeitos, seja entre grupos.

“Situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicados na manutenção da fronteira étnica: grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes.” (BARTH, 1997, pg. 196)

Neste sentido, o contato social implica em tensão permanente, onde transita-se pela tangente que separa o eu e o outro. Essa tangente ou seja, linhas sociais onde orbitam símbolos culturais e os ordenamentos que os regem podem-nos parecer, a uma análise mais detalhada, pontos de fronteira do território, na qual se negociam socialmente as identidades dos imigrantes.

A constatação disso no território demonstra de maneira ampla a rede de relações que se estabelecem e que são determinantes para o convívio social. O que compreendemos disso é que o cotidiano das relações trabalhistas tem grande relevância na condição dessa relação no espaço da cidade. Em certa medida porque delimita um lugar de existência subjetiva para esse imigrante, utilitarista em última análise, bem como os espaços e horários de trânsito desses sujeitos na vida urbana.

RELAÇÕES DE TRABALHO NO FRIGORÍFICO: TENSÕES CULTURAIS E TRABALHISTAS

Uma leitura dos fatores pelos quais estes sujeitos migraram, bem como a situação na qual migraram, deve levar em consideração as exigências do mercado alimentício de procedência Halal. Ou seja, produtos oriundos de uma manufatura que estabeleça uma relação ao mesmo tempo comercial e étnica entre muçulmanos, onde um prepara o alimento de acordo com os rituais religiosos e o outro recebe-o e o consome.

Nos frigoríficos quando contextualizamos o corte Halal como elemento impulsionador do processo migratório, podemos compreender a relevância desta prática para as condições econômicas de permanência destes sujeitos na cidade. De qualquer maneira, necessitamos compreender que para a manutenção desse trabalho existem prerrogativas simbólicas e ritualísticas de construção e exercício de sua religiosidade subjetividade que se fazem não só necessárias como imprescindíveis.

Portanto uma sociedade que não propicie e não garanta a possibilidade destes sujeitos se expressarem a partir de sua singularidade, demarca rigidamente fronteiras de poder onde o outro torna-se alvo de exclusão e marginalização, e o que é pior, alvo do não reconhecimento de suas práticas e costumes como algo de valor e importância.

A legislação trabalhista etnocêntrica que temos, quando não leva em conta os fatores culturais determinantes para a permanência destes sujeitos em seus empregos e na cidade, somente reforça essa lógica de exclusão e desvalorização do outro. Como ressalta Rocha (1988, p. 8), “O etnocentrismo não é propriedade, como já disse, de uma única sociedade, apesar de que, na nossa, revestiu-se de um caráter ativista e colonizador com os mais diferentes empreendimentos de conquista e destruição de outros povos”. Nesse sentido, é importante salientar a adoção de uma perspectiva relativista não só para olhar e compreender esses fenômenos, mas para acolhê-los no seio da sociedade se faz relevante. Reconhecer esses sujeitos socialmente em espaços públicos bem como na legislação garante a possibilidade de pluralidade e de troca.

Todos esses elementos são importantes para a garantia da possibilidade de construção da identidade social. É a partir do nível de tensionamento, ou seja, do nível de violência simbólica estabelecido que, os símbolos de eleição serão postos em jogo e escolhidos conforme as necessidades do grupo e dos sujeitos para se manterem naquele ambiente. Também será a partir daí que poderão saber quais os elementos da cultura local podem adotar para suas vidas.

“Os sistemas sociais diferenciam-se muito quanto ao grau de coação que a identidade étnica, como um estatuto imperativo, exerce sobre o indivíduo no que concerne à variedade de estatutos e papéis que ele pode assumir. Onde os valores distintivos ligados à identidade étnica são pertinentes apenas para poucos tipos de atividades, a organização social que se baseia nela será igualmente limitada.” (BARTH, 1997, p. 200)

Diante desta realidade, onde demonstra-se a ineficiência dos regimes legais, que não contemplam um mundo contemporâneo e globalizado, permeado por constantes mutações sociais, nota-se que as dinâmicas

migratórias, mais precisamente a migração laboral, não está materializada no ordenamento, como forma a prevenir abusos. Notamos que não existe nenhum instrumento jurídico que contemple as especificidades do trabalhador muçulmano.

Sob a luz da Constituição, verifica-se que o imigrante goza de uma série de Direitos Fundamentais, assim como o cidadão nacional. Tal dispositivo encontra-se no Artigo 5º da Constituição Federal, em seu *caput*:

“Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos **estrangeiros** residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:”

Numa abordagem mais ampla podemos afirmar que o imigrante, desde que residente, estaria em tese, amparado por todo e qualquer instrumento jurídico nacional. Em contrapartida, ao nos depararmos com a situação em que se encontram os imigrantes na nossa cidade, devemos nos questionar: em que medida o ordenamento jurídico abarca as especificidades culturais a fim de que se possibilite o exercício destes direitos.

Quando nos deparamos com a legislação disposta tal como está, devemos ter um olhar mais reflexivo sobre qual é o papel do direito nestas relações sociais. Nos questionamos se o sistema vigente brasileiro tal como está positivado e vem sendo aplicado, cumpre com seu papel de mediador das relações. As tensões produzidas pelos protagonistas deste processo diante das novas relações que se formam são supridas legislativamente? Acreditamos que avançamos poucos passos neste sentido.

