

ANAIS DO III SIMPÓSIO DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH) GTHRR – REGIONAL SUL

**III Simpósio do GT
História das Religiões e das Religiosidades**

Associação Nacional de História (ANPUH) – Regional Sul

Vida e Morte nas Religiões e nas Religiosidades

5 A 7 DE NOVEMBRO DE 2013



PROMOÇÃO:

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA – SEÇÃO DO PARANÁ
GT DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH/PR
GT DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH/SC
GT DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH/RS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – DHI/UEM
LABORATÓRIO DE ESTUDOS EM RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES – LERR/UEM

APOIO:



DIRETORIA DA ANPUH/PR

Angelo Piori – Presidente
Frank Antônio Mezzomo – Vice-presidente
Márcia Elisa Teté Ramos – Secretária geral
Edson Armando da Silva – Tesoureiro

GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH

Solange Ramos de Andrade – Coordenadora Nacional
Vanda Fortuna Serafim – Coordenadora Seção Paraná
Artur César Isaia – Coordenador Seção Santa Catarina
Gerson Machado – Vice-coordenador Seção Santa Catarina
Gizele Zanotto – Coordenadora Seção Rio Grande do Sul
Marta Rosa Borin – Vice-coordenadora Seção Rio Grande do Sul

COMISSÃO ORGANIZADORA DO EVENTO

Vanda Fortuna Serafim – UEM
Solange Ramos de Andrade – UEM
Nataly Vieira Dias – UEM
José Henrique Rollo Gonçalves – UEM
Artur César Isaia – UFSC
Marta Rosa Borin – UFSM

COMISSÃO TÉCNICO-CIENTÍFICA

Angelo A. Priori – UEM	Artur Cesar Isaia- UFSC
Cláudia Touris – Universidad de Buenos Aires	Eliane Cristina Deckmann Fleck- UNISINOS
Gerson Machado - FCJ/MASJ	Gizele Zanotto - UPF
José Carlos Gimenez - UEM	Marta Rosa Borin - UFSM
Patrícia Fogelman - Universidad de Buenos Aires	Richard Gonçalves André - UEL
Terezinha Oliveira – UEM	Solange Ramos de Andrade - UEM

COMISSÃO DISCENTE

Agamedes Leite Fonseca	Daniel Lula Costa
Flávio Guadagnucci Palamin	Giovane Marrafon Gonzaga
Helisson de Oliveira Soares	Laís Pinheiro de Souza Guelis
Leide Barbosa Rocha Schuelter	Maria Helena Azevedo Ferreira
Mariana Rodrigues da Silva	Michel Bossone
Murilo Toffanelli	Rafaela Arienti Barbieri
Tereza de Fatima Mascarin	Thauan Bertão dos Santos
Tônia Kio Fuzihara Piccoli	

APRESENTAÇÃO

O III Simpósio do GT História das Religiões e das Religiosidades da Associação Nacional de História (GTHRR-ANPUH), foi realizado na Universidade Estadual de Maringá (UEM), de 5 a 7 de novembro de 2013. A Regional Sul do GTHRR-ANPUH corresponde aos Estados do Paraná, do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina.

Vida e Morte nas Religiões e nas Religiosidades foi o tema desta edição do encontro, que oportunizou produtivas discussões, agregando significativas contribuições às nossas pesquisas e à nossa atuação docente.

O evento contou com duas conferências proferidas pelas professoras Dra. Solange Ramos de Andrade (UEM) e Dra. Edilece Souza Couto (UFBA).

As mesas-redondas versaram sobre variadas manifestações religiosas, contando com a presença dos seguintes profissionais:

Prof. Dr. Artur Cesar Isaia (UFSC), Prof^ª Dra. Marta Rosa Borin (UPF), Prof^ª Dra. Virgínia Albuquerque de Castro Buarque (UFOP), Prof. Dr. Gilberto Martins (UNESP-Assis), Prof^ª Dra. Vanda Serafim (UEM), Prof. Dr. Gerson Machado (UFSC), Prof^ª Dra Karin Volobuef (UNESP-Araraquara), Prof^ª Dra Aline Dias da Silveira (UFSC), Prof^ª Dra. Salma Ferraz (UFSC), Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR), Profa. Dra. Eliane Cristina D. Fleck (UNISINOS), Prof. Dr. José Henrique Rollo Gonçalves (UEM).

Houve, ainda, os Simpósios Temáticos que trataram das questões referentes “A morte e o bem morrer na transição para a modernidade”, “Encruzilhadas historiográficas: crenças mediúnicas e afro-brasileiras”, “Religiosidades e culturas na América Latina”, “Religiões e religiosidades e suas representações no cinema e na literatura”, “Religião, instituições e pluralismo religioso”, “Religiões e religiosidades orientais: confluências e conflitos” e “Literatura religiosa e os discursos sobre a morte e o morrer”.

Os textos que seguem são resultados das discussões e apresentações de trabalhos nas três tardes do evento por meio dos Simpósios Temáticos.

Agradecemos a participação e empenho de todos que contribuíram para a realização deste evento.

E desejamos a todos uma boa leitura!

Vanda Fortuna Serafim
Solange Ramos de Andrade
(Coordenadoras do evento)

Sumário Página – TÍTULO - Autor

- 001** - A BOA MORTE EM COMBATE: O MANUAL DE ORAÇÕES DO SOLDADO BRASILEIRO DA FORÇA EXPEDICIONÁRIA BRASILEIRA NA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL Adriane Piovezan
- 021** - A ROMANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA: UM BISPO ULTRAMONTANO NO PARÁ OITOCENTISTA ENTRE A IGREJA E O ESTADO Allan Azevedo Andrade
- 033** - A MEDICINA NATURAL EM JARDIM ALEGRE- PR (SÉCULO XXI) Ana Paula Mariano Dos Santos (LERC – UEM) Eloize Fabíola Nascimento Schimmelfenig (LERC – UEM) Dra. Vanda Fortuna Serafim (Orientadora-UEM)
- 040** - UMA ANÁLISE DO AFRESCO “CRUCIFICAÇÃO”, DE GIOTTO NA BASÍLICA DE SÃO FRANCISO, ASSIS. André Luiz Marcondes Pelegrinelli .Orientadora: Profa. Dra. Angelita Marques Visalli . Universidade Estadual de Londrina
- 049**-O ANTICLERICALISMO “TÁTICO” DE A LANTERNA: APROPRIAÇÕES DO CRISTIANISMO E IDEAL DE SOCIEDADE LAICA ENTRE TEXTOS E IMAGENS (1901-1904) André Rodrigues Graduando UEM – CRV
- 058** - AS IMAGENS NOS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA: AFIRMAÇÃO OU DESCONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS E DE IDEIAS RACISTAS? Angélica Ramos Alvares (UEM) Rodrigo Pereira da Silva (UEM) Ângelo Aparecido Priori (UEM)
- 069** - “FORA DA CARIDADE NÃO HÁ SALVAÇÃO”: REPRESENTAÇÕES SOBRE VIDA E MORTE NO ESPIRITISMO Bruno Cortês Scherer (UFMS) Beatriz Teixeira Weber (UFMS)
- 083** - O HISTORIADOR E SUAS FONTES: O CASO DA CARTA DE PAULO AOS CORÍNTIOS. Camila Karina Marcelo da Cruz PPGHS – Universidade Estadual de Londrina Mestrado em História Social
- 097** - O TEMA DA “ORAÇÃO PELOS MORTOS” NA CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER (1647). César de Alencar Arnaut de Toledo. Universidade Estadual de Maringá. Rodrigo Pinto de Andrade. Universidade Estadual de Maringá.
- 112** - A ORAÇÃO PELOS MORTOS NO “CATECISMO ROMANO”, DE 1566. César de Alencar Arnaut de Toledo. Universidade Estadual de Maringá.
- Rodrigo Pinto de Andrade. Universidade Estadual de Maringá.
- 127** - SEU JÉSU E A MEDICINA NATURAL EM JARDIM ALEGRE - PR. Cezar Felipe Cardozo Farias (LERC – UEM) Ana Paula Mariano Dos Santos (LERC – UEM) Eloize Fabíola Nascimento Schimmelfenig (LERC – UEM) Vanda Fortuna Serafim (Orientadora –UEM)
- 135** - A BENZEÇÃO EM SANTA MARIA. A PERMANÊNCIA DE TRADIÇÕES DE CURA NO CONTEXTO DA CONTEMPORANEIDADE Dalvan Alberto Sabbi Lins Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)
- 148** - LITERATURA E HISTÓRIA: A DIVINA COMÉDIA E SUA REPRESENTAÇÃO DOS AMBIENTES DO PÓS-MORTE Daniel Lula Costa FECILCAM/UNESPAR
- 158** RELIGIÃO E LOUCURA: A VIOLÊNCIA MÉDICA CONTRA AS RELIGIÕES DE TRANSE MEDIÚNICO NO RIO DE JANEIRO DA PRIMEIRA REPÚBLICA Edvaldo Sapia Gonçalves USP (DIVERSITAS) e UEM
- 174** - A ORDEM DOS ANTEPASSADOS: O SAGRADO COMO MECANISMO DE COMPORTAMENTO DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL DO BRASIL Elisangela Marina de Freitas e Silva Mestranda de História da Universidade Federal de Santa Catarina
- 182** - MITOS, CRENÇAS E PRÁTICAS DE CURA. Eloize Fabiola do Nascimento Schimmelfenig (LERC-UEM) Ana Paula Mariano Dos Santos (LERC – UEM) Dra. Vanda Fortuna Serafim (Orientadora)
- 189** - O USO DA AYAHUASCA NO CONTEXTO URBANO: UM LUGAR ENTRE O TRADICIONAL E O MODERNO Fábio Eduardo Celant
- 205** - O SENTIDO DA MORTE ENTRE OS IORUBÁS E NO CANDOMBLÉ NAGÔ Fábio Ferreira dos Santos da Silva Universidade Federal da Paraíba
- 219** - AS DIFERENTES FORMAS DE SE EXPLICAR A ORIGEM DA DOENÇA PELA RELIGIÃO Fábio Leandro Stern Pontificia Universidade Católica de São Paulo
- 232** - ULTRAPASSANDO OS MURROS DO CONVENTO: AS IRMÃS FRANCISCANAS E O

OFÍCIO DE INFORMAR A COMUNIDADE RELIGIOSA PROVINCIAL Franciele Roveda Maffi

248 - “PIENSA QUÉ ESTARÁ TU CUERPO DEBAJO DE LA TIERRA”: A MORTE E O LUTO EM JOÃO DE ÁVILA Gabriel de Queiros Souza Universidade Estadual de Maringá (UEM)

258 - A HISTÓRIA NA ENCRUZILHADA: O CANDOMBLÉ, O HISTORIADOR E SUAS FERRAMENTAS Gerson Machado Fundação Cultural de Joinville/ Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville

273 - ESPIRITUALIDADE E NATUREZA NO COTIDIANO URBANO Giovane Marrafon Gonzaga LERR – UEM Prof^a Dra. Vanda Serafim (Orientadora)

282 - MANDINGA: A TÁTICA DO ESCRAVO Giovane Marrafon Gonzaga LERR – UEM Prof^a Dra. Vanda Serafim (Orientadora)

294 - O DEMÔNIO E OS MÉDIUNS: BOAVENTURA KLOPPENBURG E O DISCURSO CATÓLICO SOBRE A AÇÃO DEMÔNÍACA NO ESPIRITISMO (MEADOS DO SÉCULO XX). Isonete Vilvert Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

301 - LITURGIAS DA BOA MORTE E DO BEM MORRER: PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FÚNEBRES NA CAMPINAS OITOCENTISTA (1830-1880) João Paulo Berto IFCH-UNICAMP

318 - DA TOLERÂNCIA À CARIDADE: UM DIÁLOGO COM GIANNI VATTIMO À LUZ DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E LAICIDADE NA PÓS-MODERNIDADE Jonathan Menezes Faculdade Teológica Sul Americana

342 - OS SERMÕES DAS EXÉQUIAS DE FELIPE II, REI DE ESPANHA E PORTUGAL. José Carlos Gimenez

356 - ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A QUEIMA DE BÍBLIAS EM ASTORGA – PR (1953) Laís Pinheiro de Souza Guelis Universidade Estadual de Maringá Orientadoras: Prof^a. Dr^a Vanda Fortuna Serafim (UEM)

370 - PROJETO MISSIONÁRIO: A CIDADE DE PARANAÍ. Leide Barbosa Rocha Schuelter Universidade Estadual de Maringá.

383 - CIDADANIA GRECO ROMANA ANTIGA Lorena Amona Jinlè Mascarin Tomás Faculdade Alvorada de tecnologia e Educação de Maringá

389 - O CONCEITO DE MILAGRE EM LUCIEN FEBVRE E MARC BLOCH Lucineide Demori Santos DHI/LERR/ PIBIC-FA-UEM Solange Ramos de Andrade (Orientadora) DHI/PPH/LERR-UEM

405 - A SALVAÇÃO E A MORTE NO CINEMA: REPRESENTAÇÕES E INTERPRETAÇÕES NO FILME O POÇO E O PÊNDULO. Luis de Castro campos Jr. CCHE – UENP – CAMPUS JACAREZINHO - PR

416 - OS CONFLITOS RELIGIOSOS NAS ÍNDIAS ORIENTAIS LUSO-HOLANDESAS E A TRADUÇÃO BÍBLICA DE JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA (1642-1694) Luis Henrique Menezes Fernandes Doutorando em História Social (USP) Pesquisa financiada pela FAPESP

429 - RELIGIÃO, MORTE E TERROR NA AÇÃO MILITAR ASSÍRIA Luiz Alexandre Solano Rossi Pontifícia Universidade Católica do Paraná

440 - SEXO SAGRADO: APROPRIAÇÕES DO TANTRISMO HINDU NO Gnosticismo SAMAELIANO. Marcelo Leandro de Campos Pontifícia Universidade Católica de Campinas

450 - RICHARD DAWKINS E A HISTÓRIA DAS IDEIAS A PARTIR DA TEORIA DA COMPLEXIDADE Maria Helena Azevedo Ferreira Orientadora: Vanda Fortuna Serafim

460 - MORTE E IMORTALIDADE EM “DEUS UM DELÍRIO”: UM OLHAR SOBRE A OBRA DE RICHARD DAWKINS. Maria Helena Azevedo Ferreira (LERR-UEM) Orientadora: Vanda Fortuna Serafim

469 - O JEJUM DE DANIEL: A ABSTINÊNCIA AUDIOVISUAL DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS Marina Fazani Manduchi Universidade Estadual de Londrina

481 - DR. OLAVO CAVALCANTE CARDOSO: DE MÉDICO HUMANITÁRIO À SANTO POPULAR NA CIDADE DE CRATEÚS, CEARÁ Michelle Ferreira Maia

494 - O CANIBALISMO NAS HISTÓRIAS VAMPIRESCAS: ALGUMAS REFLEXÕES Murilo Toffanelli DHI/LERR/ PIC-UEM Solange Ramos de Andrade (Orientadora) DHI/PPH/LERR-UEM

502 - PURGATÓRIO: DOGMA OU HERESIA? BREVE DISCUSSÃO SOBRE AS CONCEPÇÕES DE PURGATÓRIO ENTRE CATÓLICOS E PROTESTANTES NA BAIXA IDADE MÉDIA E INÍCIO DA MODERNIDADE. Odailson Volpe de

Abreu Universidade Estadual de Maringá Cláudio Ferraz
Zioli Universidade Estadual de Maringá

510 - ENCONTROS E DESENCONTROS NA PRODUÇÃO CATEQUÉTICA JESUÍTICA NO JAPÃO
Paula Moreira Saito Universidade de São Paulo

521 - ESTUDOS INICIAIS SOBRE AS ASSEMBLEIAS DE DEUS: A MAIOR DENOMINAÇÃO EVANGÉLICA NO BRASIL
Paulo Henrique Silva Vianna

534 -ESPIRITISMO E O PROGRESSO ALÉM DA MORTE
Pedro Paulo Amorim Doutorando em História pela UFSC

545 -UMA ABORDAGEM SOBRE HISTÓRIA DO MEDO NO CINEMA DE TERROR
Autora: Rafaela Arienti Barbieri DHI/LERR/UEM/PIBIC-CNPq
Orientadora: Solange Ramos de Andrade DHI/PPH/LERR-UEM

556 - REPRESENTAÇÃO E SIMBOLOGIA NO FILME “O BEBÊ DE ROSEMARY”
Autora: Rafaela Arienti Barbieri DHI/LERR/ PIBIC-CNPq-UEM
Orientadora: Solange Ramos de Andrade DHI/PPH/LERR-UEM

569 - MEMÓRIA, SENSIBILIDADES E RESSIGNIFICAÇÕES DA COMPANHIA DE REIS FLOR DO VALE (DÉCADAS DE 1990 E 2000)
Rafaela Sales Goulart FCL Unesp/Assis

580 - O ESPIRITISMO E SEUS PROPAGANDISTAS: CONFLITOS E CONCORRÊNCIAS NO CAMPO RELIGIOSO DE SANTA MARIA
Renan Santos Mattos Universidade Federal de Santa Maria

595 - LUGARES E DIMENSÕES DO SAGRADO: RELIGIOSIDADE, CULTO AOS ANCESTRAIS E CULTURA MATERIAL ENTRE NIKKEIS EM LONDRINA (1929 – 2013)
Richard Gonçalves André

608 - NARRATIVA E SENTIDO HISTÓRICO: A EPÍSTOLA A FILÊMÓN.
GARUTTI, Selson. SEED-PR.

620 - VIAGENS PITORESCAS AO BRASIL: ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES.
GARUTTI, Selson. SEED-PR.

639 - BICICLETAS DE NHANDERÚ: ANÁLISE SOBRE O SAGRADO E O PROFANO NA CULTURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA
Letícia Zamprônio Salum Simone Maria Boeira Universidade Estadual de Londrina

647 - CIÊNCIA E RELIGIÃO: intervenção e intercessão na busca de cura das doenças.
Suelene Leite Pavão Universidade Federal do Pará- UFPA.

662 - COMIDA DE ORIXÁ: UM RITUAL DE CORTE PARA EXU
Tereza de Fatima Mascarin Universidade Estadual de Maringá - UEM

670 - ENTRE DEUSES E ARQUIBANCADAS: A RELIGIÃO NOS JOGOS ROMANOS
Thais Ap. Bassi Soares Renata Lopes Biazotto Venturini

679 - A REPRESENTAÇÃO DE EXU EM JOÃO DO RIO E NINA RODRIGUES: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES
Thauan Bertão dos Santos DHI – LERR – PIBIC/CNPq-FA-UEM Vanda Fortuna Serafim (orientadora)

693 - A CERIMÔNIA DOS EGUNS E A EVIDÊNCIA DO “TRANSHISTÓRICO” NA OBRA DE JOÃO DO RIO
Thauan Bertão dos Santos DHI – LERR – PIBIC/CNPq-FA-UEM Vanda Fortuna Serafim (orientadora)

703 - A FUGA DA AFRICANIDADE NO RITUAL DE ALMAS E ANGOLA: AS OBRAS DE GIOVANI MARTINS E A TENDA ESPÍRITA CABOCLO COBRA VERDE (2006/2012)
Thiago Linhares Weber Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

717 - NARRATIVAS DA MORTE E DO PECADO: UMA REFLEXÃO ACERCA DOS PECADOS CAPITAIS NA OBRA DE HIERONYMUS BOSCH
Tiago Varges da Silva Universidade Federal de Goiás

725 - MARIA BUENO: A SANTA DO CEMITÉRIO QUE DESCE NO TERREIRO
Tônia Kio Fuzihara Piccoli (LERR – UEM) Drª Vanda Fortuna Serafim (Orientadora)

736 - MARIA BUENO: UM ESTUDO DE RELIGIOSIDADE NO PARANÁ
Tônia Kio Fuzihara Piccoli (LERR – UEM) Drª Vanda Fortuna Serafim (Orientadora)

749 -A RELIGIÃO E A EDUCAÇÃO BÁSICA PÚBLICA: DAS POSSIBILIDADES DA PROMOÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL RELIGIOSO E TAMBÉM DAS AÇÕES ESCOLARES DE NATUREZA PROSELITISTA
Veroni Friedrich

A BOA MORTE EM COMBATE: O MANUAL DE ORAÇÕES DO SOLDADO BRASILEIRO DA FORÇA EXPEDICIONÁRIA BRASILEIRA NA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Adriane Piovezan
UFPR

Como parte do esforço católico em direcionar o cristão a ter uma boa morte os manuais de devoção/oração eram comuns nos séculos XVII e XVIII. A partir do século XIX este tipo de literatura católica ainda era usado de forma didática para instruir comportamentos piedosos e que garantiriam a salvação da alma daqueles que seguiam suas recomendações.

Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a iminência de uma morte repentina e violenta inspirou a confecção de um manual específico para esta ocasião. Neste sentido, o presente trabalho analisa como o Manual de Orações do Soldado Brasileiro, uma publicação de 1944 e distribuída pela Capelania militar aos soldados da FEB (Força Expedicionária Brasileira) apresentava diretrizes a serem seguidas aos católicos para obtenção de uma boa morte em combate.

Carregar objetos religiosos para o front era também uma escolha do ponto de vista operacional para o indivíduo. O combatente ou o militar em serviço já é, naturalmente, sobrecarregado com o peso de armas, munições, ferramentas e equipamentos. No caso do infante da Segunda Guerra Mundial, essa carga pode chegar a 30 Kg. É natural que apenas o essencial ao conforto material e espiritual e identificação seja carregado pelo combatente nessas circunstâncias.

O número de corpos que portavam objetos de uso religioso era de 32,17%. Em praticamente um terço dos cadáveres foram encontrados artefatos ou impressos relacionados a diferentes devoções, praticamente todos de origem cristã.

Neste sentido, percebe-se que o Manual de Orações do Soldado era bem sucinto comparado com outros Manuais de Oração do mesmo período. Possuía 78 páginas, o Orae, um manual completo de orações e instruções religiosas do mesmo ano tinha 432 páginas.

Mas como o Manual de Oração do Soldado foi parar nas mãos dos combatentes brasileiros na Itália? Para responder esta pergunta nos reportamos até a recriação do serviço

de Capelania Militar do Exército Brasileiro, que enviou 25 capelães católicos para a Guerra e 2 protestantes.

A ação dos padres no front enfatizou a necessidade de consolidar aspectos da religiosidade católica, com missas, sermões, bençãos, comunhões, crismas junto aos soldados, além de funções e rituais religiosos de assistência aos moribundos.

Historicamente os manuais de devoção possuem a função de “ensinarem” os indivíduos a viverem e morrerem de acordo com os preceitos católicos, com o objetivo de salvarem assim a alma.

Desde a Idade Média onde as orações ainda eram manuscritas, era popular a ideia de que a leitura do Ofício para os mortos presente no Livro de Horas pudesse auxiliar o moribundo a alcançar a salvação de sua alma. Até o século XV, a leitura deste manuscrito era enfatizada tanto para o indivíduo conhecer antecipadamente as orações e procedimentos diante da morte, como para que os outros cristãos o lessem e auxiliassem a alma do moribundo na sua chegada ao além. Segundo WIECK (WIECK (WIECK, 2001, p. 124) no Ofício dos Mortos o tema retratado é o funeral religioso, no qual ocorria a leitura do Ofício, mas outros elementos dos rituais de passagem do indivíduo também eram mencionados como seus últimos momentos no leito de morte, a preparação do corpo e o sepultamento. Como nossa pesquisa se interessa pelas atitudes diante da morte e encontramos na documentação do Pelotão de Sepultamento diversos indivíduos que carregavam o Manual de Orações, destacamos as menções as práticas relativas a morte presentes neste material religioso.

Os manuais de oração serviam para relembrar aspectos da catequese, e mesmo ser a única catequese na experiência de muitos soldados, principalmente os que viviam em regiões mais desassistidas pela instituição católica naquele período.

Publicado pela Editora Vozes, o Manual do Soldado Brasileiro foi organizado pelo Major Cláudio de Paulo Duarte da União Católica dos Militares em junho de 1944. Já na capa da publicação, ao invés do símbolo do Sagrado Coração de Jesus, da Virgem Maria ou de qualquer outro elemento religioso como os demais manuais de oração, neste encontramos o brasão da República do Brasil e a inscrição do Ministério da Guerra. Tais aspectos destacam o momento de exceção que se encontrava o usuário do manual, uma guerra mundial e a presença da pátria e de sua instituição o Exército mesmo se tratando de um objeto para fins religiosos.

Na quarta página é que aparece a primeira ilustração religiosa do manual do sacrifício de Jesus crucificado, com a inscrição em latim PontifexAmorisVictima.

A primeira oração que aparece tem o título de Orações Diárias e uma iluminura no início da página com um Arcanjo. Já na primeira frase menções a posição de quem lê o manual, o soldado, a sua missão no caso salvar a Pátria, e a situação em que se encontra, a ameaça de morte. Neste sentido, a oração inicia com pedidos e no final destaca a posição de soldado e militar, justificando por isso o tom sucinto das orações, já que não possuem tempo para longas leituras por conta de sua missão.

Antes da ilustração com o Sagrado Coração de Jesus, existe ainda um parágrafo para reafirmar que havendo tempo, repouso e calma entre as lutas, ai sim o soldado deve recitar as orações que se seguem.

O Manual apresenta adequação as circunstâncias, pois sabe que inútil seria orientar o soldado a realizar todas as indicações ali contidas numa situação sem rotina previsível. Em uma biografia sobre o Capelão Frei Orlando, e em outras memórias de ex-combatentes, os serviços e atividades religiosas são lembradas pela adaptação aos momentos em que era permitido realizar uma atividade com este intuito. Mesmo aspectos da liturgia e sacramentos religiosos não seguiam rigorosamente os trâmites normais. O front não tinha igreja, o altar era improvisado, mesmo batismos e outras funções religiosas eram condensados ao máximo porque a missão ali era de lutar e estar atento ao ataque do inimigo.

Na oração da manhã, aparece a Oração do Soldado, em que se invoca a Virgem Conceição Imaculada. É em 1928 que Aparecida é coroada a padroeira do Brasil, portanto a devoção a Aparecida é notória neste período. Hoje a relação entre Nossa Senhora Aparecida e as Forças Armadas é tão mais próxima que o próprio Manual de Orações do Soldado foi substituído pelo Ofício da Imaculada. Totalmente dedicado ao culto de Maria.

Seguindo a Oração da Manhã encontramos a Oração da noite, ambas fecham com orações do Pai Nosso e da Ave Maria e o Glória Ainda encontramos o Ato de Contrição, o Salve Rainha, a Confissão e novamente o Ato de Contrição.

Na página 16 do Manual de Orações existe o subtítulo Verdades principais a crer. Neste trecho, o manual torna-se uma síntese de livros de catequese, onde a onipotência de Deus é enfatizada, a Santíssima Trindade, etc. Logo após aparecem os Mandamentos, ou seja, uma consolidação dos ensinamentos católicos pela repetição do catecismo ou como várias

memórias de capelães insistem em afirmar, a apresentação dos preceitos católicos para os soldados que jamais fizeram a catequese.

Como nosso interesse neste artigo se refere a questão da morte, destacamos após a apresentação dos Mandamentos o ítem Novíssimos do homem em que o primeiro deles diz respeito a morte na seguinte frase: “Morte – Todos nós um dia havemos de morrer. Em seguida, existe o segundo, terceiro e quarto em que aparecem em ordem, o Juízo, o Inferno e o Paraíso. Nesta passagem, percebe-se o destaque para a ideia de bem morrer e para os castigos ou recompensas relacionados com a boa morte, tanto do indivíduo ou como perpetrada por ele num conflito.

Novamente o tom de catecismo retorna ao Manual, em que duas páginas são destinadas aos Sacramentos, terminando com uma oração do Creio. Ainda encontramos outros Atos típicos do catecismo descritos no Manual como o Ato de fé, Ato de Esperança e o Ato de Caridade.

O tom didático da publicação traz o sub ítem Algumas Outras verdades, em que a ideia de virtude é desenvolvida a partir dos preceitos cristãos. Além da virtude, outros comportamentos também são analisados pela ótica do catolicismo como o vício, o pecado, inveja, preguiça, etc. No final deste capítulo, Regra do bem viver inicia com todas as exortações comuns aos católicos, obedecer os mandamentos, sacramentos, etc. No último parágrafo, novamente a Pátria aparece, no trecho: “Pede a Deus pelo Brasil, pela esposa, pais, filhos, pela vitória, pela paz com justiça e pela Igreja”. Aqui percebemos que a missão do soldado é constantemente lembrada para o cristão que lê Manual de Orações e seus atos na guerra são também lembrados nesta passagem: “Tiveste a desgraça de pecar gravemente”, afinal que soldado não matou outro numa guerra? Mas o texto continua “Faze logo o ato de contrição, pede perdão e logo que possas, corre a um Padre e confessa-te. Louvado seja Deus”. Percebemos que a presença da assistência dos religiosos é enfatizada no Manual, como auxiliar para que tais preceitos do catolicismo sejam devidamente cumpridos num contexto de guerra.

Entre as atividades que os capelães exerciam no front italiano, sem dúvida ouvir as confissões estava entre as mais buscadas pelos devotos. Embora sem uso de confessionário e em situações diversas, encontramos depoimentos de busca deste sacramento pelos soldados no front. Um capítulo inteiro do Manual de Orações é dedicado a comentar a Confissão e orientar o indivíduo a realizar uma boa confissão católica. Trata-se de um esquema de

possíveis perguntas referentes ao comportamento do cristão, para que ele faça as indagações e confesse a partir deste esquema seus possíveis pecados. Nas palavras do Manual, um exame de consciência que o soldado deveria realizar, seguindo da oração do ato de contrição, tantas vezes repetido no Manual, para a absolvição dos pecados. A urgência em cumprir a penitência instruída pelo sacerdote é destacada no texto, ainda que em um ambiente não ideal para tais práticas, este aspecto não é levado em conta e sim a ideia de confissão, absolvição e perdão total das faltas.

Aspecto relevante e de destaque em outros manuais de oração, como o Oraem numa edição de 1939, o Sacrifício da missa e da Comunhão recebeu ao todo 8 páginas dedicadas ao assunto na publicação especial para o soldado em guerra. A Comunhão, outro sacramento católico bastante enfatizado, neste momento também é descrito com detalhes.

Encontramos, porém, um adendo específico para a situação na qual se encontravam os leitores deste Manual. Trata-se do item “Para receber a sagrada comunhão fora da Santa Missa”. Tais práticas ocorreram em diversos momentos durante a Campanha Brasileira na Itália e alguns ex-combatentes relataram esta prática em suas memórias.

É na página 40 do Manual que encontramos mais um aspecto relevante para nosso enfoque sobre os comportamentos diante da Morte neste contexto de Guerra. Refere-se ao item “Ato de Aceitação da Morte”.

O caráter de sistematizar as orações e destacar apenas o essencial é evidenciado neste momento do Manual de Orações. Se compararmos com outros Manuais de Oração do período, percebemos que há uma redução drástica nesta passagem. Enquanto num manual como o Orae o Ato de Aceitação da Morte tem oito itens divididos em seis páginas, no Manual de Oração do Soldado são apenas duas páginas. Na terceira existe o subtítulo Assistência aos Moribundos.

Vale ressaltar que a passagem colocada no espaço destinado ao ato de aceitação da morte no Manual de Oração do Soldado é o Ato de Conformidade dos demais Manuais de Oração. Estes, mais completos, dividem o Ato de Aceitação da Morte em Ato de fé, Ato de Esperança, Ato de caridade e arrependimento, Ato de conformidade, Súplica a Maria, Súplica aos Santos, Súplica a Jesus, Súplica a Maria mãe dos agonizantes.

Mesmo no trecho que é semelhante, ou seja, o ato de conformidade da morte, no Manual do Soldado a súplica é mais sintética. Apenas se diz que “aceito desde jpa de vossa mão, com todos os sofrimentos, penas e dores, o gênero de morte que vos aprouver me

reservar”. Enquanto no Orae os termos sacrifício e resignação são repetidos, no texto escrito para a Guerra estes termos não aparecem neste momento. Em outros momentos a ideia de sacrifício aparece ligado a ideia de Pátria.

Neste ponto, notamos que o uso de determinados termos são comuns no Ocidente em referência aos mortos em Guerra. Segundo a Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer, nos monumentos fúnebres certos termos são usados para se referir aos que morreram em guerra. Destes, a maioria fala em soldados que “tomaram” e não morreram. Já o vocábulo “sacrifício”, aparece sempre no contexto em que os homens foram enviados para se sacrificarem e não matarem outros homens. Esta passagem do matar em guerra não é mencionado no Manual de Orações, sutilmente a ideia de que isso pode ocorrer aparece em alguns trechos, mas sempre envolto na questão do sacrifício que é para o cristão tirar a vida de outro ser humano.

Embora sucinta esta parte da oração do Ato de Aceitação da Morte, era repassado na catequese católica do período como de importância vital para a salvação do cristão. Segundo nota encontrada no Orae, foi o papa Pio X que indicou tal oração que lida uma vez na vida poderia substituir o sacramento da Extrema-Unção na hora da morte do indivíduo, seria uma indulgência dada ao papa ao cristão que fez este ato de contrição em algum momento de sua existência. Em uma situação de guerra, por mais que existam sacerdotes, a morte poderia chegar num momento em que tal assistência não existiria, por isso a importância desta indicação por parte dos capelães e a distribuição de tal material religioso.

Ainda identificando as especificidades do Manual de Orações do Soldado em relação com outros manuais de oração católicos do período, destaca-se a passagem referida como Assistência aos Moribundos. O caráter de ensinar o soldado a se comportar com um bom católico num ambiente hostil como o de uma guerra, se faz presente neste trecho deste material religioso.

Nota-se neste trecho da publicação a maior referência ao inimigo na guerra em que “em primeiro lugar cumpre com o dever de soldado, vence o inimigo”. Após o combate, num momento de calma segundo o Manual, aí sim entra em cena a figura do cristão: “junto ao ferido, procura aliviá-lo dos males, consola-o e conforta-o”. O respeito as diferenças de religião do inimigo são colocadas neste momento. O manual se refere a duas condições: se for católico falar ao inimigo ferido de Maria, se não for falar de Jesus. Mas sempre naquela intenção de conseguir novos fiéis, mesmo na hora da morte, o manual também fala que sendo

protestante além de falar em Jesus, na Paixão e na Redenção, caso o moribundo queira se tornar católico na hora da morte é possível que seja batizado enquanto tal. Para isso, o soldado deveria voltar até a página 26 para realizar um batismo em condições de combate.

Outro ponto de destaque nesta passagem é a utilização de outros objetos do sagrado para que o outro possa morrer uma boa morte. O objeto em questão é o terço. Segundo a pesquisa da antropóloga Paola Lins Oliveira “o terço também é percebido como objeto do qual emana certo tipo de força, um poder especial que ultrapassa sua dimensão utilitária” (OLIVEIRA, 2009) Este elemento aparece no Manual de Oração, o poder do terço no momento da morte que deve ser “puxado do bolso”, considerando que o bom cristão leva o terço no bolso. Depois deve ser mostrado o crucifixo presente no terço para o moribundo beijar, colocar o terço nas mãos ou no peito do indivíduo. Estas instruções eram comuns entre os soldados católicos, mesmo o mais famoso e célebre capelão católico em guerra, o Frei Orlando, quando percebeu que iria morrer, retirou o terço do bolso e colocou em suas mãos.

Outros elementos como a medalha de Nossa Senhora também são elencados como objetos singulares com valor sagrado na hora da morte. Mesmo sem nada disso, ainda segundo o Manual, basta falar o nome de Jesus que “dito com amor e contrição, salvar qualquer pecador arrependido e contrito”. Depois disso, existe uma sequência de procedimentos a serem realizados, de rezar o rosário, dando o mesmo para o moribundo beijar. Após o terço, existe uma Ladainha de Nossa Senhora, terminando com um Oremos em que se pede novamente a salvação da alma do indivíduo.

Ainda existe no Manual de Orações, no que diz respeito a morte em campanha, a Oração pela morte gloriosa. Esta oração está na sessão de orações diversas do Manual. O tomo desta oração, como sempre, é de colocar o soldado acima da posição de cristão. O soldado, mais do que qualquer outro cristão teria que estar preparado para a morte. A oração para a morte gloriosa, reafirma a necessidade de estar com o terço na mão e beijar o crucifixo presente no terço.