As relações jurídico-trabalhistas que se apresentam nos frigoríficos brasileiros, quando se refere a mão-de-obra muçulmana, tratam-se de uma demanda cultural religiosa, quando da exportação para o Oriente Médio, necessita-se da certificação Halal. Neste sentido os senegaleses que atuam nos frigoríficos de Passo Fundo/RS e região estão por necessidades do mercado suprindo este requisito cultural/religioso.

Para tanto a vacância de uma norma não pode servir de escusas para a não aplicação de determinada orientação jurídica, sendo que assim deve-se aplicar o direito com base em princípios, a fim de garantir e tutelar esses direitos. Com isto, não parte-se de uma análise de quais aspectos do direito islâmico serão trazidos no ordenamento nacional, mas sim que dinâmicas laborais oriundas desta relação trabalho são absorvidas pelo mesmo.

“[...] O fato de que, em nossa própria sociedade, podemos – isto é, achamos que podemos – tomar como certo, sem maior análise, uma parte tão importante desse contexto, faz com que não sejamos capazes de identificar com clareza grande parte daquilo que um processo jurídico realmente é: uma forma de conseguir que nossas concepções do mundo e nossos veredictos se ratifiquem mutuamente, ou, utilizando uma expressão menos cotidiana, fazer com que essas concepções e esses veredictos sejam respectivamente o lado abstrato e o lado prático da mesma razão constitutiva”. (GEERTZ, 2009, p. 271)

Por vezes, a fim de suprir estas demandas, as empresas, abrem concessões a esse trabalhador, por exemplo: conceder uma alimentação diferenciada e horário para as práticas religiosas. Neste ponto abre-se um novo paradigma: oferecer direitos a um grupo de trabalhadores em face de outro, produzindo um tratamento diferenciado, produzindo equidade nas relações. Segundo Boaventura,

“[...] temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades”. (BOAVENTURA, 2003, p. 56)

Sob outra perspectiva, indagamo-nos se o legislador deve legislar sobre determinadas práticas religiosas. Por exemplo, um funcionário muçulmano, em período de jejum do Ramadã, deve ter sua jornada de trabalho reduzida ou alterada? Em que medida um empregador pode se valer de tal fato para modificar a jornada do funcionário, a fim de prevenir possível acidente de trabalho?

Em que medida, por exemplo, o sistema legislativo brasileiro está suficientemente preparado para estabelecer o aparato jurídico necessário que contemple as especificidades da diversidade cultural? Sabemos que todo o sistema de relações ao que os imigrantes estão expostos é um sistema previamente estabelecido por nós e portanto por nossas orientações culturais. Isso implica dizer que essas relações estão pautadas a partir de nossas lógicas culturais enquanto grupo e feitas exatamente com o intuito de manter isso no sistema de relações de trabalho. Podemos notar isso mais claramente quando nos diz GEERTZ

“O direito, mesmo um tipo de direito tão tecnocrata como o nosso, é, em uma palavra, construtivo; em outra, constitutivo; em uma terceira, formacional. Uma perspectiva, seja qual for sua origem, segundo a qual a adjudicação passa a ser um forma voluntária de disciplinar desejos, ou uma devida sistematização de deveres, ou uma harmônica harmonização de comportamentos - ou que ela consiste em uma articulação de valores coletivos tacitamente residentes em precedentes, estatutos e constituições - contribui para uma definição de um estilo de vida social (diríamos, uma cultura?) [...]. Essas noções são parte daquilo que a ordem significa; são pontos de vista da comunidade, e não seus ecos.” (2009, p. 329)

Para tanto, concluímos ser pertinente a análise de Geertz (2009, p. 251), em que “ao invés de termos uma penetração da sensibilidade jurídica na antropologia, ou de uma sensibilidade etnográfica no direito, o que vemos é um conjunto limitado de debates estáticos”. Nesta medida mostra-se insuficiente uma análise que leve somente em consideração à interpretação um contexto meramente legislativo, ao passo que em sentido oposto não sejam compreendidas no meio jurídico, as dinâmicas sociais que são evidenciadas.

CONCLUSÃO

Podemos perceber que a construção de identidade do sujeito imigrante, bem como de seu grupo de pertencimento no território estrangeiro, passa por uma série de conflitos e resistências. Estes se dão pela própria dinâmica de relação entre culturas marcadas cotidianamente pelo exercício de auto afirmação dos grupos no espaço em que convivem. Assim que todo o tipo de contato que estes sujeitos têm está pautado por essa dinâmica de tensões, inclusive o vínculo empregatício.

No decorrer do texto buscamos explicitar referenciais teóricos que possam ajudar na construção de um diálogo entre os parâmetros jurídico-normativos que regem a legislação trabalhista brasileira e as especificidades culturais às quais trazem consigo os imigrantes.

Com isso podemos compreender uma série de dificuldades que enfrentam os imigrantes senegaleses nos frigoríficos e as que se estendem mesmo fora de seu ambiente de trabalho. Assim que ao compreendermos isso a partir de perspectivas antropológicas não só identificamos essas dificuldades como podemos pensar em sua gênese. Desconstruindo a noção por exemplo de que a convivência entre dois grupos culturais distintos eliminaria as diferenças ao longo de sua convivência. Sabemos que estas diferenças sempre estarão marcadas e aliás, que a sobrevivência dos grupos étnico com suas especificidades culturais depende disso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BRASIL. *Constituição Federal*, 1988.

GEERTZ, Clifford; *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa* / Clifford Geertz; Tradução de Vera Mello Joscelyne. 11 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. 366 p.

HALL, Stuart; *Da diáspora : Identidades e mediações culturais* / Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... [et al]. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2003. 410 p.

MIEHL, Melanie; *O que é o Islã?: perguntas e respostas*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. 140p.

PACE, Enzo; *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais* / Enzo Pace; tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ : Vozes, 2005.

POUTIGNAT, Philippe; *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barbth / Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart*; Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

ROCHA, Everardo P. Guimarães; *O que é etnocentrismo?*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988: 113 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa; *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003: 614 p.

TEDESCO, João Carlos; MELLO, Pedro Alcides Trindade de. *Senegaleses no Centro-Norte do Rio Grande do Sul: imigração laboral e dinâmica social*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015. 295 p.



A RELIGIÃO PROTESTANTE E OS COLONOS DA COLÔNIA DOS COQUEIROS (RS)

Kalinka de Oliveira Schmitz¹

Resumo: Este trabalho tem o intuito de discutir sobre a religiosidade dos imigrantes alemães vindos/trazidos ao Brasil e seus descendentes, principalmente na colônia dos Coqueiros no Norte do Rio Grande do Sul. A imigração além da força de trabalho, também trouxe para o país novas culturas e religiosidades, distintas daquela praticada pelos brasileiros. Essa religiosidade foi desenvolvida, na falta inicial de pastores, pelos próprios colonos, formando uma independência a instituições. Essa independência e forte senso comunitário foi presente também na região das colônias novas, onde o caso estudado se encaixa. Deste modo, é possível perceber que aspectos do protestantismo de imigração seguiu latente nas novas colônias, como a Colônia dos Coqueiros.

Palavras-chave: Imigração; colonização; protestantismo.

The Protestant religion and the settlers of the Colônia dos Coqueiros (RS)

Abstract: This paper discusses the religiosity of the German immigrants who came to Brazil and their descendants, especially in the Colônia dos Coqueiros, in the north of Rio Grande do Sul. The immigration, besides the workforce, also brought to the country new cultures and religiosity, different from that practiced by Brazilians. This religiosity was developed, in the initial absence of pastors, by the settlers themselves, forming an independence of the institutions. This independence and the strong community sense were also present in the region of the new colonies, where the case study fits. This way, It's possible to perceive that aspects of the Protestantism of immigration followed latent in the new colonies, like the Colônia dos Coqueiros.

Key-words: Immigration; colonization; protestantism.

Introdução

A imigração para o Brasil suscitou várias discussões, como por exemplo, a questão da política de terras, referentes ao trabalho, principalmente a questão da inserção da mão de obra livre na lavoura (DREHER, 2017). Assim, foi uma pauta que esteve presente em vários debates, de várias esferas, tais como a questão de trabalho, a posse da terra, a questão nacionalista, e cultural.

A imigração suscitou tanta discussão e chamou a atenção da população brasileira pelo fato de que “a mentalidade da sociedade brasileira imperial era escravista, arraigada em conceitos cristãos e católicos, que via com *maus olhos* o imigrante – trabalhador livre, de outro país, com outra religião, dono de terras” (SCHNEIDER, OLIVEIRA, 2012, p. 347).

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade de Passo Fundo, sob orientação da professora Dra. Rosane M. Neumann. Bolsista Capes pelo projeto “Bases históricas dos conflitos agrários contemporâneos no norte do Rio Grande do Sul e Oeste de Santa Catarina: indígenas, quilombolas e pequenos agricultores”. Email para contato: kalinka.oschmitz@gmail.com.

Com o início da imigração subvencionada pelo governo imperial no século XIX, procurou-se (na região Sul) inserir novos habitantes em áreas até então pouco povoadas – sem levar em conta a presença de indígenas e caboclos – para que transformassem as áreas cobertas de matas em áreas de produção de alimentos para o mercado interno, a ideia de que os imigrantes contribuiriam para um branqueamento da população brasileira, e que se tornassem mão de obra livre em outras regiões.

Inicialmente, o governo fornecia subsídios para os colonos, mas como isso era muito oneroso para os cofres públicos, algum tempo depois esses subsídios foram retirados, com o governo apenas administrando as colônias por ele fundadas.

Dessa forma, no Brasil, houve principalmente dois tipos de colonização. Enquanto a colonização no Sudeste se pautava principalmente em um sistema de parceria, aonde o imigrante viria a substituir a mão de obra escrava nas fazendas de café, onde eram levados a acreditar que “pelo trabalho poderiam vir a ser proprietários” (SILVA, 2016, p. 51). Silva destaca que o projeto montado na região para que isso não se tornasse realidade (a propriedade da terra pelo colono), já que os fazendeiros que subsidiavam a vinda desses imigrantes tinham pleno interesse em reaver o que havia sido gasto com a viagem dos colonos, além de continuar produzindo e lucrando sem a necessidade do trabalho escravo.

Já o projeto de colonização executado na região Sul do país, tinha como principal objetivo, a ocupação da terra, como forma para evitar invasões estrangeiras, além de “incorporá-las à lógica do mercado e da produção especialmente de gêneros destinados à alimentação” (SILVA, 2016, p. 51). E como a região da campanha já era ocupada pelas estâncias de gado, a colonização se voltou para a região de mata do Estado, que além de ser considerada em grande parte como terras devolutas também eram mais férteis por conta da presença das matas, o que a tornava propícia para a prática da agricultura.