Nesta Oração ao Jesus Crucificado, os pedidos são para uma boa morte do soldado, em campo de batalha ou ferido. Nesta passagem encontramos menção a Pátria. Novamente o termo sacrifício aparece e o nome do país, Brasil, também é enfatizada a presença dos objetos sacralizados nesta hora derradeira. O crucifixo aparece novamente, mesmo que o soldado não enxergue mais o objeto, ou não consiga alcançá-lo, em sua mente e na oração é isto que sabe que deveria fazer para alcançar uma boa morte.

Após esta oração, existe um aconselhamento de como é a preparação do soldado, enquanto um católico conhecedor de sua doutrina, diante de um combate. Esta preparação consiste de três etapas: a comunhão espiritual, fazendo o sacrifício e por último aceitando a morte e “preparando-se para ela bravamente pelo Brasil”.

A questão da pátria é destacada quando se fala em morte no Manual de Orações do Soldado. O texto sugere que a morte cristã é uma boa morte se o objetivo for a pátria. Nota-se que o nome da Pátria, no caso, Brasil, aparece três vezes no Manual. O exército, enquanto instituição que representa o Brasil não aparece nos termos utilizados nas orações desta parte do Manual. Já a última parte do Manual é dedicada ao culto do Marechal Caxias.

Neste aspecto, percebe-se que o autor do Manual, o major Claudio de Paula Duarte, da União Católica dos Militares, buscou relacionar o exército formado para a FEB com o exército nacional regular e seus mitos e heróis.

A oração ao Duque de Caxias aparece no Manual na página 76, quase no final do manual. Com o título de Ordem do Dia do Marechal Conde de Caxias de 4 de setembro de 1851 o texto se refere ao contexto da Guerra do Paraguai. Nele são citados o governo Imperial, a Banda Oriental, o General Uribe, etc. Tais elementos se referem à realidade daquele conflito e não possuem nenhuma relação com o contexto da Segunda Guerra Mundial, em que o inimigo era o alemão, os soldados brasileiros estavam na Europa, vivíamos numa República, etc.

O texto escrito pelo Duque de Caxias reitera que os inimigos dos soldados naquele momento eram “tão somente, os soldados de Uribe”. Demonstra nesse ponto os conflitos de um exército recrutado à força, com escravos e condenados pela justiça, numa tentativa de forçar a união desses homens.

A presença da figura do Duque neste manual pode ser entendida como um reforço à tentativa do Exército em mitificar o personagem, presente naquele momento. Tais intuítos não tiveram ressonância na FEB.

Nossa logística na guerra era mantida por meio do V Exército americano, que fornecia armamento, alimentação, uniformes, etc. A experiência de conviver com o exército americano em que todos os soldados e oficiais eram tratados com respeito e igualdade, serviu de exemplo como um modelo de exército, em que a presença do oficial/herói era desmerecida em prol da ação coletiva dos soldados. Presenciar numa mesma fila de refeitório oficiais e praças esperando para almoçar, sem nenhuma distinção por conta de patente, fez com que os

soldados da FEB valorizassem o papel do coletivo numa guerra, em que todos os indivíduos são heróis.

Percebe-se que o Manual de Orações do Soldado Brasileiro compõe uma fonte repleta de informações que permitem refletir sobre a dimensão da religiosidade dos combatentes e da instituição religiosa no período.

Desta forma, é possível questionar como este objeto singular, preparado justamente para este evento de caráter mundial e inédito para o país, tem seu valor enquanto objeto sacralizado. A sacralização do Manual de Orações se dá pelo valor de descrição e instrução em detalhes do comportamento do soldado católico no front de batalha e para que o mesmo, diante da morte, soubesse se comportar e alcançar a salvação de sua alma.

O Manual possui também a possibilidade de perceber o caráter particular do catolicismo no Brasil neste período. Segundo o censo demográfico de 1940, cerca de 95% da população brasileira era católica. Elementos típicos deste catolicismo brasileiro aparecem no texto, como a referência ao terço ao invés da utilização do termo rosário, da questão das medalhas de santo, mas também da menção a existência de soldados de outras religiões, como os protestantes e de como se comportar com a morte destes indivíduos de maneira que todos pudessem salvar suas almas de acordo com seus ritos corretos de passagem.

A partir dos relatórios individuais gerados pelo Pelotão de Sepultamento da FEB, percebemos a presença nos cadáveres encontrados dos soldados mortos em ação desses objetos de valor religioso, como o Manual de Orações do Soldado Brasileiro, em que tais preocupações com a morte evidenciam as atitudes diante desta possibilidade num confronto armado. Neste contexto, possuir um roteiro que servisse como preparação para a boa morte era crucial para o soldado católico.

Referências Bibliográficas

- FERRAZ, F. & PIOVEZAN, A. Imagens da Morte nos Documentários Brasileiros Sobre a Segunda Guerra Mundial. In: OLIVEIRA, D. **História e Audiovisual no Século XX**, Curitiba: Juruá, 2011.
- HOWARTH, G. & LEAMAN, O. Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer. Lisboa: Quimera Editores, 2001.

LIMA, M.C., Esboço Histórico do Serviço de Assistência Religiosa do Exército Brasileiro, in **Revista do Clube Militar**, ano 1994, vol. 67, n. 315, pp. 22-27.

Manual de Orações do Soldado, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1944.

OLIVEIRA, Paola Lins. Circulação, usos sociais e sentidos sagrados dos terços católicos, **Revista Religião e sociedade**. vol.29 no.2 Rio de Janeiro, 2009.

ORAE Manual completo de orações e instruções religiosas, Lisboa, Ed J Steinbrener, 1939.

PALHARES, Gentil. **Frei Orlando: o capelão que não voltou**.Rio de Janeiro: Bibliex, 1982.

RODRIGUES, C. & DILLMANN, M. “Desejandopôr a minhaalma no caminho da salvação”: modeloscatólicos de testamentos no século XVIII, **Revista de HistóriaUnisinos**, Vol. 17 N° 1 - janeiro/abril de 2013.

WIECK, Roger S. **Painted prayers : The Book of Hours in Medieval and Renaissance Art**. New York: George Braziller, 2004.

_____. **Time Sanctified : The Book of Hours in Medieval Art and Life**. 2. ed. New York: George Braziller; Baltimore: The Walters Art Museum, 2001

WINTER, Jay. **Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History**.Cambridge University Press, 1995.



EXU: UMBANDA E CYBERESPAÇO

Alexandre Fiori de Almeida Martins Costa

1. Introdução

O presente trabalho é o início de uma pesquisa iniciada por mim, graduando de história da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em decorrência da bolsa de iniciação científica do CNPq, sob a orientação do professor Artur Cesar Isaia, coordenador do Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC). O trabalho está apenas no início, tendo em vista que a pesquisa começou em agosto deste ano, e tem como perspectiva uma longa continuidade.

2. Umbanda e Cyberespaço

Ao fazer um longo trabalho sobre a religião umbandista, Renato Ortiz demonstra como esta surge, se integra e paulatinamente busca se legitimar na sociedade brasileira. Para tanto, Ortiz afirma ser a umbanda consequente de um processo de urbanização e industrialização do Brasil, na qual os negros, ainda há pouco libertos da condição de escravos, vão para a cidade carregando consigo sua bagagem cultural trazida da África. Neste complicado processo, outro elemento importante passa a integrar o quadro social dos centros urbanos do país: o imigrante. A transição de um Brasil que pouco a pouco vê a importância do campo diminuir perante à cidade, consolidando uma sociedade classista, faz com que a disputa pelo mercado de trabalho seja uma condição para a sobrevivência de muitos cidadãos. Nessa disputa, o imaginário e a bagagem simbólica dos indivíduos se torna um atributo indispensável para a obtenção do sucesso, e Ortiz demonstra como a cultura afro-brasileira possuía pouca legitimação por parte dos setores mais elitizados da população, tendo como consequência a dominação do trabalho por parte do imigrante, que estava indiscutivelmente mais habituado ao mercado concorrencial e ao modo de produção capitalista que o negro.

Tendo em vista tal situação, Ortiz explica um fenômeno crucial para o entendimento da formação da umbanda, que inclusive resume o título da sua tese: “a morte branca do feiticeiro negro” simboliza o processo em que o negro, cada vez mais marginalizado nos centros urbanos como Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Paulo, percebe que para ascender socialmente, possui apenas dois caminhos essencialmente distintos a seguir: em primeiro lugar, preservar sua tradição cultural e suas práticas religiosas, que representaria uma afronta à sociedade que, se ainda hoje possui resquícios de preconceito e desprezo pela cultura afro-brasileira, em meados das décadas de 40 e 50 possuía ainda muito recente em seu ethos a memória do sistema escravista. Caso o negro não optasse por esta posição, restava deixar a afronta de lado e progressivamente incorporar valores mais consentidos e dotados de valor simbólico mais prestigiado pela sociedade, ou nas palavras de Ortiz, “embranquecer a alma”, reinterpretando a sua cultura de origem no sentido de realizar uma “metamorfose da memória coletiva africana” - ou como formulou Roger Bastide, uma “proletarização da cultura negra” - para atingir seu objetivo último, ou seja, a aceitação social.

A umbanda, portanto, opta pelo segundo caminho, e inicia um processo de racionalização do universo religioso, incorporando elementos como a moral cristã no centro de

sua doutrina, e diferenciando-se das práticas afro-brasileiras que possuíam uma postura mais tradicional. Sendo assim, Ortiz mostra que a umbanda pode ser compreendida dentro de um *continuum* religioso, no qual a mesma oscila entre valores que, simbolicamente falando, são mais ou menos apreciados e legitimados pela sociedade global. Desta forma, Ortiz conclui que o “feiticeiro negro”, ou seja, o africano praticante da magia, é morto em prol da cultura branca, dando origem a religião umbandista. Por cultura branca, entende-se não só o catolicismo, mas também o espiritismo kardecista, que, como analisou Ortiz, pelo caráter religioso que este assumiu no Brasil – diferentemente da proposta filosófica e científica de Allan Kardec na França do século XIX – pôde ser mais facilmente incorporado pelos umbandistas.

A magia, no entanto, será relativizada pelos intelectuais umbandistas, pois por mais que aquela fosse vista com maus olhos pela classe dominante, estes não viam possibilidade alguma em abolir o elemento mágico do universo umbandista. Conseqüentemente, como estudou Artur Isaia, a umbanda fará uma exegese da magia, ou seja, irá interpretá-la de forma que esta abstraia do polo menos aceito pela sociedade, passando a incorporar determinadas características, tais como o uso da escrita e a correlação entre magia e ética (ISAIA, 2012, p.73). Para realizar este feito, todavia, os intelectuais umbandistas irão relativizar a noção de magia, atribuindo para a umbanda o que eles entendem por magia branca, ou seja, a prática mágica que possui em seu bojo uma orientação ética e moral oriundas da tradição judaico-cristã, adquirindo status e aceitação, opondo-se, portanto, da magia negra, eminentemente aética.

Allan Kardec racionalizou o mundo dos espíritos numa repartição tríplice, onde se dividem espíritos pelas características. Sendo assim, temos os espíritos puros – representados pela perfeição espiritual – os espíritos de segunda ordem – que ainda necessitam de alguns testes para ascender – e os espíritos imperfeitos, dotados de caráter arrogante, orgulhoso e egoísta. No caso da Umbanda, que se caracteriza fortemente pelo dualismo, esta racionalização obteve simplicidade: dividem-se os espíritos em missionários do bem e missionários do mal. Desta forma, separa-se o reino das trevas do reino das luzes numa relação de oposição que acarreta consigo ainda outra significação para o universo sagrado umbandista, ou seja, a separação entre Umbanda e Quimbanda, ou em outras palavras, prática do bem e prática do mal. Esta face maldosa da religião, em tese, trabalha apenas com os espíritos imperfeitos, que por sua vez não devem ser menosprezados justamente por ser o mal

um fato, uma realidade. Logo, o pensamento umbandista vai interpretá-lo de forma a compreender que, nas palavras dos teóricos, a grandiosidade do bem só é perceptível em função do conhecimento dos efeitos perniciosos do mal, ou então que o mal existe como o propósito de punir aqueles indivíduos que por ventura causaram prejuízos e danos à terceiros. Assim se considera o mal um “mal necessário”, e admite-se a postura imperfeita dos indivíduos, que são seduzidos pelo mal, praticam o mal, e por fim têm de pagar por seus atos. (p. 86-87)

Ortiz estabelece, portanto, que Quimbanda representa o inverso de Umbanda, a dimensão contrária desta, e coloca estas duas facetas do cosmo religioso numa relação de equivalência, afirmando que para um acontecimento no reino das luzes, corresponde a um outro, embora negativo, no reino das trevas. Logo, às sete linhas da Umbanda, surgem sete linhas espirituais da Quimbanda, nas quais o comando converge na figura dos Exus. (p. 88)

O autor explica – e exemplifica através do Exu – a questão de ser a Umbanda uma religião constituída a partir de um processo de reinterpretações, onde “antigos significados de adscrevem a novos elementos simbólicos e valores novos mudam a significação cultural das velhas formas” (ORTIZ, 1999, 125, apud HERSKOVITS). Consequentemente, compreende-se que a Umbanda reinterpreta valores e preceitos tradicionais afro-brasileiros de forma a assimilá-los e adaptá-los à moral e aos valores vigentes numa nova estrutura social. No caso do deus iorubá Exu (chamado de Legba pelo povo africano Ewé), Geoffrey Parrinder e Herskovits constataram o fato de esta entidade não gozar de uma posição prestigiada em relação aos outros deuses africanos, além de apontar o seu diferencial: o ofício de intermediário entre os homens e as divindades. Esta característica de mensageiro dividido agregada ao Exu foi muito estudada por Herskovits, relacionando o mesmo com o culto de Ifa, que por sua vez representa o destino e a vontade dos deuses. Desta forma, Legba (Exu) enquanto intérprete da palavra divina, “transmite às várias divindades as recompensas ou punições ordenadas pelo Destino”(ORTIZ, 1999, p.127, apud HERSKOVITS). No entanto, sendo um intérprete da palavra direta de Ifa, Exu adquire o poder de avaliação, podendo consequentemente alterar o destino dos homens. Roger Bastide relata acerca desta mediação intencional do Exu, que ao invés de caminhar para a sua finalidade essencial (a de fazer prevalecer a ordem), Exu entrega ao mundo dos homens a desordem, o desequilíbrio. (pág. 125-127)

Esta característica de *trickster* (ORTIZ, 1999, p. 127) - ou seja, de divindade desobediente à regra – acerca do Exu africano (Legba) fez com que muitos pesquisadores o confundissem com o demônio católico. Contudo, sabe-se que o pensamento religioso africano não dispõe do dualismo entre bem e mal presente no catolicismo, tendo em vista que um deus iorubá pode não só recompensar os homens, mas puni-los se necessário. Este equívoco de minimizar e, posteriormente, descartar o caráter benéfico em relação ao maléfico das divindades se torna uma das características mais marcantes na apropriação da figura de Legba por parte dos afro-brasileiros. (p. 127)

Outro aspecto do Exu africano a se ressaltar é o caráter fálico, representado por esculturas do *phallus*, amuletos, colares e danças marcadamente eróticas. A despeito do que pensava Roger Bastide, o puritanismo brasileiro não fez com que esta dimensão do deus fosse de todo apagada, tornando possível que em terreiros brasileiros, como cita Renato Ortiz, se encontre estátuas de Exu com um falo duplo (ORTIZ, 1999, p. 129). (p. 128-129)

Chegando ao Brasil do candomblé, Legba torna-se Exu, e a nova nomeação acompanha uma série de novas significações ao deus. Em primeiro lugar, este perde sua ligação com Ifa (Destino), tornando-se uma divindade independente. Além desta nova posição, Exu acaba por adquirir uma relação direta com o Diabo, tendo em vista o caráter dualista de uma sociedade que, quase em sua totalidade, é católica. Evidentemente, existem exceções, e Ortiz mostra que na cidade de Porto Alegre Exu é sincretizado com São Pedro (um santo porteiro, guardião de casas) e Santo Antônio, que é acometido por inúmeras tentações provindas do inferno. Ortiz mostra que, segundo Nina Rodrigues, há uma tendência do negro em associar Exu ao demônio, valorizando primordialmente seu caráter maléfico. Uma importante observação de Ortiz, em relação ao culto a Exu diz respeito ao sacrifício e a passagem do ebó¹ religioso ao ebó mágico. Para Ortiz, o sacrifício animal a Exu, cujo preceito é religioso, passa, com a demonização, no Brasil, a ter um sentido mágico:

“A demonificação acentua-se porém no que diz respeito ao lado mágico da divindade, transformando-se o padê no ebó: 'como o resto do padê deve ser jogado fora, na rua, um pouco de força mística continua a palpitar no galo sacrificado; as pessoas que encontram o ebó na rua têm medo, pois se eles tocam com os pés, caem doentes e se imaginam punidos pelos deuses. Passa-se assim, insensivelmente, do ebó religioso, ao ebó mágico. Doravante faz-se passar ritualmente as forças maléficas de Exu no animal e coloca-se este animal morto no caminho daquele que se quer destruir. Isto trará infelicidade

¹Termo africano provindo do iorubá, que designa uma oferenda à algum orixá.

ao indivíduo visado quando este encontrar ou tocar o *ebó*.” (ORTIZ, 1999, p.130)

A prática do sacrifício, seja qual for, não mais será vista como uma oferenda entregue ao deus que faz a mediação entre o mundo sagrado e o mundo profano, e sim por ser ele um deus cruele ciumento. De acordo com Edson Carneiro, o Exu, visto como uma entidade do mal, não é *possuído* no momento do transe, mas *carregado* (ORTIZ, 1999, p. 130, apud CARNEIRO).(p. 129-130)

Com o advento da Umbanda, o Exu do candomblé – marcado por uma recorrência à tradição afro-brasileira – recebe novas atribuições. A Umbanda trata seu universo religioso de forma bastante dualista, separando nitidamente o bem do mal e fazendo com que divindades provindas da linha de um deus bom jamais possa cometer o mal. Opõe-se, portanto, Umbanda e Quimbanda.