Logo, pela colonização ser localizada em áreas de mata para a prática da agricultura, na grande parte dos casos, as colônias era muito distantes uma das outras e distantes dos centros urbanos também; com essas condições, as comunidades alemãs “criavam laços de afinidade a partir de interesses comuns: a educação e a religião destacavam-se como objetos de primeira necessidade” (SCHNEIDER, OLIVEIRA, 2012, p. 349).

Dessa forma, enquanto um projeto visava o colono como empregado nas fazendas de café, no outro, o imigrante se tornaria proprietário das terras que adquirisse, sendo seu próprio patrão. Essa diferenciação era utilizada também pelo governo positivista do Rio Grande do Sul, como forma de propaganda para a vinda espontânea de estrangeiros para o Estado.

Outra característica da colonização no Sul do Brasil é a existência de dois tipos de colônias: as colônias públicas (criadas e administradas pelo governo estadual ou central) e as colônias particulares – que poderiam ser iniciativa de um indivíduo ou de uma empresa. A colonização realizada por particulares se torna mais comum a partir da segunda metade do século XIX.

Com a Proclamação da República, a questão da colonização passa para a tutela dos Estados; o governo estadual então – no caso do Rio Grande do Sul – segue na administração das colônias fundadas durante o império,

criando outras poucas. Porém, mesmo não tendo criado tantas colônias, o governo rio-grandense cria órgãos pelos quais monitora a situação das colônias e dos colonos, bem como da ação das empresas colonizadoras.

Contudo, a vinda de imigrantes para o Brasil não trouxe apenas novos braços para o desenvolvimento da economia e a ocupação de espaço estratégico; a chegada de indivíduos de diferentes nacionalidades (alemães, italianos, poloneses, austríacos, entre outros), acarretou também choques culturais com a população brasileira. Uma das diferenças mais destacadas é a questão da religiosidade; nesse ponto, Martin Dreher afirma que “a entrada de imigrantes trouxe problemas para a religião católica como religião do Estado, mas também para o imigrante acatólico” (DREHER, 2017, p. 93).

Nesse sentido, o fato de a religião católica ser a religião oficial do Império acabou por impor alguns limites – ou certa marginalização – para os colonos não católicos. Apesar de poderem praticar sua religião, deveria ser em prédio sem identificação externa de templo religioso; batismos, casamentos e outros serviços não eram reconhecidos como oficiais, já que os registros oficiais eram realizados pela Igreja Católica, a religião oficial; isto é, “havia tolerância religiosa com os *não-católicos*, mas nenhum reconhecimento e aceitação constitucional” (SCHNEIDER, OLIVEIRA, 2012, p. 348).

A partir do ano de 1850, iniciou-se por parte de alguns imigrantes e descendentes, uma maior busca pelo direito de participar da vida pública brasileira, muitos por terem participado quando ainda residentes na Alemanha, da vida política de lá, e que chegavam ao Brasil com ideias liberais (DREHER, 1984).

Com a Proclamação da República, foi realizada uma concessão em massa da cidadania brasileira aos imigrantes e seus descendentes; portanto, esperava-se que saíssem da marginalidade em que se encontravam durante as décadas anteriores. Dreher (1984) ressalta que não foi isso que ocorrera, muito por conta da posição política assumida durante o período imperial – já que muitos eram partidários do Partido Liberal e defensores da monarquia – e assim, com a inimizade das forças conservadoras, os colonos permaneciam na marginalidade.

Na Alemanha, havia posicionamentos distintos quando o assunto era a emigração de indivíduos alemães; nesse sentido, Wirth afirma que “até a década de 40 do século XIX são poucas as reações da opinião pública e de órgãos governamentais diante da imigração” (1998, p. 161). Em dado momento, não voltaram sua atenção para os alemães que emigravam por conta do posicionamento político de Bismarck sobre o assunto, já que defendia que quem deixava a Alemanha (sua pátria) não poderia mais ser considerado alemão, e assim, não se deveria ter interesse sobre quem saísse de sua pátria (DREHER, 1984). Por outro lado, havia os defensores de que deveria ocorrer um apoio a quem migrava para o Brasil, pois acreditavam que poderia ocorrer uma separação dos Estados do Sul do Brasil, e deste modo haver um Estado ligado à Alemanha, o que substituiria as colônias que a Alemanha não possuía.

Como Bismarck defendia não voltar a atenção aos emigrados, com a sua queda, o Ministério de Relações Exteriores da Alemanha passou a demonstrar interesses aos imigrantes alemães (DREHER, 1984). Criaram projetos onde representantes alemães visitassem as colônias sul-brasileiras, para assim colaborar para a preservação da germanidade dos colonos alemães. Para que essa preservação da germanidade ocorresse de fato, seriam utilizados quatro caminhos: “a imprensa alemã, a escola alemã, as congregações e igrejas de fala teuta e a marinha alemã” (DREHER, 1984, p. 11).

Para que se conseguisse atingir esse objetivo, houve o apoio financeiro de organizações privadas, e também do Reino alemão, que além de dinheiro, enviavam materiais para serem utilizados nas escolas. Todavia, toda essa atenção para os imigrantes e descendentes alemães estava gerando no governo brasileiro a desconfiança de um “perigo alemão” (DREHER, 1984, p. 13). Portanto, a questão da germanidade gerava por um lado, o apoio da terra natal dos imigrantes, e por outro, certo cuidado do Brasil, o que contribuía para a manutenção de certo isolamento das comunidades de origem teuta.

Ainda sobre a questão da aproximação da população teuta com o país de origem, Dreher (1984) discute que, quando da I Guerra Mundial, após haver sanções sobre os indivíduos teutos, e a derrota da Alemanha poderia ocorrer um distanciamento dos colonos com o país de origem; não obstante, quando ao fim da guerra o Brasil retirou a proibição sobre utilizar a língua alemã, o que contribuiu para uma retomada do cultivo das tradições germânicas. Mesmo assim, certa marginalização seguia, com a proibição de participação política.

Também durante o primeiro período de Vargas no poder houve projetos para integrar os imigrantes à nação brasileira; dentre essas medidas, estavam propostas para integração escolar das escolas das comunidades coloniais, onde as escolas deveriam ensinar as crianças na língua nacional e não em línguas estrangeiras (DREHER, 1984).

A religiosidade dos imigrantes: o protestantismo de imigração

O luteranismo não era presente na sociedade brasileira antes do início da colonização. Ele chegou ao país não por conta de missionários, ou por projeto da Igreja Luterana, mas sim, de acordo com Dreher “por uma decisão do Império brasileiro” (1984, p. 4). Ou seja, o luteranismo veio para o Brasil juntamente com os imigrantes alemães, após o início do projeto de imigração financiado pelo Império.

Por conta disso, podemos classificar o início da presença protestante no Brasil como sendo um “protestantismo de imigração”. Lauri Wirth explica que o termo “protestantismo de imigração” é utilizado para distinguir “as igrejas protestantes oriundas de movimentos migratórios daquelas decorrentes de atividades missionárias, que levaram uma parcela da população ‘autóctone’, geralmente adeptos do catolicismo romano, a aderir a uma denominação protestante” (WIRTH, 1998, p. 156).

O protestantismo de imigração também pode ser compreendido como protestantismo étnico, já que uma das principais características desses grupos é a homogeneidade étnica. Foi até a década de 1840 que o protestantismo de imigração apresentou “características muito peculiares” (WIRTH, 1998, p. 162), já que havia uma organização própria da vida religiosa das comunidades, além destas serem independentes entre si.

Além do protestantismo de imigração há também o protestantismo de missão. Esse último chegará ao Brasil com missionários que esperavam converter fiéis; Wirth destaca as principais diferenças entre esses dois tipos de protestantismo:

Enquanto o chamado protestantismo de imigração se empenhará na preservação da suposta pureza de sangue, combatendo, por exemplo, a miscigenação racial, o protestantismo de missão atribuirá à propagação do protestantismo um caráter civilizacional, em que se concebe a chamada evangelização, inclusive dos adeptos do

catolicismo, como estratégia de integração subordinada dos povos colonizados à cultura anglo-saxônica. (WIRTH, 2016, p. 137)

Dreher em seu texto, explica que esse projeto para a vinda de imigrantes não tinha em nenhuma parte conotação religiosa; o que acontecia era o fato de que não se pretendia permitir a entrada de imigrantes de nações colonialistas, excluindo-se assim indivíduos da Espanha, ingleses, franceses e holandeses. Com isso, “sobravam os Estados Alemães e os Estados Italianos” (1984, p. 4) – lembrando que o início do projeto de colonização pelo Império ocorreu décadas antes das unificações do que viria a tornar-se Alemanha e Itália –. Tendo em vista quais eram os lugares onde se poderiam captar imigrantes para o Brasil, o autor afirma que

Foi para a Alemanha que D. Pedro I enviou agentes, visando aliciar imigrantes. Inicialmente, contactou-se apenas tais pessoas que eram católico-romanas. Diante dos resultados não muito animadores, resolveu-se partir também para o aliciamento de tais pessoas que não confessavam a religião oficial do Estado brasileiro. (DREHER, 1984, p. 4)

E foi deste modo que iniciou a chegada de indivíduos de outras religiões, principalmente os luteranos.

Vemos, portanto, que, desde o início da colonização, os elementos que imigravam para o Brasil não eram um grupo homogêneo, pelo contrário, desde o seu início “existiu grande heterogeneidade dos elementos humanos” (ROCHE, 1969, p. 158). Essa heterogeneidade acabava por provocar a aglutinação nas mesmas colônias dos imigrantes da mesma procedência, ou com características culturais próximas.

O governo defendia a criação de colônias étnicas e confessionais mistas, o que impediria que houvesse um isolamento entre os novos habitantes do país e os brasileiros. Entretanto, isso era mais observado principalmente nas colônias públicas do que nas colônias particulares.

Todavia, os imigrantes alemães viviam numa situação de marginalidade; onde os colonos protestantes – como já colocado anteriormente –, mesmo podendo praticar sua fé, não tinham o batismo e outros sacramentos reconhecidos, não sendo assim, considerados como cidadãos brasileiros, sem direitos políticos, diferente do que ocorria com a religião católica, que contribuía para os censos e a organização pública dos cidadãos brasileiros, além das diferenças culturais e religiosas, eram os próprios imigrantes que trabalhavam suas terras, o que no entendimento da mentalidade brasileira era trabalho para escravos, e por conta disso, acabavam por inferiorizar os colonos estrangeiros (DREHER, 1984).