O autor ressalta que, apesar de ser Exu um integrante da Quimbanda, se deve levar em consideração a variedade de Exus disposta no cosmos religioso, fazendo com que haja severas diferenças em relação à visão que se tem deste deus, por exemplo, considerando maléfico o Exu situado nas entradas dos terreiros, mas solicitando favores em troca de oferendas para o Exu abrigado pelo altar. Esta pluralidade nos leva a entender a concepção de Exu-Pagão e Exu-Batizado, onde o primeiro trabalha na magia do mal e para o mal – podendo, não obstante, redimir-se e evoluir – enquanto o segundo, definido como uma alma humana e suscetível a bondade, trabalha para o bem dentro do reino de Quimbanda, como um policial que adentra no âmbito marginal da sociedade. (ORTIZ, 1999, p. 137, apud BANDEIRA) (p. 137-138)

Renato Ortiz, ao abordar a forma como se manifesta o Exu nos rituais da macumba, aponta de imediato a principal diferença desta com a Umbanda: o Exu-Macumbeiro não trabalha sob custódia de caboclos e/ou pretos-velhos, mas exclusivamente por conta própria, eliminando, por conseguinte, quaisquer marcas da sua ambivalência, fazendo prevalecer sua face pagã, deixando para trás o reino das luzes. Sendo assim, o autor liga macumba com Quimbanda, afirmando que a última “nada mais é do que a macumba vista através do olho moralizador dos umbandistas” (ORTIZ, 1999, p. 146). (p. 144-146)

Renato Ortiz insere a religião Umbanda na noção de *continuum* religioso, ou seja, um gradiente que distingue dois pólos: de um lado, a prática umbandista mais próxima da cultura afro-brasileira, e portanto menos aceita pela sociedade, vista com olhares preconceituosos; do

outro, a Umbanda tendente ao catolicismo, na qual o autor afirma serem os praticantes predominantemente pertencentes à classe média, sendo esta variável mais aceita pela sociedade por motivos óbvios. Esta noção de continuidade da prática religiosa pode também ser vista na obra “Kardecismo e Umbanda”, de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, contudo, neste caso os pólos do gradiente são outros: de um lado o espiritismo kardecista; do outro, o espiritismo de umbanda.

“A magia, também, é constituída de crenças e de ritos. Tem, como a religião, seus mitos e dogmas, que são, apenas, mais rudimentares, porque, perseguindo fins técnicos e utilitários esta não perde seu tempo com especulações.” (DURKHEIM, 2008, p. 74)

A magia utilitária, característica dos quimbandeiros, bem como a ausência de terreiros que se denominem de “quimbanda” ou de “macumba”, contrasta com a moralidade e a ética religiosa da umbanda, lembrando a distinção que Durkheim faz entre religião e magia. De acordo com o clássico sociólogo, não há religião que não reúna todos os que a ela aderem na chamada “comunidade moral”, ou Igreja (DURKHEIM, 2008, p. 79). De fato, a ausência de uma “igreja” para macumbeiros e quimbandeiros é um indicativo da postura destas práticas religiosas, que abstraem qualquer pressão moral e ética no que diz respeito às expiações, dando liberdade completa ao exu encarnado pelo médium. Sendo assim, dificilmente uma comunidade que assumisse claramente estes preceitos seria aceita pela sociedade.

O conceito de representações, para Bronislaw Baczko, diz respeito à forma com que se constrói e se faz permanecer na sociedade um conjunto de símbolos e signos, ou seja, uma imaginação, que se referem a algo, seja uma instituição, um acontecimento do passado, uma concepção da sociedade e suas características, uma ideologia política, etc. Esta imaginação, por sua vez, está intimamente ligada ao exercício do poder, pois garante ao “manipulador” desta denunciar na sua oposição elementos depreciativos, enquanto produz constantemente a sua própria exaltação. A mídia possui, portanto, papel significativo no momento em que desempenha a função de, quando está a serviço do poder em vigência, difundir na sociedade as representações que são construídas acerca do *outro* ao mesmo tempo em que propaga a imaginação que o poder vigente dá de si mesmo, coberta de apropriações simbólicas que, no imaginário construído, são naturalizadas e legitimadas. Sendo assim, Baczko afirma que as relações sociais e as instituições políticas são incapazes de permanecer na sociedade sem que as suas existências sejam prolongadas pela imagem que têm de si mesmas e de outrem (BACZKO, 1985, p. 301).

Percebe-se na construção de uma imaginação social a possibilidade de, com grande êxito, legitimar a sociedade, sua organização política, seus sistemas de produção, a relação entre os seus integrantes, etc. E mais, a imaginação se caracteriza como um hábil instrumento coercitivo, ou seja, agregador da sociedade. Baczko relata a questão da coesão social ligada ao imaginário quando usa o exemplo de Platão: este filósofo, por sua vez, constatou a eficácia do imaginário social – neste caso, o mito – em unir a sociedade no momento que este naturaliza as hierarquias rigorosamente definidas da sociedade; o mito veicula a imaginação entre os cidadãos e garante, constantemente, a legitimação do sistema (BACZKO, 1985, p. 300)

Tal importância da imagem foi também afirmada em *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, onde o sociólogo Durkheim relata, acerca do sistema religioso totêmico australiano, que as representações do totem – ser sagrado que representa o *clã* e o diferencia dos demais – possuem eficácia mais ativa do que o próprio totem, chegando ao notável resultado de que as imagens do ser totêmico são mais sagradas que o próprio ser totêmico (DURKHEIM, 2008, p. 176). Esta noção proposta por Durkheim faz lembrar perfeitamente a discussão que Baczko levanta sobre Maio de 68: de acordo com o filósofo polonês, este evento é lembrado, na sua mitologia, como um momento de pura efervescência de imaginários, uma época explosiva. Ora, afirma, Baczko, pouco importava saber se, de fato, Maio de 68 foi tal qual é lembrado, pois já é suficientemente significativa e eficaz a sua lembrança, ou seja, a imagem que se tem dele.

Baczko, para aprofundar o entendimento dos imaginários sociais, se apoia nos três clássicos pensadores que constituem hoje a base da sociologia moderna. Começando com Marx, o autor explica como as representações, chamadas também, neste caso, de ideologias, constituem uma parte integrante da vida em sociedade, contudo, à estas representações – que cada grupo social faz de si próprio – Marx atribui o caráter de irrealidade, ou em outras palavras, algo feito exclusivamente para mascarar a instância última da realidade: as relações socioeconômicas. Quanto a Durkheim, explica que a sociedade está correlacionada com sistemas de representações coletivas (a religião, por exemplo) que, por sua vez, possuem a função de garantir que a sociedade permaneça coesa. No caso de Max Weber, Baczko afirma possuir o imaginário social um importante papel: dar sentido ao comportamento específico de determinados atores sociais. (BACZKO, 1985, p. 305-307)

Quando um grupo social, seja qual for, compartilha dos mesmos símbolos e atribui às coisas da sociedade as mesmas significações, orientando suas vidas a partir delas, este grupo

se caracteriza como uma *comunidade de imaginação*, ou *comunidade de sentido* (BACZKO, 1985, p. 321). Esta comunhão de significados trás consigo a coerção da qual o grupo social necessita para se identificar e diferenciar dos demais grupos. Percebe-se claramente como este conceito se encaixa às religiões: para que esta exista, ela deve criar significados específicos em relação ao mundo a sua volta, tomá-los como verdadeiros e legítimos. Quando há divergências substanciais em relação ao entendimento destes significados dentro do grupo religioso, este conseqüentemente se divide, criando uma nova partição, uma outra comunidade. A Umbanda, portanto, é uma comunidade de sentido, bem como a Quimbanda. As significações atribuídas aos deuses, a ética e a moral religiosa, a conduta de vida, enfim, a prática religiosa umbandista carregam bens simbólicos que são comuns aos seus integrantes.

A comunidade de sentido referente ao Exu umbandista encontrada, portanto, em Ortiz, nos mostra uma série de características, dentre as quais: a ambivalência, o caráter *trickster*, o falismo, aproximação com a morte e a demonização. Perceberemos, ao analisar as representações imagéticas dos sites umbandistas, a recorrência desta última característica, que apesar de não excluir as outras, se mostra como predominante.

O “terreiro 7 lines”, de umbanda e quimbanda, nos fornece um imagem proveitosa para que seja iniciada a análise. Neste site, o Exu é representado de uma maneira muito corriqueira entre os sites umbandistas: sem camisa e com uma capa preta que sobre suas costas, o “Exu Maré” possui dois chifres pequenos, carregando em uma das mãos um tridente, e na outra uma caveira humana. Ora, percebemos de imediato duas características das mais recorrentes em relação ao Exu umbandista, ou seja, a identificação com o demônio católico e a familiaridade com a morte. Esta representação demonstra claramente o lado maléfico do deus, pois a assimilação com o diabo exclui a ambivalência no momento em que não é possível a este último praticar o bem.

Nesta linha imagética, encontraremos uma série de representações semelhantes em outros terreiros virtuais. É o caso, por exemplo, da “Tenda de Umbanda Pai Joaquim D'Angola e Exú Tiriri”, que também veicula a imagem do exu-diabo: a estatueta do deus possui uma longa capa vermelha que se estende até o chão, ao mesmo tempo que nas mãos é carregado um tridente, e em cada lado do Exu, é posta uma caveira. Neste mesmo site, são encontradas imagens de divulgação dos encontros e cultos a Exu, especialmente a Exu-mirim, que em todas as imagens é representado como o diabo criança, ou seja, um menino de pele vermelha, com dois chifres e fazendo caretas.

Uma interessante imagem foi a do “Núcleo Umbandista São Sebastião”, nitidamente um terreiro da “umbanda branca”, menos africanizada e fortemente católica. Neste site, a primeira sentença dirigida em relação ao Exu diz o seguinte: “Os exus não trabalham no desenvolvimento dos rituais de Umbanda!”. Na sequência, os escritores do site alertam para o perigo de se envolver com os exus, afirmando que, se estes podem por ventura trabalhar para o bem, tal prática é raríssima e o que de fato acontece nos terreiros que aceitam o exu nas sessões abertas é a realização de malefícios. Este núcleo umbandista afirma também a incoerência de se relacionar o exu com o demônio católico, afirmando que esta é uma representação que apenas serve para manipular o indivíduo que se interessa pela religião umbandista, fazendo-o se afastar. Enfim, a imagem aqui veiculada nos diz respeito ao caráter *trickster* levantado por Ortiz, em referência a Bastide. O Exu-Quiumba é representado da seguinte forma: um lobo feroz, vestindo uma fantasia de ovelha que aos poucos se solta, mostrando suas patas e suas garras. Ao mesmo tempo, este lobo disfarçado agarra por trás uma ovelha real. Abaixo da imagem, está escrito que os exus praticam a magia negativa, e que a prática do bem, mesmo podendo acontecer, não é do seu feitio. Termina-se a descrição da imagem com um alerta para o cuidado que se deve ter ao se relacionar com este deus: “São enganadores por excelência”.

No site do “Terreiro de Yemanjá”, o exu é representado de forma bastante interessante: ainda com um tridente na mão, esta representação se mostra muito africanizada, não só pela cor preta da entidade, mas pelas suas poucas vestimentas tribais e, principalmente, por um grande falo carregado na outra mão, característica tipicamente africana que confirma a sexualidade e a fecundidade deste orixá. Nos pés do exu, encontra-se uma labareda de fogo, reforçando novamente o caráter africano.

Na “Tenda de umbanda filhos da vovó Rita”, o exu é representado também sob uma aparência mesclada entre o africanismo e os valores da sociedade brasileira. Com a pele negra e usando vestes típicas das tribos africanas, o exu carrega o tridente, desconhecido para os africanos porém dotado de um forte simbolismo pela moral cristã.

3. Conclusão

Tendo em vista o conteúdo dos sites umbandistas até então encontrados, ou seja, fazendo um balanço geral acerca do caráter das representações do exu encontradas – e relembrando o fato de este trabalho estar ainda em pesquisa – constata-se que o tema central

da tese de Ortiz, a de apropriação simbólica dos bens socialmente consentidos pela classe dominante brasileira por parte da umbanda, é verificável empiricamente dentro do recorte que fizemos (a figura do exu e o meio cibernético) e, portanto, verídica até o momento. No prefácio redigido à nova edição de 1991, Ortiz atenta para o fato de que, ao invés de reformular sua tese para republicá-la, o que implicaria em mudanças substanciais na mesma, optou naturalmente por tomá-la como um trabalho datado, tendo em vista o desconhecimento que possuía em 1978 – data da primeira edição – acerca dos crescentes estudos sobre a escravidão que se esboçavam na historiografia brasileira. Quanto aos movimentos de “reafricanização” na cultura, em especial no candomblé, Ortiz reafirma sua tese deixando claro que esta reinterpretação da tradição africana de cunho contestador frente ao preconceito racial, entre outros motivos, não se estendeu à umbanda. Cabe a esta pesquisa, conseqüentemente, verificar se na internet este fenômeno de fato é alheio à umbanda ou se uma nova valorização da cultura negra entre os umbandistas cibernéticos começa a se delinear.

Referências Bibliográficas:

- BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social* In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, 3ª edição, 2008.
- ISAIA, Artur. *Umbanda: a exegese da magia*. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano V, n. 14, Setembro 2012.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.



A ROMANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA: UM BISPO ULTRAMONTANO NO PARÁ OITOCENTISTA ENTRE A IGREJA E O ESTADO.

Allan Azevedo Andrade²
Universidade Federal do Pará

Introdução

Este trabalho visa analisar a Igreja Católica em meados do século XIX, procurando examinar como se processava a relação entre essa instituição religiosa, o Estado e a população, no intuito de entender a complexa ligação entre o campo religioso e político, na figura do 9º bispo do Pará, José Afonso de Moraes Torres, tendo como apoio a documentação³, e percebendo de que forma o âmbito da época propiciou as transformações verificadas no poder espiritual e temporal. Não sem razão, é levado em consideração o contexto nacional e internacional, sendo imprescindível a dissecação do momento efervescente que o mundo católico vivia para entender os reflexos disso no Pará.

O prelado diocesano mostrava sua inclinação ultramontana na medida em que expressava o conservadorismo típico da Romanização⁴, se apresentando muito mais adepto à infalibilidade papal – apesar desse dogma só ter sido oficializado anos depois no Concílio do Vaticano I – do que da condição de submissão assumida pela Igreja durante a aliança entre trono/altar, ao tentar colocar em prática os preceitos ultramontanos oriundos de Pio IX, o então Pontífice Romano da época.

Contudo, é imprescindível entender herança carregada pela sociedade brasileira procedente dos séculos passados. Para Riolando Azzi (1983)⁵ a autoridade do Papa na época do Brasil colonial é pequena devido ao estado de submissão que se apresentava a Igreja

² Vinculado ao projeto de pesquisa “Dom JOSÉ AFONSO DE MORAES TORRES: o debate da cultura liberal com a cultura católica”, financiado pela Universidade Federal do Pará. Tendo como orientador o Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves.

³ Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Secretária da Presidência da Província. Série: 13. Ofício das autoridades religiosas. Ano: 1856-1857. Caixa 203; Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <<http://hemerotecadigital.bn.br/>>. Jornal Treze de Maio. Ano de 1845, 1855 e 1856. Jornal Estrella do Amazonas. Ano de 1854 e 1857. Além dos Relatórios de presidentes da província entre 1844 e 1858, disponíveis no site: <<http://www.crl.edu/brazil>>.

⁴ Movimento pelo qual a hierarquia eclesiástica objetivava afastar a Igreja do poder temporal na figura do Estado, e aproximá-la das ordens da Santa Sé.

⁵ AZZI, Riolando. A Instituição Eclesiástica durante a Primeira Época Colonial. In: Hoornaert, Eduardo. História da Igreja no Brasil. TOMO II,1. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 172.

perante o poder temporal por força do Padroado Régio⁶. Em meio a isso, John Lynch (2001)⁷ elucida que, diferente da coroa espanhola que repassou para sua colônia na América um legado católico pautado no conhecimento doutrinário básico, a tradição católica portuguesa transmitiu ao Brasil um catolicismo ortodoxo, porém com pouco conhecimento doutrinário.

Diante disso, em meados do século XIX, ao assumir a diocese, Dom Afonso Torres demonstrará sintonizado aos ventos da Romanização emanados da Europa – mas especificamente de Roma – no intuito de revitalizar a presença do catolicismo na sociedade, tentando recuperar a ligação com a Santa Sé que estava enfraquecida durante o regime do padroado. Por isso, ao perceber a necessidade de reformar o clero e o povo cristão, ele empregou significativo esforço para imprimir um catolicismo romano sobre o catolicismo luso-brasileiro herdado desde os tempos coloniais. Portanto, foi relevante a análise do que vem a ser o processo de romanização para ver seus reflexos na vida dos religiosos paraenses ao promover a primazia da esfera religiosa sobre a esfera civil.

A reforma dos fieis

A Igreja no Brasil seguiu as tendências transformadoras do mundo católico do século XIX aventada pelo movimento romanizador em ascensão. João Camilo Torres (1969)⁸ aponta o Ultramontanismo como um esforço no sentido de afirmar a distinção entre a igreja e o mundo. Essa situação levou a um estremecimento da relação de Padroado Régio no Brasil, ocasionando a tomada de consciência de vários membros do episcopado no intuito de conseguir autonomia espiritual da hierarquia católica frente ao poder temporal, tendo como alguns dos principais precursores dessa reestruturação eclesial nomes como Dom Antônio Ferreira Viçoso e Dom Antonio Joaquim de Melo, segundo Heraldo Maués (1995)⁹. No Pará, o grande nome da Romanização foi Dom Antônio de Macedo Costa, não obstante, é

⁶ O monopólio da propagação da fé por parte da Igreja no Estado era garantido pelo Padroado Régio. No Brasil, apesar da constituição de 1824 permitir a existência de outras religiões que não fosse a católica, acabava limitando ao culto doméstico a expressão dessas outras formas religiosas, como se vê no Art. 5º: “*A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo*”.

⁷ LYNCH, John. A Igreja católica na América Latina, 1830 - 1930. In: História da América Latina. Vol. IV. BETHELL, Leslie (org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 415.

⁸ TORRES, João Camilo de Oliveira. O sacerdócio e o Império. In: História das idéias religiosas no Brasil. São Paulo: Editora Grijalbo, 1969. p. 112.

⁹ MAUÉS, Raymundo Heraldo. Igreja e Estado: União e Separação, combate e recomposição. In: Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controla eclesiástico. 1. Ed. Volume 1. BELÉM: CEJUP, 1995. p. 47.

importante levar em consideração as medidas ultramontanas tomadas por Dom Afonso Torres que já se mostrava vinculadas à linha “romanista” ao inspirar suas ações nos preceitos tridentinos buscando a regeneração do clero.

Hugo Fragoso (1992)¹⁰, afirma que no momento de apogeu do Império no Brasil, o Estado, na tentativa de reforçar a imagem de um governo forte e centralizador, passa a intervir de forma mais incisiva nos assuntos eclesiais, levando á uma reação da Igreja quanto a essa situação de subordinação. É importante ressaltar que o desgaste na relação entre Estado e Igreja não é uma particularidade do Brasil, pois em algumas partes da Europa e América Latina¹¹ vinha ocorrendo assíduos embates entre ambos durante o século XIX. Dessa forma, a Igreja percebeu a necessidade de uma reforma interna vislumbrando a formação de um clero ajustado com a tese da Santa Sé, tentando implantar um catolicismo de sacramento em detrimento do catolicismo popular.

Paralelo a isso, José Afonso Torres se torna bispo da diocese do Pará em 1844, e ao assumir o bispado encontra uma diocese devastada em meio ao contexto do pós-Cabanagem, dificultando sua trajetória como representante maior da Igreja naquela região. Diante desses percalços, Dom Afonso procurou colocar em prática, na medida do possível, sua proposta Ultramontana.

Destarte, o prelado diocesano se esforça no intuito de levar o catolicismo sacramental ao interior da Amazônia. Após se ver livre da obrigação de ensinar no seminário episcopal por uns tempos, o bispo se dedica ás visitas pastorais pelo bispado, que ao total foram 8.

(...) agora porem desprendidos por alguns dias daquella obrigação do ensino no Seminario, podemos annunciar-vós que tencionamos no dia 21 do corrente mez sahir a visita das Igrejas da Vigia, Collares, e S. Caetano, e Salinas, e he com prazer que vamos dar começo a esta correria Apostólica (...)¹²

¹⁰ FRAGOSO, Hugo. A igreja na formação do estado liberal (1840-1875). In: [HOORNAERT, Eduardo (org.)]. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir de um povo* – segunda época. Tomo II/2. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1992. p. 151.

¹¹ França e México são exemplos do abalo nas relações entre poder espiritual e temporal. Ver: NEVES, F. A. F. Romanização como catequese: a doutrina pastoral dos bispos. Revista HISTEDBR On-line, v. 12, p. 50-63, 2012.

¹² TORRES, José Afonso de Moraes. PASTORAL. Treze de Maio, Belém, 6 ago. 1845. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700002&pasta=ano%20185&pesq=Jos%C3%A9%20bispo>> Acesso em: 20 de Fevereiro de 2013.

Além de adentrar no sertão amazônico levando a fé católica aos lugares mais ermos da diocese, Afonso Torres também estende seu plano ultramontano até aos espaços privados dos fieis. Ele orienta o laicato sobre a utilidade e o local da casa que deve ser colocado os oratórios domésticos.

2.^a Nos ditos Oratorios não se poderá cantar Missa, administrar os Sacramentos do matrimonio, baptismo solemne, e a confissão as mulheres sómente havendo confessionarios proprios para ellas com grades.

3.^a Os Oratorios deveram estar em lugar decente, e inteiramente separado dos lugares destinados aos usos domésticos, como salas de jantar ,&.¹³

Para o bispo, o oratório, enquanto local de oração, não poderia ser fixado em qualquer parte do ambiente doméstico justamente por expressar o caráter sagrado do catolicismo. Assim, José Afonso procura direcionar a cristandade ao caminho da salvação mesmo que isso interfira em sua intimidade, não existindo limites à difusão da fé, mormente nesse momento onde a tendência é cada vez mais buscar a aproximação com Roma.

Ele se dedica também ao cumprimento correto do sacramento do matrimonio na diocese. A aliança matrimonial sob os olhos da Igreja representa a garantia da ordem e da estabilidade das famílias, bem como da tranquilidade pública. No entanto, ao que parece, as uniões conjugais que se davam no bispado do Pará não estavam seguindo os preceitos religiosos emanados de Roma, sobretudo no que diz respeito às uniões de casais com grau de parentesco próximo. D. Afonso orienta os soldados de seu exercito espiritual a lerem os “prelados ilustrados” do Rio de Janeiro e do Maranhão para que possam direcionar o sacramento do matrimônio dentro da Amazônia.

Convencidos da necessidade de darmos ao Rd.^{os} Parochos as principaes regras, que devem observar na administração do Sacramento do Matrimonio, para evitar assim abusos, que possão nascer do esquecimento das mesmas, não podemos cumprir melhor este nosso dever do que mandando que se observem neste Bispado as sabias instrucções, que em suas pastoraes dirigirão aos Rd.^{os} Parochos de suas Dioceses os illuestrados Prelados do Rio de Janeiro e Maranhão, que com esta mandamos publicar, dando-lhes preceitos e instrucções para a celebração do Matrimonio.¹⁴

A preocupação do bispo com os abusos cometidos pelos fieis que contraíam matrimônio é evidente, porém, mais do que isso, ele procura sintonizar os padres da diocese

¹³ TORRES, Afonso de Moraes. *Collecção de Algumas circulares e portarias mais importantes de S. Ex.^a Reverendissima o Senhr. Bispo do Pará*. TYP. De SANTOS 7 FILHO. 1856. p. 11.

¹⁴ *Ibidem*.

de acordo com os ensinamentos dos presbíteros de outros bispados, articulando de alguma forma a maneira de direcionar sua administração eclesiástica a outros governos espirituais do Império. Portanto, a orientação provinda do Prelado diocesano aos sacerdotes da Amazônia (principalmente ao clero secular) era fundamental para colocar o rebanho cristão no caminho da doutrina católica, mesmo essa cultura conservadora se caracterizando pelo distanciamento da realidade local.

A formação sacerdotal

O plano de reforma da Igreja devia começar pelo clero, pois ali residia a base de toda a propagação de fé para o restante da sociedade, para tanto, era essencial o papel dos seminários, em razão da educação no século XIX ser um meio pelo qual o catolicismo reproduziria os princípios de sua religião, segundo Patricia Martins (2006)¹⁵. De acordo com Hugo Fragoso (1992)¹⁶, mesmo com a gradual redução numérica de padres, no Segundo Reinado a formação intelectual era até boa, entretanto a instrução espiritual e moral do clero se encontrava em situação precária. Claro que isso não se estendia a todos os pontos do Império, dado que, por exemplo, a diocese de Mariana era considerada referência quanto à formação sacerdotal, tendo como destaque os lazaristas¹⁷ em Caraça.

Para Riolando Azzi (1983)¹⁸, durante muito tempo no Brasil a formação do clero foi conduzida pelos religiosos da Companhia de Jesus, sendo apenas no século XVIII o surgimento dos seminários episcopais propriamente dito. Em âmbito regional, antes de Afonso Torres tomar posse, existia apenas um centro de formação sacerdotal na diocese, que era o Seminário Episcopal da capital, existente desde 1751.

Na época do Segundo Império, mesmo com a contribuição do poder civil destinada à Igreja, a diocese necessitava de grande atenção, sobretudo no que tange a frágil estrutura destinada a formação sacerdotal. A precariedade da formação de sacerdotes muitas vezes é atribuída à má vontade do Estado em se empenhar no fornecimento de recursos materiais para suprir esses centros de formação. O sustento dos seminários, dos seminaristas pobres, além de

¹⁵MARTINS, Patrícia Carla de Melo. Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX. 2006. 309 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2006. p. 97.

¹⁶ Ibidem. p. 196.

¹⁷ Religiosos que contribuíram significativamente para a introdução o ultramontanismo no Brasil.

¹⁸ Ibidem. p. 192.

decretos em favor da criação de novas cadeiras para o ensino nos seminários, bem como o pagamento dos professores era de competência do poder civil, todavia, esse auxílio do Estado estava inserido na lógica regalista que esbarrava no galicismo da hierarquia católica. Não sem razão, Fernando Neves (2009)¹⁹ identifica uma solidariedade ativa na relação Estado/Igreja, a partir do momento que a instituição religiosa necessitava dos recursos materiais fornecidos pelo Estado, assim como o Estado precisava da ramificação da Igreja – que não deixava de ser representante do poder público – para estender sua autoridade a lugares onde o poder civil se fazia pouco presente.

Nos meados do século XIX houve um empenho significativo de representantes da Igreja – D. Antônio Viçoso, D. Romualdo Seixas, D. Macedo Costa etc. – em expandir e qualificar seus seminários, melhorando conseqüentemente a formação dos religiosos. Na Amazônia, essa dedicação na formação sacerdotal não se fez presente apenas durante o bispado de Dom Antonio Macedo Costa. Seu antecessor, Afonso Torres, já se mostrava aplicado na qualificação da formação dos religiosos que mais tarde teriam a missão de difundir o catolicismo romanizado na diocese do Pará que era a maior do Brasil²⁰. O discurso abaixo mostra bem as dificuldades de governar espiritualmente a diocese.

O Cofre Provincial contribui annualmente com a quantia de 2:000\$ réis para manter a 12 seminaristas pobres. O patrimonio desse Seminário é mui diminuto, e consiste na quarta parte de 7 predios, que rendem apenas annualmente 850 \$ réis: e o Exm.º Prelado acaba de representar-me o estado de penuria em que se elle acha (...)²¹

A debilidade do seminário episcopal era por vezes ressaltada pelo prelado diocesano. Mas essa preocupação não fica apenas no discurso, já que o bispo do Pará se empenha na formação em um catolicismo pautado nos sacramentos de acordo com as orientações da Santa Sé, secundarizando o catolicismo devocional. Assim, Afonso Torres se desdobra diante das dificuldades para cumprir seu ofício pastoral.

¹⁹NEVES, F. A. F. Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889). Doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil, 2009. p. 07.

²⁰ O bispado do Pará compreendia toda a atual Amazônia, abrangendo uma área de 4.000.000 Km² e tendo como sede a cidade de Belém.

²¹Falla dirigida pelo exm.o snr. conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, presidente da provincia do Gram-Pará, á Assembléa Legislativa Provincial na abertura da sessão ordinaria da sexta legislatura no dia 1.o de outubro de 1848. Pará, Typ. de Santos & filhos, 1848. p. 45 - 46. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/507/>>. Acesso em: 20 Setembro 2013.

Consola em verdade ver o estado florescente das Aulas do Seminário do Pará a despeito de quasi insuperaveis obstaculos, com que luta este Estabelecimento na deficiencia de meios para recompensar seus Empregados. Graças ao Sabio e Virtuoso Prelado, que na perfeição desta Obra tem posto o seu maior disvello, e cuidado.²²

Percebendo o poder civil pouco capaz de fornecer os meios materiais necessários à Igreja, José Afonso se empenha na defesa da dignidade do clero. Ao representar o Amazonas no parlamento brasileiro em 1852, o religioso expectava boas possibilidades de participação na busca por melhorias aos sacerdotes. Segunda Américo Lacombe²³, ele propõe alguns artigos aditivos ao orçamento, pedindo 6:000 \$ para reedificação da Matriz de Nossa Senhora do Rio Negro, visando aumentar o patrimônio e suprir as necessidades dos centros de formação sacerdotal.

Dom José Afonso não era a única fonte de socorro do qual a igreja podia contar, pois havia religiosos que solicitavam a ajuda das autoridades civis para suprir os seminários. Eles reconheciam fundamental importância do cofre público para o sustento do seminário, e pediam inclusive aos políticos que intercedessem pelas causas eclesiásticas dentro do senado.

Não temos com a pequena exposição que acabamos de fazer outra cousa em vista senão dar os devidos agradecimentos pelos benefícios que recebemos, a pedir a V.Ex.^a que se digne advogar no Senado a causa do Seminario, a onde mocidade, especialmente a que tem de dedicar-se ao estado clerical confia achar todas as proporções para sua educação.²⁴

De acordo com João Santos (1992)²⁵ D. Afonso executou ações renovadoras no seminário da diocese do Pará, se dedicando a formação do clero, na medida em que foi responsável pela vinda de seu antigo mestre em lógica no Seminário de caraça – José Joaquim de Moura – para auxiliar na formação dos seminaristas. Ademais, na tentativa de descentralizar a formação de religiosos na Amazônia, o prelado diocesano participa da criação

²² TORRES, José Afonso de Moraes. Treze de Maio, Belém, 22 Ago. 1846. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700002&pasta=ano%20185&pesq=jose%20bispo>>. Acesso em: 19 Setembro 2013.

²³ O CLERO NO PARLAMENTO BRASILEIRO. Coordenação de Américo Jacobina Lacombe. Organização de Fernando Bastos de Ávila. Nota preliminar de Mário Teles de Oliveira e Francisco de Assis Barbosa. Co-edição com o IBRADES, Rio de Janeiro; Câmara dos Deputados, Brasília. Vol. 4 Câmara dos Deputados (1843-1862). 1979. p. 447.

²⁴ TORRES, José Afonso de Moraes. PASTORAL. Estrella do Amazonas, Manaós, 09 de Mai. 1855. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pasta=ano%20185&pesq=prelado%20diocesan>>. Acesso em: 22 Setembro 2013.

²⁵ SANTOS, João. A romanização da igreja católica na Amazônia (1840-1880). In: [HOORNAERT, Eduardo (org.)] *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1992. p. 299.

em 1846 do colégio de Óbidos, (chamado Luiz Gonzaga) e em 1848 o Seminário em Barra do Rio Negro (chamado São José), além do colégio em Cametá. No discurso abaixo Dom Afonso expressa satisfação na ocasião da criação do seminário São José:

As casas de educação forão em todos os tempos consideradas, como outros tantos asilos em que se salva da ignorância, e immortalidade a mocidade, que sem estes recursos deixa sepultados muitas vezes índoles, e talentos, que se podião aproveitar, e de grandes esperanças para a Religião e para o Estado: são ellas a fonte de que dimanão torrentes de mil bens á Sociedade e donde tem sahido esses raros homens, que a engrandecem nos differentes ramos de que a mesma se compõem: se o homem tudo deve a sua primaria educação, e se á esta, quando dada nos Collegios estão ligados bens, que se não podem esperar de Jovens educados no meio do contagio do seculo, expostos a todos os perigos d'um mundo corrupto, quem pode deixar de considerar os Collegios como os unicos meios talvez de remir da corrupção geral a inexperiente mocidade, e apreciar o apparecimento destes estabelecimentos? E que vantagens não tira a Comarca com esta creação? As sciencias, as luzes aqui recebidas hirão em breve tempo deste foco de illustração aos differentes pontos della, ramificando-se dest'arte a instrucção; porque Senhores, os Seminaristas serão outros tantos mestres espalhados em differentes pontos, que hirão communicar os conhecimentos aqui obtidos á seos patricios, convidados ou pelo interesse, ou pelo zelo patriotico de ver aproveitada a mocidade (...)

Como se vê, o presbítero diocesano ressalta as benesses que proporcionaria para a Igreja e Estado o surgimento do seminário no Amazonas, visto que a sociedade ganharia cada vez mais vocacionados da batina imbuídos na reprodução dos valores católicos. Isso mostra o grau de valorização que Afonso Torres atribuía a formação de padres, pois não só os jovens estão sendo afastados do contagio do século, mas também esses futuros sacerdotes, modelados nos ensinamentos pontifícios, trabalhariam no sentido de orientar os fieis na doutrina católica. Curioso perceber que pelo menos quantitativamente, a empreitada de Afonso Torres na formação de clérigos surtiu efeito já que quando esteve à frente da diocese foram sagrados 89 padres enquanto que no bispado de D. Macedo foram apenas 29 as sagrações²⁶.

Outro ponto a se destacar é a preocupação em formar presbíteros capacitados pra catequisar os gentis. Tanto o governo imperial quanto o bispo tinham interesse na cristianização dos índios. Nesse sentido, o prelado diocesano se preocupou em formar padres qualificados na atividade catequética indígena, à proporção que volta suas atenções para o

²⁶Arquidiocese de Belém – 250 anos do bispado, Belém- Pará, 1969.

estudo da “língua indígena geral”. Desse modo, ele foi responsável, através de um decreto em 1851, pela criação da matéria que visava o aprendizado dessa língua dentro do Seminário Episcopal do Pará, tendo em vista a preparação do clero no intuito de facilitar a aproximação e catequização dos nativos. Isso fica explícito no prefácio do “Compendio de Lingua Brazilica” escrito pelo coronel reformado do exercito Raymundo Correia de Faria que fora nomeado por Dom Afonso como sucessor de Manoel Justiniano de Seixas ao posto de lente da respectiva cadeira no Seminário:

Comovido o nosso exímio Prelado da necessidade que havia, de chamar ao gremio da Igreja essas hordas de selvagens, barbaras, ignorantes, embratecidas, extraviadas, e sobre tudo dignas de compaixão; espalhadas pelas nossas vastas e incultas florestas, sem conhecimento algum de Deos nem de nossas crenças; e sendo o meio mais apropriado o antigo methodo das Missões, julgou indispensavel, principalmente para aquelles candidatos que se propozerem ás Freguesias do interior, o conhecimento da Língua Geral, adoptada pelos Jesuitas, e por meio da qual tudo havião conseguido n’aquelles tempos.²⁷

Não apenas isso, mas também é importante frisar que José Torres foi professor no seminário episcopal da diocese do Pará, sendo antes disso, lente de Filosofia e Retórica no Seminário de Caraça²⁸, em Minas Gerais, local onde realizou parte de sua formação. Essa estrutura intelectual lhe permitiu elaborar em 1852, o “*Compendio De Philosophia Racional*”. Nessa obra, é possível perceber a visão de mundo do bispo, dotada de forte caráter doutrinário, moral e religioso. No trecho abaixo, o ele expõe seu pensamento sobre a razão:

A razão por si mesma não leva ninguém ao erro; por quanto a razão é a faculdade de perceber distintamente o nexos das verdades, ora quem assim percebe a ligação que há entre as verdades, tira legitimas illações de princípios verdadeiros, não pode por conseguinte errar²⁹

Vale lembrar que a razão foi designada pelo liberalismo como instrumento de reflexão da condição de submissão assimilada pela sociedade perante o Estado e Igreja. Mas, Afonso Torres não condenava a faculdade da razão, desde que ela fosse usada de forma adequada aos olhos da Igreja, como mostra excerto acima. Ele tinha o intuito de formar religiosos pautados nas teses da Santa Sé, através de uma sólida formação moral e teológica, que os permitissem

²⁷FARIA, F.R.C. de. *Compendio da Lingua Brazilica*. Pará, Typ. de Santos & Filho, 1858.