Esse isolamento contribuiu para que ocorresse uma maior preservação da língua e tradições do país de origem, sendo a língua de origem utilizada para a realização dos cultos religiosos; e foi justamente a religião diferente da dos brasileiros um fator de marginalização. Todavia, fora somente a partir da segunda metade do século XIX e até a década de 40 do século XX que “o papel da religião na preservação da etnia ganhou relevância fundamental no caso do protestantismo de imigração” (WIRTH, 1998, p. 159).

Para Lauri Wirth (2016), a consolidação do protestantismo de imigração no Brasil passou por três etapas. A primeira etapa seria a fase em que se poderia chamar de autônoma, onde haveria a criação de associações e comunidades sem vínculos formais além da fé; na segunda etapa ocorre a ação de sociedades missionárias, o início da institucionalização das comunidades, e a ação de missionários e teólogos vindos da Alemanha, que iriam realizar a ligação das comunidades teuto-brasileiras com a Igreja Evangélica da Alemanha, além da instituição enviar recursos para as comunidades; por fim, a terceira etapa seria uma crise do protestantismo étnico no Brasil, decorrente em grande parte à política de nacionalização do governo Vargas, e as turbulências políticas causadas pelas guerras mundiais.

Dessa forma, a inserção da religião protestante em um país católico se deu por meio da vinda de leigos – os colonos – da Alemanha, na maior parte oriundos das partes mais pobres daquele país (DREHER, 1984). Ou seja, foi o pequeno agricultor que trouxe e desenvolveu a Igreja Luterana; nesse sentido,

No tocante ao entendimento eclesiástico, os agricultores desenvolveram o seu próprio sistema comunitário. Reuniram-se em comunidades religiosas, construíram, mesmo que sob enormes sacrifícios, escola, igreja e casa paroquial, e, engajaram pastores e professores. Raríssimas vezes os pastores eram ordenados.” (DREHER, 1984, p. 19)

Foi então através dessa conjuntura, de necessidade de professar a fé com a falta de pastores ordenados, que surgiram os pseudo-pastores, que nada mais eram que leigos escolhidos dentro da comunidade para fazer as vezes de pastor, e assim realizar cultos. Além da falta desses indivíduos ordenados, a distância entre as comunidades influenciava esses leigos que faziam as vezes de pastores, já que o deslocamento entre comunidades nem sempre se dava de maneira fácil.

Assim, com a religião havia acompanhado os colonos imigrantes, e os mesmos iniciaram os trabalhos religiosos sem nenhuma ligação direta com a igreja protestante na Alemanha, surgiram as “igreja livres” (WIRTH, 1998, p. 158); também houve o aparecimento de associações eclesiásticas, que atuavam também em outras esferas sociais, além da Igreja (WIRTH, 1998), esse tipo de comunidade seria por algum tempo, o único espaço onde ocorreria uma socialização religiosa dos imigrantes e descendentes (WIRTH, 2016). Surgia dessa forma, o luteranismo comunitário, onde os indivíduos participantes das comunidades realizavam ajuda mútua, se uniam para as construções de prédios, tais como a escola (o professor era oriundo da própria comunidade em alguns casos) e a igreja, além de que, com o abandono por parte da igreja protestante nos primeiros tempos, também era da comunidade que aparecia o pseudo-pastor para as celebrações.

Nas colônias, então, o caráter comunitário das comunidades religiosas abrangia outras esferas de socialização. As decisões eram tomadas por todos os membros, assim como todos contribuíam para o desenvolvimento da comunidade. Isso é destacado por Dreher (2017), onde também contrapõe as diferenças da religiosidade da região da colônia, como já exposto, e a religiosidade presente nas áreas de fazendas e estâncias; na

região das estâncias e fazendas, a igreja não era lugar de socialização, esta que ocorria ao redor da casa da fazenda, já nas colônias, era o contrário, e tudo que tinha a ver com a igreja e com a comunidade integrava os colonos.

Nas várias etapas para que houvesse uma consolidação da religião protestante no Brasil, a utilização da língua materna foi fundamental. Wirth (2016) argumenta isso, que em todas as etapas o uso da língua havia sido referência para que houvesse a constituição de uma identidade; inicialmente, mesmo os diferentes dialetos do alemão serviram como elos para que ocorresse uma integração entre os imigrantes.

Tendo em conta que o início da imigração alemã para o Rio Grande do Sul foi no ano de 1824, e que o Sínodo Rio-Grandense surgiu apenas três anos antes da Proclamação da República, podemos perceber que as comunidades luteranas tinham grande independência entre si, além de ser mostra de que para os luteranos, não era necessário que houvesse uma instituição reconhecida para que houvesse o exercício de sua fé.

O primeiro Sínodo Rio-Grandense havia sido precedido por um “Sínodo teuto-evangélico da Província do Rio Grande do Sul” (DREHER, 1984, p. 19). Sobre a criação do Sínodo Rio-Grandense em 1886, Schneider e Oliveira destacam que “as comunidades alemãs luteranas independentes, que já mantinham pastores/professores, começaram a se integrar, no sentido de união entre de partes... não iguais” (2012, p. 350).

Essa independência em relação a uma instituição oficial era tal que, apenas a partir do ano de 1900 houve o início de um processo que visava aproximar as comunidades e os pastores à Alemanha. Isso ocorreu, pois, uma “lei eclesiástica da Igreja Prussiana possibilitava, então, a filiação de comunidades evangélicas alemãs do exterior à Igreja Prussiana” (DREHER, 1984, p. 20).