²⁸Caraça é considerado o reduto da romanização, onde os padres lazaristas contribuíram significativamente para a introdução o ultramontanismo no Brasil.

²⁹TORRES, Afonso de Moraes. *Compêndios de Philosophia Racional*. 1952.p. 55.

dedicar-se posteriormente ao pastoreio espiritual, imprimindo a reforma do catolicismo marcadamente devocional que se fazia presente na Amazônia.

Considerações finais.

Portanto, antes da tão propalada Questão Religiosa, a sociedade amazônica já se deparava com uma serie de medidas inspiradas nos preceitos romanizadores. Não era um momento de completo antagonismo entre Igreja e Estado, mesmo porque nos anos 40 e 50 do século XIX, o poder espiritual ainda não se via apartado do poder temporal, no tocante à realidade da província do Grão-Pará. Entrementes, já se observa nas atitudes do bispo Afonso Torres, algumas medidas objetivando sintonizar o seu bispado aos ventos da romanização.

Mas, é importante lembrar que mesmo se mostrando um conservador católico, Afonso Torres trabalha em consonância com a realidade da diocese. Ele coloca em prática a ortodoxia romana até onde é possível, mas não fecha os olhos para alternativas mais adequadas ao estado espiritual que se encontrava a Amazônia. De acordo com Riolando Azzi (1983)³⁰ se comparado ao seu sucessor - Dom Macedo Costa - Afonso Torres pratica um caminhar mais cuidadoso quando em certos momentos se dispõe mais a uma defesa do que a uma iniciativa, se inclinando mais ao meio termo do que a um conflito, até por que nessa época o antagonismo Ultramontanismo x Liberalismo ainda não é tão evidente no Brasil. Aparece como um bispo em um momento de transição, no qual, a partir de sua eleição, se torna tanto um agente da Igreja, quanto um agente do Estado no parlamento.

A vinculação, até certo ponto estreita, com a esfera civil não desqualifica a ação pastoral de D. Afonso. Na verdade, ele percebe na participação dos espaços oficiais de poder do Estado um meio possível para alcançar melhorias ao clero e ao laicato. Nesse sentido, fica evidente o grau de dependência da Igreja por parte do Estado no que diz respeito à formação sacerdotal, visto que os seminários da diocese não se auto sustentavam. Conseqüentemente era necessária a ajuda do poder público para a eficácia desse projeto. Era uma reforma em longo prazo, porquanto não poderia apresentar resultados imediatos já que por si só a formação de religiosos exige certo tempo, e a doutrinação dos fieis inclinados ao catolicismo popular não seria tarefa fácil. Porém não se pode desprezar todo o esforço do bispo, uma vez

³⁰ AZZI, Riolando. A reforma Católica na Amazônia 1850-1870. In: *Religião e Sociedade* n. 10. Rio de Janeiro, 1983.

que rendeu resultados sensíveis para uma diocese que recentemente tinha sido o palco do movimento cabano, mas que Afonso Torres se empenhou para afina-lá aos preceitos romanos.

Referências Bibliográficas

Brasil, Congresso. Câmara dos Deputados (1843-1862). In: *Câmara dos Deputados. Centro de documentação e Informação. O clero no parlamento brasileiro*. Vol. 4. Brasília; Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1979.

AZZI, Riolando. A Instituição Eclesiástica durante a Primeira Época Colonial. In: Hoornaert, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. TOMO II,1. Petrópolis: Vozes, 1983.

AZZI, Riolando. A reforma Católica na Amazônia 1850-1870. In: *Religião e Sociedade* n. 10. Rio de Janeiro, 1983.

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

COSTA, Emília Viotti Da. Liberalismo: Teoria e prática. In: *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

EDELWEISS, Frederico G. O dialeto Nheengatu. In: *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis: Confrontos e revisões*. Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editôra, 1969.

FARIA, F.R.C. de. *Compendio da Lingua Brazílica*. Pará, Typ. de Santos & Filho, 1858.

FRAGOSO, Hugo. A igreja na formação do estado liberal (1840-1875). In: *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir de um povo – segunda época*. Tomo II/2. HOORNAERT, Eduardo (org.). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1992.

GINZBURG, Carlo. Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

IGLÉSIAS, Francisco. "A vida política, 1848 / 1866". In: HOLANDA Sérgio Buarque de, org. *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1969.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: *História e memória*. Editora da UNICAMP: São Paulo, 1994.

LYNCH, John. A Igreja católica na América Latina, 1830 - 1930. In: *História da América Latina*. Vol. IV. BETHELL, Leslie (org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

- MARTINS, Patrícia Carla de Melo. Padroado Régio no auge do Império brasileiro, Franca-SP, 2010. In: *Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades-ANPUH*. Disponível em [HTTP://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html).
- MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX*. 2006. 309 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2006.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. A categoria “jesuítica” no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do século XIX. In: *Páginas de História* Volume 1, Gráfica da UFPA 1997.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Igreja e Estado: União e separação, combate e recomposição. In: *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. 1. Ed. Volume 1. BELÉM: CEJUP, 1995.
- NEVES, F. A. F. Dom José Afonso de Moraes Torres: A romanização na Amazônia antes de Dom Macedo Costa. Florianópolis, 2011. In: *Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades-ANPUH*. Disponível em [HTTP://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html).
- NEVES, F. A. F. Romanização como catequese: a doutrina pastoral dos bispos. *Revista HISTEDBR On-line*, v. 12, p. 50-63, 2012.
- NEVES, F. A. F. *Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. Doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil, 2009.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. 357p.
- SANTOS, João. A romanização da igreja católica na Amazônia (1840-1880). In: *História da Igreja na Amazônia*. HOORNAERT, Eduardo (org.). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1992.
- SCHWARZ, Roberto (1981). As Idéias Fora do Lugar. In R. Schwarz, *Ao Vencedor as Batatas*. Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro. São Paulo, Livraria Duas Cidades, em resposta M. S. Carvalho Franco, “As idéias estão no lugar”, em *Cadernos de Debate: História do Brasil* (São Paulo, Brasiliense, 1976), pp. 61.
- SOUZA, C. B. Os percalços de um bispo Ultramontano do Pará oitocentista (1844-1852). Florianópolis 2011. In: *Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades-ANPUH*. Disponível em [HTTP://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html).

SOUZA, C. B.; NEVES, F. A. F. Veredas da salvação: percalços de um Bispo romanizador na Amazônia (1844-1857). *História e-História*, v. Fevere, p. 1-1, 2012. Disponível em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores&id=148>.

TORRES, Afonso de Moraes. *Collecção de Algumas circulares e portarias mais importantes de S. Ex.^a Reverendissima o Senhor. Bispo do Pará*. Typ. de Santos & Filho. 1856.

TORRES, Afonso de Moraes. *Compêndios de Philosophia Racional*. 1956.

TORRES, João Camilo de Oliveira. O sacerdócio e o Império. In: *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Editora Grijalbo, 1969.



A MEDICINA NATURAL EM JARDIM ALEGRE- PR (SÉCULO XXI).

Ana Paula Mariano Dos Santos (LERC – UEM)

Eloize Fabíola Nascimento Schimmelfenig (LERC – UEM)

Dra. Vanda Fortuna Serafim (Orientadora-UEM)

Resumo: A comunicação objetiva apresentar nosso projeto de Iniciação Científica, intitulado “Crenças e práticas de cura no Vale do Ivaí: a medicina natural em Jardim Alegre- PR (Século XXI)”, o qual visa pensar as crenças e as práticas de cura no município de Jardim Alegre – PR, no século XXI, a partir da atuação de um médico natural existente na região que atrai uma ampla quantidade de interessados, o senhor “Jésu”. Para tanto será feito levantamento da documentação existente como panfletos em geral. Utilizar-se-á ainda a aplicação de questionários aos pacientes, além de observações de campo. Os aportes teóricos e metodológicos utilizados consistem na História Cultural e na História das Religiões e das Religiosidades. A problemática da pesquisa consiste em compreender como as práticas de cura, associadas a formas de crenças contemporâneas, estão estabelecidas no Vale do Ivaí.

Palavras-chave: Crenças; práticas de cura; Vale do Ivaí.

Introdução

O município de Jardim Alegre surge como um desmembramento de Ivaiporã, sendo instalado a 14/12/1964 e criado em 19/12/1964. Pertencente a Comarca administrativa de Ivaiporã, sua área territorial está em torno de 410 Km². Em 2012, sua população estimada era de 12.121 habitantes, sendo que as principais atividades econômicas desenvolvidas no município, segundo o censo de 2012, referem-se à agricultura, pecuária, produção florestal, pesca e aquicultura. Em 2010, a renda média domiciliar *per capita* estava em torno de 502,50 reais; já IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) era de 0,689, sendo considerado médio e a esperança de vida ao nascer era de 74,63 anos³¹.

É neste cenário apresentado que vive e atua o “Seu Jésus”, nascido em 16/06/1942 e residente na Rua Pio XII, 186. No primeiro contato que tivemos com o “Seu Jésus”, como é conhecido pela população, ele se identificou como cristão católico e indicou já ter participado do grupo Congregação Mariana, tendo sido coordenador litúrgico.

“Seu Jésus” mora em Jardim Alegre há aproximadamente 25 anos e relatou que, quando criança, adquiriu bronquite asmática e mal de chagas e conviveu com ela por um bom tempo. Na adolescência teve problemas de coluna e fez inúmeros tratamentos, mas sempre sem resultados. Com a saúde constantemente abalada, foi convidado a participar de um encontro da Renovação Carismática, onde encontrou o senhor Cabo Josué, que o convidou a participar de alguns cursos de tratamentos naturais em Ivaiporã, que seriam ministrados por um padre. Este curso tinha por objetivo expandir a medicina natural e ajudar as pessoas.

“Seu Jésus” e a esposa foram ao este curso que durou três dias. Após fazer este curso, ao passar aproximadamente um ano, em 1995, um de seus vizinhos apareceu com problemas de úlcera e este seria seu primeiro paciente, com o qual faria pela primeira vez, o tratamento através do uso da argila, ervas e dieta que deveriam durar 10 dias. O vizinho fez iniciou o tratamento e, em 5 ou 6 dias, o procurou ‘Seu Jésus’ lhe dizendo que já estava se sentindo muito bem, mesmo quebrando a dieta, o que ele não recomenda. Ainda assim, o senhor Jesus o examinou e lhe diagnosticou como curado.

³¹ Informações disponíveis no Caderno Estatístico do Município de Jardim Alegre, organizado pelo IPARDES. Disponível em: <http://www.ipardes.gov.br/cadernos/Montapdf.php?Municipio=86860>. Acesso: 21/08/2013.

Sua segunda paciente foi sua própria cunhada, que tinha muita dor de cabeça e também foi curada. ‘Seu Jésus’ indicou-nos que ele e a esposa fizeram este tratamento por aproximadamente 15 dias e também, ambos foram curados, ela de dois canceres e ele de seus problemas citados acima. Assim, foi se expandindo seu trabalho e muitas pessoas apareceram e foi necessário criar uma agenda para facilitar o atendimento.

‘Seu Jésus’ já chegou a ter mais de 500 variedades de ervas em casa; hoje ele possui aproximadamente 150 e seu ultimo curso foi em novembro de 2012. Ele recebe pessoas de vários países, estados e cidades e nos informou que esta é a medicina do futuro. O bispo Dom Domingos, segundo ele, sempre teria elogiado seu trabalho.

A prática de cura realizada por Seu Jesús é denominada por ele como “MedicinaNatural” e segundo a explicação que nos foi dada, este tratamento tem o propósito de matar os “bichos” (vírus, bactérias, vermes e etc...) que existem em nosso corpo. Enquanto os medicamentos químicos os neutralizam; este tratamento os mataria. O tratamento funciona da seguinte forma, primeiro a dieta, que segundo ele deve ser seguida a risca, sendo que ele proporciona as ervas para se fazer o chá. O número de ervas não pode extrapolar sete, pois segundo ele o organismo só suporta esta quantidade. Ele trabalha ainda com argila, a qual deve ser colocada no local onde esta o problema, por exemplo, no joelho, coluna ou rins.

O tratamento leva o período de 10 dias para se obter resultados. ‘Seu Jésus’ nos indicou que já foi procurado por pessoas “desenganadas” por médicos e pessoas “condenadas”, que depois do tratamento, segundo ele foram curadas Outra informação é a de que 80% das pessoas com problemas cancerígenos que o procuram para fazer o tratamento são curados. ‘Seu Jésus’ informou não tomar nenhum medicamento, de espécie química, desde que conheceu os remédios naturais Ele não revela o que a pessoa tem, mas sim os sintomas, que segundo ele, sempre são confirmados pelos pacientes com exatidão. E ele sempre ressalta que isso não é curandeirismo, é uma pratica natural de cura sem ser através dos remédios e tratamentos químicos.

A história cultural e a história das religiões

Diante do exposto, é visível a presença de um universo voltado às práticas de cura no município de Jardim Alegre. ‘Seu Jésus’ é conhecido por todos e é imensa a quantidade de pessoas que o procuram para sanar doenças. Assume-se em torno da figura dele, desta forma,

a ideia de que ele pode operar curas que nas áreas que a medicina tradicional não conseguiria, o que aumenta a sua fama como curandeiro e o associa a realização de milagres, embora ele mesmo não se veja desta forma.

Sobre este último aspecto, é interessante a discussão de Roger Chartier (1990, 2002) em torno do conceito de “representação” que nos permite articular as três modalidades de relação com o mundo social: Primeiro, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos. Ou seja, a forma como o senhor Jesus se pensa e explica sua prática, não é necessariamente a mesma daqueles que buscam por seu atendimento, de fato, não há, também, entre estes um consenso do que é realizado pelo senhor Jesus. Assim sendo, sua maior legitimidade, está na eficácia simbólica que a prática exercida cria na realidade social.

Segundo, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição (CHARTIER, 1990, 2002). E aqui podemos pensar a defesa realizada por ‘Seu Jésus’ da medicina natural como uma forma de melhor qualidade de vida. É na busca da natureza e de um equilíbrio interior que ‘Seu Jésus’ estabelece uma nova forma de estar no mundo, ressignificando sua própria existência e atuação.

E por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, por meio através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente à uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real. (CHARTIER, 1990, 2002). Aqui, podemos pensar a forma como a atuação de “Seu Jésus” se articula com duas instituições sociais, a Igreja Católica e a Medicina. Se sua contraposição a esta é clara, a tentativa de aproximação e legitimação deste daquela também é recorrente em suas falas.

Dessa maneira, ao trabalharmos com Chartier, encontramos respaldo na História Cultural para realização desta pesquisa. Embora os estudos sobre práticas de cura não sejam necessariamente um novidade³², vale ressaltar ainda que uma busca inicial no banco de teses

³² Vide: MENDES, Janaina. Aspráticas tradicionais de cura popular e o patrimônio cultural do noroeste do Paraná: a benzeção e seus rituais (1940-1950). Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Mendes,%20Janaina.pdf> Acesso 25/08/2013. ROSA, Lélío Galdino.

da Capes, não encontrou nenhuma pesquisa em História que tratasse do município de Jardim Alegre. De fato, havia apenas dois trabalhos que retratavam o município, um de mestrado em Ciência Animal³³ e o outro, da Geografia Humana, sobre a territorialidade dos assentamentos do Movimento Sem Terra na região³⁴. Sendo assim, é inegável a importância, a necessidade e a contribuição desta pesquisa na área da História.

Articulada a História Cultural, a pesquisa será desenvolvida em diálogo com a História das Religiões, aqui entendida como uma das formas de manifestação e expressão cultural, a fim de compreendermos os métodos de cura empregados pelo “Seu Jésu”, especialmente no que se refere ao uso da argila e das ervas. Para compreensão dos elementos utilizados no tratamento operado pela medicina natural de “Seu Jésu” é fundamental a noção de “hierofania” de Mircea Eliade (2001).

O sagrado é real, eterno e eficaz. O homem conhece o sagrado porque ele se manifesta, mostra-se diferente do profano. A hierofania é o ato de manifestação do sagrado. Desde o princípio a história das religiões é constituída consideravelmente por hierofanias. Estas possuem tipos variados, das mais simples (manifestada numa pedra) a suprema (Deus encarnado em Jesus). Trata-se da manifestação de algo de ordem diferente em objetos do mundo.

Destacando a heterogeneidade dos documentos religiosos, em que medida estamos autorizados a falar das modalidades do sagrado? O que nos assegura a existência real de tais modalidades é o fato de uma hierofania ser diferentemente vivida e interpretada por elites religiosas, em relação ao resto da comunidade. Não são apenas heterogêneos na origem, mas também na estrutura. As hierofanias vegetais, por exemplo, encontram-se tanto nos símbolos (a árvore cósmica), como nos mitos metafísicos (a árvore da vida). (ELIADE, 2001).

Ao lado dos objetos ou seres profanos, sempre existiram, no quadro de qualquer religião, seres sagrados. Mesmo que haja certas classes de objetos que possa receber o valor de uma hierofania, há sempre objetos, que não são investidos deste privilégio. No caso do culto das pedras, nem todas são sagradas. Na verdade, não se trata de um culto de pedras,

Turismo Saúd em Nova Trento: fé e cura. Disponível em: http://www6.univali.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=21 Acesso 25/08/2013.

³³ Disponível em: <http://capesdw.capes.gov.br/capesdw/resumo.html?idtese=20121240002012009P7> . Acesso em 26/08/2013.

³⁴ Disponível em: <http://capesdw.capes.gov.br/capesdw/resumo.html?idtese=2011440014010005P6> . Acesso em 26/08/2013.

mas hierofanias, isto é, algo que ultrapassa a condição normal de objeto. O objeto hierofônico separa-se do mundo que o rodeia, pois deixa de ser um simples objeto profano – adquiriu a sacralidade. (ELIADE, 2001). O mesmo vale para as ervas e para a argila, utilizadas por “Seu Jésu”

Nos cultos a vegetação, por exemplo, além de simbolizar o cosmos, a árvore foi escolhida para exprimir a vida, juventude, imortalidade, sapiência. A árvore ou planta sagrada revela uma estrutura não evidente nas espécies de vegetais concretos. A árvore conseguiu exprimir tudo o que o homem religioso considera real e sagrado por excelência, tudo o que ele sabe que os deuses possuem por sua própria natureza e que só raramente é acessível aos indivíduos privilegiados, os heróis e semideuses. É por isso que os mitos da busca da imortalidade ou da juventude ostentam uma árvore de frutos de ouro ou de folhagem miraculosa, que se encontra num país longínquo (na realidade, no outro mundo) e que é guardada por monstros (grifos, dragões, serpentes). Aquele que deseja colher os frutos deve lutar com o monstro guardião e matá-lo, ou seja, submeter-se a uma prova iniciática de tipo heróico: o vencedor obtém pela violência a condição sobre-humana, quase divina, da eterna juventude, da invencibilidade e da onipotência. (ELIADE, 2001, p.124).