Para representar a Igreja Prussiana, e também para representar um auxílio mais próximo às comunidades, o Conselho Superior Eclesiástico de Berlim enviara em 1911 um representante permanente para o Brasil.

Esse representante enviado da Alemanha deveria trabalhar entre os sínodos para que houvesse uma superação da independência das comunidades desenvolvida pelas mesmas no período pré-sinodal (DREHER, 1894). Mas com a I Guerra Mundial, as ajudas fornecidas pela Igreja Prussiana às comunidades teuto-brasileiras tiveram que ser suspensas, o que fez com que as comunidades passassem a realizarem ajudas mútuas.

Aliás, durante os períodos das grandes guerras, apesar da tensão existente entre os países, ocorreu um estreitamento da relação entre Igreja e germanidade, isto propiciado pela atuação de pastores oriundos da Alemanha (DREHER, 1984). Dreher continua discutindo que até a unificação da Alemanha no ano de 1871, os pastores não haviam agido de forma a ligar a religião protestante com a preservação da germanidade; somente após essa data é que se passou a defender que as atividades religiosas deveriam ser realizadas em língua alemã (1984). Nesse sentido, Wirth afirma que, até a década de 1840, “é o único período em que a relação entre a religião e a etnia no protestantismo de imigração pode ser considerada livre de ingerências de instituições estrangeiras” (1998, p. 162).

Após o término da I Guerra Mundial, houve a volta da realização dos cultos em língua alemã; no entanto, ao fim da II Guerra Mundial não foi isso que ocorreu. As ajudas mandadas pela Igreja Evangélica da Alemanha foram sustadas definitivamente, e por conta do turbulento pós-guerra, não seria mais viável a “manutenção da cultura germânica enquanto elemento definidor da identidade religiosa” (WIRTH, 2016, p. 142).

A criação da Escola de Teologia, em São Leopoldo, teve de acordo com Dreher (1984) grande importância para a unificação dos sínodos luteranos, já que a criação da escola permitiu que fossem “colocadas as bases para a criação de um corpo de pastores homogêneos e autóctone.” (DREHER, 1984, p. 22). A Escola de Teologia teve grande importância também no pós-guerra, onde os futuros teólogos mantinham discussões sobre o pós-guerra, além de outras discussões pertinentes ao mundo moderno (WIRTH, 2016).

O protestantismo na região das colônias novas

Durante longa parte da história dos imigrantes e de seus descendentes no Rio Grande do Sul, eram as próprias comunidades que organizavam sua vida religiosa, sem a interferência externa de alguma organização eclesiástica.

Quando na região das colônias velhas já não havia a possibilidade de absorver as novas gerações das famílias imigrantes, havia duas alternativas: migrar para centros urbanos, ou, para se manter na agricultura, rumar para novas fronteiras agrícolas; no Rio Grande do Sul, essa fronteira era a região Norte. Esse processo migratório foi denominado por Jean Roche como enxamagem (1969).

Deste modo, a religiosidade também acompanhara os colonos nesse processo. Como na região das colônias novas houve uma predominância de colônias criadas pela iniciativa privada, a preocupação maior era a venda de terras, não importando tanto a religião seguida pelos colonos, o importante era o lucro decorrente da venda dos lotes coloniais.

Esse aspecto de primar pela venda da terra nas colônias é presente também nos empreendimentos da Empresa de Colonização Dr. Herrmann Meyer, onde, de acordo com Neumann “interessava para Meyer, em primeiro lugar, colonizar as suas terras, independentemente de questões religiosas, o que tornava as orientações muitas vezes incoerentes, mas compreensíveis se analisadas no seu conjunto” (2016, p. 163).

Assim, Meyer tomava medidas para agradar tanto os colonos católicos, quanto os colonos protestantes que residiam em suas colônias; colaborava com subsídios para que padres e pastores fossem realizar celebrações e sacramentos nas colônias, para atender às necessidades espirituais dos colonos.

Todavia, Neumann discute que mesmo com a preocupação de Meyer em atender tanto católicos quanto protestantes, o seu complexo colonial ficara conhecido como sendo étnico e confessional protestante; nesse sentido, a autora ressalta que no ano de 1906, “Meyer emitiu uma contraordem, reclamando que essa imagem que Neu-Württemberg era uma ‘colônia de e para protestantes’ deveria ser desconstruída com brevidade, visto que não podiam perder compradores de terras por questões confessionais” (NEUMANN, 2016, p. 163).

A colônia tema de estudo deste trabalho é menor do que as do complexo colonial de Meyer, e fora criada numa parceria entre uma pequena empresa de colonização e o proprietário da fazenda cujas terras foram utilizadas para a divisão dos lotes. Assim, não houve um apoio sistemático para a prática religiosa dos colonos, e os mesmos é que tiveram que se organizar para poder usufruir de sua religião.

Como a religião era importante elemento de coesão do grupo migrante, juntamente com o apoio espiritual que a mesma ofertava, principalmente no momento de estabelecimento em um novo local, era recorrente que já nos primeiros tempos de assentamento em uma nova colônia, os colonos já organizassem de alguma maneira cultos onde pudessem proferir sua fé.

A Colônia dos Coqueiros é um exemplo disso. Sua composição confessional é mista, porém, o grupo de colonos protestantes logo se organizou para iniciar a realização de cultos. Inicialmente, como não havia um prédio específico para servir como igreja, os cultos ocorriam nas próprias casas dos colonos.

De acordo com Ecker (2007), a colonização iniciou oficialmente no ano de 1928 na Colônia dos Coqueiros; porém, antes disso já havia a chegada de algumas famílias. Conforme histórico da comunidade acessada junto à atual diretoria da Comunidade, houve a realização de uma assembleia geral no ano de 1927, onde 29 famílias decidiram fundar uma comunidade. Consta que nessa ata de fundação da comunidade os membros fundadores não assinaram, não sendo possível então, a identificação dos mesmos através desse documento.

Inicialmente, a Comunidade Evangélica Alemã em Coqueiros respondia à Secretaria Evangélica de Carazinho. Contudo, quando optou em se desmembrar para a criação do Sínodo do Planalto Rio-Grandense, os funcionários de Carazinho acabaram por descartar os materiais referentes à comunidade de Coqueiros, e assim, não se tem maiores registros sobre os primeiros tempos dessa comunidade.

Nos primeiros tempos da comunidade, os cultos ocorriam no salão de Roberto Papke (1927-1929). Quem fazia as vezes de pastor era o professor Carlos Scheffler. Após algum tempo (não há certeza de quanto tempo ele ficou nessa função de pastor), a comunidade passou a ser atendida por um pastor vindo da comunidade evangélica de Carazinho (HISTÓRICO DA COMUNIDADE...).

Após algum tempo em que os cultos ocorriam no salão acima citado, o casal Guerra (proprietários da fazenda de onde as terras foram desmembradas para a criação da colônia) doou à comunidade um terreno (lote nº23) no centro da colônia para que fosse construída a primeira igreja. É nesse momento que é possível observar o papel da religião como elemento de coesão da comunidade, já que houve forte união no trabalho, onde toda a comunidade se uniu para a realização desse serviço, bem como das doações em dinheiro para que fosse adquirido um sino, que foi buscado em São Leopoldo (HISTÓRICO DA COMUNIDADE...).

Considerações finais

Como já discutido neste texto, as ocorrências das grandes guerras no século XX (principalmente a II Guerra Mundial), trouxeram consequências para as comunidades teutas que tinham forte preservação da cultura alemã, bem como utilizavam o alemão como língua para a realização das celebrações.

A política de nacionalização empreendida por Vargas em seu primeiro governo também impactou as comunidades teuto-brasileiras, tanto no que dizia respeito à língua utilizada nas celebrações, quanto na questão do ensino, onde a língua portuguesa teve que ser adotada nas escolas.

Pode-se considerar que essa proibição ao uso da língua alemã em várias esferas das comunidades atingiu, sobretudo, colônias maiores que tinham maior reconhecimento por parte do governo. Pois a fiscalização se voltava para essas e não se voltava tanto sua atenção para as colônias menores.

Essa consideração é importante, pois, quando da coleta das fontes, me deparei com as atas antigas todas escritas em alemão. Quando indagado, o presidente da comunidade afirmou que as mesmas foram escritas em alemão até o ano de 1966, quando só então se passou a utilizar a língua portuguesa para a confecção das atas das assembleias.

Assim, após análise da historiografia sobre o protestantismo nas colônias teuto-brasileiras e o caso de estudo deste trabalho, pode-se perceber que há características que perpassaram todo o período da imigração e colonização do Rio Grande do Sul; tais como uma primeira organização própria para a prática religiosa, e o senso de comunidade presente, já que na Colônia dos Coqueiros também houvera mobilização dos membros para a construção do prédio que seria a igreja e também para a compra do sino para a mesma.

Fontes

Histórico da Comunidade Evangélica Alemã em Coqueiros do Sul. Acervo da comunidade.

Referências

- DREHER, Martin N. *A Religião de Jacobina*. 1ª reimpressão. São Leopoldo: Oikos, 2017.
- DREHER, Martin N. *Transformações do Luteranismo Brasileiro*. Revista Estudos Teológicos. V.24, n. 1, 1984; p. 4-23.
- ECKER, Adari Francisco. *A trilha dos pioneiros*. Passo Fundo: Berthier, 2007.
- NEUMANN, Rosane Marcia. *Uma Alemanha em miniatura – O projeto de imigração e colonização étnico particular da Colonizadora Meyer no Noroeste do Rio Grande do Sul (1897-1932)*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos. 2016.
- ROCHE, Jean. *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969.
- SCHNEIDER, Diéli de Souza; OLIVEIRA, Moacir Almeida de. Imigração alemã no Rio Grande do Sul: o “luteranismo comunitário”. In: *Imigração: diálogos e novas abordagens*. São Leopoldo: Oikos, 2012, p. 347-351.
- SILVA, Marcio Both da. *Caboclos e Colonos: encontros, ocupação e conflitos nas matas do Rio Grande do Sul (1850-1889)*. 1.ed. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo e colonização alemã no sul do Brasil: memórias de conflitos. In: *Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2016, p.135-165.
- WIRTH, Lauri Emilio. *Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração*. Revista Estudos Teológicos. V.38, n.2, 1998; p. 156-172.



Anais do V Simpósio do GT História das Religiões e Religiosidades Regional Sul
(Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) – ANPUH
Gizele Zanotto (Org.) - ISSN 2359-6996
Universidade de Passo Fundo (UPF) – 2017 – Passo Fundo/RS