O homem ocidental moderno tem dificuldades para aceitar certas hierofanias, mas não se trata de venerar uma pedra ou uma árvore, até porque revelam algo que é sagrado. Mesmo assim, é difícil ao homem ocidental, habituado a relacionar espontaneamente noções de sagrado, de religião e até magia, com certas formas históricas da vida religiosa judaico-cristã, as hierofanias estranhas, surgem em grande parte como aberrantes. Mesmo que esteja predisposto a considerar com simpatia certos aspectos religiosos, dificilmente compreenderá a sacralidade das pedras. Mesmo que algumas hierofanias excêntricas encontrem justificações (considerando-as como fetichismos) é quase certo que o homem moderno permanecerá refratário em relação a outras. (ELIADE, 2001).

O sagrado manifesta-se sobre qualquer forma, até sob a mais aberrante. O que é paradoxal, o que é ininteligível, não é o fato das manifestações do sagrado nas folhas ou na argila, mas o próprio fato dele se manifestar, e por coincidência, se limitar e tornar-se relativo. (ELIADE, 2001).

Nesse sentido, os objetivos gerais da pesquisa consistem em analisar as crenças e práticas de cura no Vale do Ivaí, por meio do estudo da medicina natural utilizada por “Seu Jésu” em Jardim Alegre- PR, no século XXI, e como estas se inserem dentro de um universo

simbólico cultural. Especificamente, buscaremos: estudar os aspectos simbólicos dos mitos de cura a fim de localizar historicamente as práticas realizadas por ‘Seu Jésus’; compreender as formas de organização das práticas que cura no município de Jardim Alegre; analisar as relações da medicina natural com a Igreja Católica em Jardim Alegre; investigar as relações entre a medicina natural e as políticas de saúde pública em Jardim Alegre; caracterizar a medicina natural de ‘Seu Jésus’; levantar as motivações levam as pessoas a buscar por estas práticas alternativas de cura na atualidade.

Em um primeiro levantamento exploratório constatou-se a existência de documentos a serem utilizados como fontes de pesquisa, tais como panfletos de divulgação do próprio senhor Jesus e receitas naturais em geral distribuídas ao público interessado. Há ainda a possibilidade de aplicação de questionários ao público que busca o tratamento, além de observações de campo.

É importante ressaltar que esta pesquisa é realizada a partir do LERC (Laboratório de Estudos em Religiosidades e Culturas), coordenado pela Prof^a Dra. Vanda Serafim. Sendo assim, a forma como pensamos as crenças e práticas de cura no Vale do Ivaí, por meio do estudo da medicina natural utilizada por “Seu Jésus” em Jardim Alegre- PR, no século XXI, se inserem no diálogo entre a História das Religiões e a História Cultural.

Em todos os contextos histórico-culturais a religião é parte integrante de outros aspectos da vida social. Religião é o que as pessoas fazem no seu dia-a-dia, como vivenciam e praticam suas crenças. Para colocar isto de outra forma, a religião quase sempre é tanto um conjunto de ideias e crenças que as pessoas podem se envolver como também a estrutura para suas vivências e práticas diárias. O estudo da religião a partir da história cultural nos permite compreender como a religião pode ser um elemento importante de como as pessoas podem manifestar suas formas de sociabilidade, de contato com a alteridade e de como elas se apropriam de uma realidade que é social (CHARTIER, 2002).

Ao centrar-se no estudo dos seres humanos, não é nosso interesse atestar ou não a veracidade das curas e a eficiência do tratamento realizado por “Seu Jésus”, mas buscamos entender essas práticas de cura como uma prática humana, que faz parte da vida cotidiana e do universo simbólico de um grande número de pessoas. Apesar, da religião e das formas de religiosidade serem, em geral, associadas a uma divindade ou conceito sobrenatural; ela é também um conjunto de crenças compartilhadas por um grupo e que dá a seus membros um

objeto de devoção e/ou espiritualidade, ao tratar de questões como salvação. E esta nem sempre é buscada, apenas, no pós-morte.

Referências

- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MENDES, Janaina. *As práticas tradicionais de cura popular e o patrimônio cultural do noroeste do Paraná: a benzeção e seus rituais (1940-1950)*. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Mendes,%20Janaina.pdf> Acesso 25/08/2013.
- ROSA, Lélío Galdino. *Turismo Saúde em Nova Trento: fé e cura*. Disponível em: http://www6.univali.br/tede/tede_busca/arquivo.php?codArquivo=21 Acesso 25/08/2013.



UMA ANÁLISE DO AFRESCO “CRUCIFICAÇÃO”, DE GIOTTO NA BASÍLICA DE SÃO FRANCISCO, ASSIS.³⁵

André Luiz Marcondes Pelegrinelli³⁶.

Orientadora: Profa. Dra. Angelita Marques Visalli³⁷.

Universidade Estadual de Londrina

³⁵ Pesquisa resultante de participação no projeto: “ILUMINURAS FRANCISCANAS: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM E HERANÇA DE FRANCISCO DE ASSIS NA FRANCESCHINA (1474)” (apoio financeiro do CNPQ/Brasil).

³⁶ Graduando em História da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: andrepelegrinelli@hotmail.com

³⁷ Professora doutora adjunta ao departamento de História da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: visalli@sercomtel.com.br

As imagens religiosas medievais não são e não podem ser pensadas somente como representações, mas implicam “no reconhecimento de uma força esperada, possível ainda que não constante. A presença milagrosa não é, mas pode estar. Presentificação em lugar de presença tem sido a expressão mais felizmente empregada” (VISALLI: 2013, p. 97.) É através de uma imagem que Francisco se converte; uma outra provoca a morte de Santa Catarina de Sena; através das imagens os fiéis exprimiam seu sentimento religioso.

Analizamos aqui um afresco produzido por Giotto (1267-1337), e que está na Igreja Inferior da Basílica de Francisco, Assis. O mesmo retrata a crucificação. Refletiremos sobre o papel dos afrescos no uso cristão, o artista criador da imagem e a Basílica que a abriga. Em seguida realizaremos a análise dessa imagem, atentando-se ao cuidado da imagem para com a morte, morte de Cristo. Consideraremos também o relevante papel que Maria, Cristo e Francisco de Assis possuem na composição.

Os afrescos, pintados sobre as paredes, tetos ou outros lugares imóveis, não tinham como função o culto (como o era, por exemplo nos retábulos e estatuetas), o que não quer dizer que estas estavam limitadas somente a função decorativa. Por exemplo, Santa Catarina de Siena (1347-1380), ao contemplar o mosaico “*Navicella*” de Giotto, em São Pedro do Vaticano, sente-se esmagada pelo barco dos apóstolos retratado na imagem, e permanece paralisada até a morte (BASCHET: 2006, p. 498). A imagem não se manifestou de forma extraordinária, mas comoveu Catarina, fazendo-a sentir-se dentro da imagem a ponto de sofrer em seu corpo físico os sentimentos provocados por ela.

Por outro lado, as imagens pintadas nas paredes, imóveis, podem ter função de memória ou mesmo funções didáticas. Sem reduzi-las ao conceito de “Bíblia dos iletrados”, as consideramos úteis, sim, para a catequese dos não letrados, mas não limitando-as a isso. Sem deixar de lembrar que são objetos de memória: a Igreja relembra e revive o Batismo de Cristo frente a uma cena do mesmo, a imagem ilustra e completa a mensagem de conversão do clérigo ao mostrar o Purgatório e suas danças etc.

Importante papel tem os afrescos e todas as outras imagens que fazem parte de uma igreja. As imagens aderem a um lugar que tem função própria, a casa de Deus, e sendo casa de Deus, sua principal função era “oferecer aos mistérios divinos um cenário digno da sua grandeza” (VAUCHEZ: 1995, p. 166), o edifício sagrado precisava fazer com que os fiéis se sentissem entrando na própria esfera celeste (BASCHET: 2006, p. 508).

Assim, a sacralidade de um afresco, ou de qualquer outra imagem que adere o edifício santo, estaria muito mais no seu uso enquanto parte desse edifício sagrado do que pela imagem em si própria.

Francisco foi chamado pelos habitantes de Assis como *Poverello* ou seja, pobrezinho, coitado, em italiano, andava vestindo trapos e recusava qualquer posse de bens, pregando um evangelho de penitência. Em 1228, dois anos após sua morte, foi canonizado e a pedra fundamental para a construção da Basílica de Francisco foi posta.

O ideal de pobreza absoluta no molde próprio do pensamento de Francisco não foi mantido após sua morte. Os que estavam à frente da ordem precisaram forjar a teoria de que os bens recebidos pelos franciscanos são de seu uso deles, mas de propriedade do papa (BASCHET: 2006, 213).

A Basílica Franciscana foi o primeiro grande investimento na construção da imagem de Francisco (VISALLI: 2011, p. 206.), para tal, utilizando-se da versão presente na Legenda Maior de Boaventura para a criação e identificação das imagens, principalmente aquelas que se referem ao ciclo da vida de Francisco, também executada por Giotto para a Igreja superior. A Basílica consiste de dois grandes complexos: a Igreja Superior, com o mesmo funcionamento de qualquer outra igreja, aberta aos fiéis, etc., e a Igreja Inferior, de uso particular dos religiosos e que tinha sua maior importância por abrigar o túmulo do santo de Assis.

O afresco de Giotto aqui estudado está na Igreja Inferior, mais especificamente, faz parte do ciclo de imagens que se encontram no transepto norte da Igreja Inferior, ciclo composto de seis imagens maiores: “Visita de Isabel”, “Nascimento de Cristo”, “Adoração dos Reis Magos”, “Apresentação do menino no Templo”, “Crucificação” e “Maria entronizada junto a Francisco”. As cinco primeiras são de Giotto, a última de Cimabue, a qual se afasta das demais pelo estilo próprio do pintor e por não se tratar de uma cena bíblica, mas baseada na tradição segundo a qual Maria foi entronizada. Cimabue e Giotto trabalharam juntos em afrescos da Igreja Inferior. É importante perceber o conjunto de imagens, pois, estas precisam ser vistas dentro de seus respectivos ciclos. Nesse caso, Giotto valoriza em quatro de suas cinco obras, a infância de Jesus; valoriza Maria, que tem destaque em todas e aparece com um manto azul; na “Crucificação” a mesma recebe um papel diferente, e logo o veremos. Wolf acredita que estes afrescos de Giotto datem por volta de 1320. Aqui nos debruçamos sobre o afresco “Crucificação”. (Imagem I).



Imagem I – Afresco “Crucificação”, Igreja Inferior da Basílica de São Francisco, Assis.

As descrições bíblicas, tanto do evento da Crucificação em si, tanto das profecias que culminam nela possuem forte caráter emocional. Cremos que é essa visão dramática inicial que possibilita interpretações posteriores, como a de Giotto, que elevam a um caráter maior essa dramaticidade.

No ciclo em que se encontra a imagem da Basílica de São Francisco, as únicas imagens referentes ao momento da Crucificação são estas aqui estudadas. Sendo assim, Giotto precisou escolher eventos da narrativa da Crucificação que representassem todos os outros ocorridos no mesmo episódio. Desse modo, ele demonstrava o que não só ele, mas a espiritualidade do período mais valorizava no episódio da Crucificação.

Quanto aos elementos que, na imagem, contém embasamento bíblico mais explícito, a imagem da Basílica de São Francisco retrata: a) o Cristo preso à Cruz; b) Maria e os outros personagens (Mt 27, 55-56; Mc 15, 40-41; Lc 23, 49; Jo 19, 25-27).

Detendo-nos na imagem em si mesma. Parte considerável da imagem é preenchida por anjos, e esses apresentam uma interessante simetria: todos os que estão ao lado esquerdo possuem um correspondente na mesma posição do lado direito. Entre os anjos percebe-se o apelo emocional: enquanto um anjo ao lado esquerdo de Cristo se incumbem de coletar o sangue sagrado que jorra de seu flanco, o anjo correspondente deste, ao lado direito, rasga suas vestes expressando seu luto. Mais do que se responsabilizar por coletar o sangue de

Cristo, o que é praticado por três anjos, eles tem um papel fundamental na trama de dor que envolve a cena.

Consideramos três principais “núcleos” na imagem: à esquerda Maria como centro de atenção dos personagens; ao centro o Cristo crucificado, em torno do qual gira toda a imagem; e à direita os franciscanos, os quais embora voltem sua atenção em Cristo, desenvolvem um papel à parte e particular, o que chama a atenção para os mesmos. Vamos analisar cada um destes núcleos e as ligações que estabelecem entre si.

No lugar nobre da imagem, no centro, está Cristo preso à cruz. Já está morto, os relatos evangélicos dizem que ele foi perfurado em seu flanco após sua morte, e aqui o sangue proveniente do mesmo já escorre. Desde a Alta Idade Média, a representação de Cristo é majoritariamente enquanto *Pantokrator*, palavra grega para “Todo Poderoso”, comumente associado à imagem em que Cristo aparece fazendo o sinal de benção com a mão direita e um livro na mão esquerda. Ou seja, um Cristo em glória, em majestade, divino, que mesmo que fugisse dessa representação clássica, em representações de cenas do evangelho, por exemplo, ainda assim tendia a ser caracterizado pela pomposidade e poder. Esse leque de figurações de Cristo tende a aumentar com a espiritualidade advinda e influenciada pelas ordens mendicantes (WARNER: 1976, 211).

Na imagem, há algo que merece destaque no núcleo em torno de Cristo: a cruz tem a forma de um tau. A parte de cima do tau não é a sua continuação, apenas sustenta o letreiro. Uma imagem buscava por vezes na intenção de quem a encomendava suas inspirações, assim, buscamos dentro da imagem produzida de Francisco pelas hagiografias oficiais a inspiração para a representação do tau no lugar da cruz clássica.

A cruz em forma de tau, letra do alfabeto grego, é significativa na vida e na espiritualidade advinda de Francisco. Na Legenda Maior (LM), São Boaventura nos diz que Francisco tinha uma predileção especial pelo tau por ser próxima à representação da cruz, que o mesmo queria fazer como o profeta Ezequiel (Ez 9, 4) e imprimir este símbolo em todos aqueles que sofrem e gemem, e de todos os que sinceramente se converterem (LM, Cap IV, 9). Em outra passagem de sua obra, São Boaventura relata que Francisco apareceu em visão a um doente, e este com um graveto em forma de tau tocou o enfermo, fazendo com que esse ficasse curado, e no lugar da enfermidade esta foi gravada. (LM, Cap. X, 6).

A percepção nova a respeito do divino, sua humanização, produz um Cristo sofredor. A intenção de quem encomenda, o lugar onde está, produz um Cristo sobre o TAU, um “Cristo franciscano”.

O núcleo à esquerda gira em torno de Maria. Ela aparece apoiada por três personagens, dos quais dois aureolados. Maria não só é apoiada, mas desfalece, a cabeça pendendo em sinal de sofrimento. Ela não está acompanhada de João, este está em pé, com as mãos próximas ao rosto tendo seu olhar fixo no crucificado.

Maria aparece nas imagens de Giotto deste ciclo (Imagem I) vestida de azul, sempre com o mesmo manto. Ela se apresenta na cena da Crucificação diferente, um manto pálido, cabelos soltos, distanciando-se das outras representações. O que nos permite então, identificar esse personagem como a Virgem Maria? Essa personagem é a que mais se sensibiliza com o acontecimento, em sua expressão de dor, corpo desfalecendo etc, se exprime um grande drama, tal como aquele que os anjos passam. O estudo do culto à Maria em dor nos permite identificá-la como tal em várias referências culturais.

O hino *Stabat Mater*, do século XIII, reflete sobre as dores de Maria ao ver o filho sendo crucificado. O culto à Maria em dor começa a crescer na Itália, França, Inglaterra, Países Baixos e Espanha, para, até ao final do século XIV, ser popularizado (WARNER: 1976, 210). Este toma maior robustez com o culto às sete dores de Maria, as representações de espada em torno de seu coração, conforme a profecia de Simeão.

Nas laudas, o objetivo da atenção dada às dores tem como objetivo comover o laudantes (VISALLI: 2004, 241), seu sofrimento é sempre acompanhado do sofrimento de Cristo. Para Marina Warner (WARNER: 1976, 223), a *Mater Dolorosa* consola o sofrido porque ela partilha seu sofrimento, e mais que isso, satisfaz a necessidade de ver que seus sofrimentos estão em uma linguagem universal.

Por fim, encontramos no núcleo em torno de Francisco de Assis, um importante item a ser estudado. Ao lado direito da cruz estão alguns soldados e civis em pé, ajoelhados estão os irmãos franciscanos.

São claramente visíveis três franciscanos. À esquerda Francisco, à direita Santo Antonio e um outro franciscano sem auréola no meio. Giotto utiliza de sua técnica para retratar mais dois franciscanos que, se não forem observados bem atentamente, poderiam ser menosprezados: suas silhuetas surgem atrás de Santo Antonio e do outro franciscano. Essa técnica dá volume, Giotto não quis representar cinco franciscanos, mas toda a Ordem dos

Frades Menores é liderada por Francisco que está à frente, mas todos estão enquanto grande ordem diante do Cristo crucificado.

Francisco tinha uma predileção especial pelo Cristo crucificado: é através da imagem do crucifixo que escuta por três vezes a ordem “Francisco, vai e repara a minha casa, que como vês está toda a cair” (LM, Cap. II, 4). Numa manhã na Festa da Exaltação da Santa Cruz, Francisco rezava em uma montanha quando viu um serafim descendo do céu, e nessa criatura Francisco pôde observar um corpo humano crucificado. Boaventura nesse trecho da narrativa diz que “Esta aparição deixou-o profundamente assombrado, enquanto no coração se lhe misturava a tristeza com a alegria: alegria pela expressão benigna com que se via observado por Cristo no Serafim – tristeza, porque ao ver o sofrimento de Cristo pregado à cruz, uma espada de dor lhe trespassava a alma com dolorosa compaixão” (LM, XIII, 5-6)³⁸. Com essa visão, Francisco recebe as marcas em seu próprio corpo e torna definitiva a relação do Santo – e da ordem – com o Cristo crucificado. Como já dissemos, foi a espiritualidade do pobre de Assis que colaborou com emergência desse culto ao Cristo humano, sofrido e morto. Converteu-se pelo crucifixo, seu manto tinha forma de cruz e, por fim, recebeu as marcas dessa mesma cruz,

Mas, podemos nos perguntar se a presença destes franciscanos na cena da crucificação ocorre somente pelo apreço da ordem pelo tema. Cremos que não. A ordem franciscana expandiu-se rapidamente, em poucos anos dominava toda a Europa. Setenta anos depois da fundação da Ordem, o papa (Nicolau VI) era franciscano. A ordem precisava de uma constante reafirmação: diante dos próprios franciscanos e de toda Igreja. Reafirmação dos ideais evangelísticos e condutores da ordem, reafirmação frente à Igreja de uma forma de cristianismo que se diferenciava radicalmente de outras formas de vive-lo, mais próxima ao monaquismo de séculos anteriores e a não preocupação com a pobreza.

A crucificação é o momento auge do Novo Testamento, e conseqüentemente de todo o cânon. Assim, percebemos um importante papel das imagens, que não foi destacado anteriormente, e não se limitam somente ao medievo. Elas legitimam poder.

A imagem da corte celeste foi por diversas vezes ao longo do medievo associado ao poder temporal dos monarcas (KLANOVICZ: 2009), legitimando-o. A imagem da Corte Celestial dentro da sala de um governante legitimava o poder deste, seu poder temporal era

³⁸ Lc 2, 35. Trecho da Profecia de Simeão sobre Maria, é o mesmo trecho que mais tarde fará surgir na iconografia da *Mater Dolorosa* pequenas espadas ao redor de seu coração.

reflexo do poder espiritual de Cristo. Seguindo a mesma linha de pensamento, os franciscanos da crucificação de Giotto legitimam e reafirmam os ideais da ordem. Além disso, recordava a espiritualidade advinda da mesma e que logo se espalhou pelo cristianismo de fins do medievo.

Os dois núcleos, de Maria e de Francisco dependem do Cristo crucificado, os dois chamam a atenção para si, mas apontam para o centro da imagem. Giotto não inovou, não foi o único a fazê-lo, Cimabue pintou uma cena da crucificação na Igreja Superior em 1280 e apresentava todos os elementos aqui estudados, ainda que com uma menor dramaticidade.

A morte é parte do cotidiano da vida humana. Se hoje ela é presente, na sociedade da Baixa Idade Média era ainda mais, o cuidado com os corpos putrefatos era menor. Huizinga considera essa a sociedade da morte (HUIZINGA: 2010, 221-254), que presava valores materiais, buscava ignorar a morte, mas que era constantemente lembrada pelo discurso religioso, principalmente das ordens mendicantes. Francisco de Assis louva a morte em seu Cântico do Irmão Sol:

“Louvado sejas meu Senhor pela nossa irmã a morte corpola,
da qual nenhum vivente pode escapar:
Ai daqueles que morrem em pecado mortal,
abençoado aquele que morra na sua santíssima vontade,
o qual a morte não fará mal” (Apud VISALLI: 2004, 263)

O artista criador da imagem não poderia ignorar o fato de Cristo estar morto. O fato do luto e dor produzidos em uma mãe diante do fruto de suas entranhas morto. É a espiritualidade advinda desse maior enfoque na humanidade divina, vinda dos mendicantes que torna possível tais representações. “A descida da Cruz”, de Rogier Wan der Weyden, por exemplo, bem acentuará esse luto e morte no século XV, a “Crucificação” de Giotto é fruto desse primeiro impacto da espiritualidade cristã mais humana com a cena da morte de um deus.

Bibliografia

- BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal**. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.
- GINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

KLANOVICZ, J. (et al.). “Venha a nós o Vosso reino”: a legitimação da Corte Medieval através da imagem da Corte Celestial. In: **Mirabilia**, 9, 2009, pp. 133-147.

SCHMITT, Jean-Claude. **O Corpo das Imagens**: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

TOMAS DE CELANO. **Tratado dos Milagres**. Introdução: Frei David de Azevedo, OFM; Tradução: Frei José Maria da Fonseca Guimarães, OFM. Disponível em: [http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_3Celano_Milagres_\(3C\)_4af8505016c73.pdf](http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_3Celano_Milagres_(3C)_4af8505016c73.pdf), acesso em 05/03/2013.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

VISALLI, Angelita Marques. *Cantando até que a morte nos salve*: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2004.

_____. O Crucifixo de São Damião: assim Cristo se manifesta a Francisco de Assis. In: **Notandum**, 32, mai-ago 2013, pp. 85-100.

_____; OLIVEIRA, Terezinha (orgs.) *Leituras e imagens da Idade Média*. Maringá: EDUEM, 2011.

WARNER, Marina. **Alone of All her Sex. The myth and the cult of the Virgin Mary**. New York: Vintage Books, 1976.

Legenda Maior de São Boaventura. Introdução: Frei David de Azevedo, OFM; Tradução: Frei José Maria da Fonseca Guimarães, OFM. Disponível em: [http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_\(LM\)_4af84ffa4a4a6.pdf](http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_(LM)_4af84ffa4a4a6.pdf), acesso em 30/08/2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

Crédito das imagens

Imagem I – Afresco “Crucificação”, Igreja Inferior da Basílica de São Francisco, Assis. Disponível em: <http://www.wga.hu/art/g/giotto/assisi/lower/ceiling/09christ.jpg>, acesso em 10/03/2012.



O ANTICLERICALISMO “TÁTICO” DE A LANTERNA: APROPRIAÇÕES DO CRISTIANISMO E IDEAL DE SOCIEDADE LAICA ENTRE TEXTOS E IMAGENS (1901-1904)

André Rodrigues
Graduando UEM – CRV

A *Lanterna* surgiu em um momento de expansão do laicismo no Brasil, ocorrida a partir da Proclamação da República. A separação oficial entre Estado e Igreja gerou um período de forte efervescência anticlerical, sendo que diversos grupos, ligados a distintas posições políticas e ideológicas, se manifestaram contra a tradição católica, destacando-se grupos jacobinistas, liberais, maçons e agnósticos, bem como socialistas e anarquistas, além de livres-pensadores em geral (VALLADARES, 2000, p. 11).

O anticlericalismo era, portanto, uma bandeira comum a grupos dos mais diversos matizes políticos, mas que compartilhavam a defesa de uma sociedade laica cuja base era a existência e desenvolvimento do indivíduo racional. Mas há que se destacar ainda a existência de diferentes anticlericalismos.

O historiador argentino Roberto di Stefano (2010), em estudo sobre o desenvolvimento histórico anticlerical em seu país, constatou entre as manifestações anticlericais as seguintes tendências: um anticlericalismo que busca atingir o clero em seu conjunto, outro que visa unicamente atacar figuras específicas de padres e/ou o Papa; existe um anticlericalismo antirreligioso, que ataca a fé religiosa, não se limitando às instituições ou figuras representativas do clero; há ainda uma postura anticlerical interna à própria Igreja, representada por sacerdotes críticos às condutas da instituição. (DI STEFANO, 2010, p. 11). Deve-se salientar, ainda, que determinados anticlericais que atacam com veemência as instituições religiosas podem ser pessoas extremamente religiosas.

Tendo em vista a pluralidade de posicionamentos de tipo anticlerical possíveis e as diferentes posições político-ideológicas que compunham o anticlericalismo brasileiro no início da República, analisaremos o discurso anticlerical veiculado pelo jornal paulista *A Lanterna* em sua primeira fase, entre 1901 e 1904, no sentido de precisar melhor qual foi o discurso anticlerical veiculado por esse periódico.

O jornal *A Lanterna* surgiu em 1901 na cidade de São Paulo editado pela Liga Anticlerical articulada por maçons ligados à Loja Luso Brasileira. O jornal que era dirigido pelo conhecido anarquista Benjamim Mota e contava entre seus editores com outros correligionários dos ideais libertários. Entretanto, já em seu primeiro número, o próprio editor Benjamim Mota procurou esclarecer a posição que seria assumida pelo jornal: “A Lanterna é, unicamente, anticlerical. [...] fazemos abstração de nossas preferências [políticas] [...] para unidos [...] combatermos o ultramontanismo.” (MOTA, Benjamin, “Carta aberta ao padre L. Donato”, *A Lanterna*, ano 1, nº 1, 07/03/1901, p. 3).³⁹

O texto de Mota era uma carta resposta a um padre e, pelo teor apresentado, indica que o jornal teria sido acusado de ser um instrumento de difusão de ideias anarquistas. Essa acusação é, então, desmentida por Mota, que enfatiza ser objetivo de *A Lanterna* apenas focalizar-se na luta anticlerical e aproximar-se dos diversos grupos que pretendessem fazer o mesmo, “abstraindo-se” de quaisquer outra posição política.

De fato, nessa primeira fase da publicação, os editores buscaram estabelecer contato com diversos grupos da sociedade paulistana daquela época que poderiam se identificar ou que já se identificavam com a oposição à Igreja Católica. Assim, procuraram se aproximar de grupos socialistas, protestantes, maçons, anarquistas e de livres pensadores em geral, visando fortalecer a mobilização anticlerical (PERES, 2004, p.58).

Mas podemos observar que os editores procuraram se resguardar de quaisquer tipo de perseguição ao teor do discurso do jornal. Em sua primeira edição, reproduziram na primeira página do periódico os parágrafos das Constituições federal e estadual que garantiam a liberdade de expressão como um direito. Visando se resguardar, informaram aos leitores que os artigos não seria assinados, mas que *A Lanterna* “não e[ra] um jornal anônimo” e que possuía um “termo de responsabilidade”, “devidamente assinado”, na Câmara Municipal. (*A Lanterna*, ano 1, nº 1, 07/03/1901, 1ª pág.).

As primeiras edições de *A Lanterna* foram distribuídas gratuitamente. A edição do jornal era mantida pela Liga Anticlerical e também por meio de auxílio via subscrição voluntária e anúncios comerciais, que eram colocados na última página do jornal. A partir da nona edição (novembro de 1901) o jornal passou ser vendido, podendo ser adquirido de forma avulsa ou por assinatura.

³⁹A grafia dos documentos foi atualizada para facilitar a leitura.

Em seu primeiro número, datado de 7 de março de 1901, foram impressos 10.000 mil exemplares e já na terceira edição esse número chegou a 15.000. Da quinta até a sétima edição, quando o jornal ainda era gratuito, a tiragem chegou a 20 mil exemplares. A partir da oitava edição esse número aumentou e na edição seguinte o jornal passou a ser vendido. Os editores justificaram a mudança afirmando as listas de subscrição voluntária e auxílios espontâneos estavam chegando com irregularidade (*A Lanterna*, ano 1, nº 8, 24/06/1901).

Chama a atenção o fato de que, mesmo deixando de ser distribuído gratuitamente, a tiragem do jornal não caiu imediatamente, mas em alguns momentos até aumentou, alcançando a cifra de 26.000 exemplares. Mesmo assim, a quantidade de exemplares impressos sofreu fortes oscilações, variando da casa dos 20.000 mil e chegando a 6.000 exemplares como quantidade mínima, o que ocorreu no ano de 1903.

A respeito do discurso veiculado por *A Lanterna* em sua primeira fase, observamos que foi composto em sua maior parte por textos escritos. O uso de imagens foi pequeno, entretanto, quando empregadas, as imagens cumpriram um papel bastante significativo na construção do discurso do jornal.

Nesse momento o uso de imagens na imprensa voltada para as camadas populares era muito importante para facilitar a transmissão da mensagem. Ao analfabetismo predominante entre as classes populares nacionais somava-se o fato de que grande parte dos trabalhadores da cidade de São Paulo era formada por imigrantes, portanto pessoas que tinham dificuldades de ler em língua portuguesa.

No caso de *A Lanterna*, podemos perceber claramente, desde o início, a intenção do jornal em chegar ao maior número possível de pessoas, tendo surgido como um periódico distribuído gratuitamente. Em relação aos trabalhadores estrangeiros, por exemplo, o periódico contava com colunas voltadas aos imigrantes, escritas em espanhol e italiano: “Sección Española” e “Sezione Italiana”.

Mas observamos que as imagens veiculadas por *A Lanterna* normalmente não apareciam sozinhas, mas formavam discursos mais amplos construídos na interação entre texto e imagem. Portanto, essas imagens não podem ser analisadas de forma exclusiva, descontextualizada, mas devem ser pensadas como parte integrante e significativa de seu discurso mais amplo. Por isso, para analisá-las achamos pertinente trabalhar com a perspectiva metodológica da “história visual” proposta pelo historiador Ulpiano T. Bezerra de Meneses (2003).

Essa perspectiva, contrária a lógica iconográfica da preponderância das fontes visuais, propõe a noção de que “as imagens não têm sentido em si, [de forma] imanente”, ao contrário: “é a interação social que produz sentidos”. Portanto, as imagens devem ser tomadas como “enunciados” que somente são apreendidos “em contextos situacionais”. (MENESES, 2003, p. 28) Seguindo a proposta metodológica apontada, as imagens de *A Lanterna* serão analisadas como parte constitutiva do discurso anticlerical veiculado pelo periódico.

Uma das maneiras mais representativas da forma como o jornal construiu seu discurso anticlerical pode ser observada em sua primeira edição, logo na primeira página. Os editores se apropriaram da própria figura de Jesus Cristo, principal ícone do cristianismo, para articular uma forte crítica à posição do clero. (Verificar Anexo).

A imagem que aparece no centro da página da primeira edição do jornal mostra Jesus Cristo diante do Tribunal do Santo Ofício em um suposto retorno à Terra; o título que introduz a imagem é exatamente: “No tribunal do Santo Ofício. Se ele voltasse ...”. Como se pode observar, Cristo é representado com roupas humildes e de pés descalços e está sendo julgado por três clérigos que ostentam vestimentas típicas do alto clero e estão numa postura de autoritarismo, pertinente com a posição de inquisidores que ocupam.

Abaixo da imagem há ainda um pequeno texto a acompanha:

Padre Martin (Geral dos jesuítas): Você foi preso por estar fazendo propaganda subversiva na praça pública.

— Eu pregava a liberdade, a justiça, o amor entre os homens.

— É um grande crime, previsto nos nossos códigos penais.

—... pregava a fraternidade e negava aos homens o direito de julgar os seus semelhantes...

— Mas isto é abominável! Você é um celerado!

— ... pregava, finalmente, o desprezo das riquezas e o dever que têm os homens de trabalhar e não explorar o trabalho do seu semelhante.

— É demais! Você o que quer é ser pregado nesta cruz (*mostrando a quem na dextra [sic]*)! Anda, Leão, meu amado escrivão. Escreva aí uma sentença de morte... e sumária. Pregar o desprezo das riquezas! (*Furioso*) Mas então como justificaríamos o juro fabuloso que nos dão os trinta dinheiros de Judas?

(*A Lanterna*, 07/03/1901, 1ª pág.)

A ideia difundida pelo texto, juntamente com a imagem, é a de que o próprio Cristo, caso vivesse no período da Inquisição, teria sido condenado pela Igreja Católica. E a “sentença sumária” teria sido dada a ela porque “pregava a liberdade, a justiça e o amor entre os homens”, princípios que os editores do jornal anticlerical apontavam como sendo

totalmente contrários com o modo de vida que a Igreja levava. Tanto a fraternidade quanto o desprezo pelas riquezas são descritos como sendo incompatíveis com o lucro e a vida de ostentação levada pelos clérigos.

A denúncia da avareza dos clérigos e sua crítica como algo contrário ao que seria realmente “a religião de Cristo” foram uma constante no jornal. Em um artigo que trazia exatamente esse título, os editores apresentaram o cristianismo do escritor russo Leon Tolstói, identificado como o “verdadeiro cristianismo” em contraposição ao daquele que acreditavam ser o do Papa Leão XIII. Tolstói foi representado como “o velho venerado de longas barbas brancas, que lhe dão o aspecto de um patriarca, pregando a renúncia das riquezas, com a palavra e com o exemplo”. Já o Papa Leão XIII, foi descrito como

o velho avaro do Vaticano[,] acumulando riquezas, explorando a humanidade com a venda de bênçãos; protegendo todos os torpes contos do vigário criados pelos dogmas da Imaculada Conceição, do Coração de Maria, do Coração de Jesus, e quejandas [sic] explorações da credence e da imbecilidade (*A Lanterna*, 19/05/1901).

Como se pode observar, o anticlericalismo de *A Lanterna* se baseou não numa crítica à religião em si, mas basicamente numa leitura específica do próprio cristianismo. Os editores do jornal demonstram ter clara consciência de que estavam travando uma guerra ideológica contra um discurso social hegemônico e institucionalizado, contra o qual encontravam-se em grande desvantagem. Dessa forma, dificilmente teria sucesso uma crítica direta à própria religiosidade, que era um elemento fortemente enraizado na sociedade. Assim, a solução encontrada para a construção e difusão de um discurso anticlerical contundente e ao menos parcialmente eficaz, foi uma apropriação subversiva dos próprios elementos religiosos, de forma a transformá-los em parte do arsenal discursivo anticlerical.

Nesse sentido, pensamos que o discurso do jornal pode ser descrito como um “anticlericalismo tático”, empregando a noção de “tática” no sentido de Michel de Certeau, como recurso do “fraco” frente às “estratégias” consolidadas por grupos ou discursos socialmente dominantes. Conforme aponta esse autor:

a tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesmo, à distância, numa posição de previsão e de convocação própria, a tática é movimento “dentro do campo de

visão do inimigo”, como dizia Von Büllow, e no espaço por ele controlado. (CERTEAU, 1998, p. 100)

Certeau utilizou-se da metáfora bélica para desenvolver a noção de “tática” e enfatizou a importância das “astúcias”, dos “gestos hábeis do ‘fraco’” para conseguir desferir seus “golpes” dentro “da ordem estabelecida pelo ‘forte’”. (CERTEAU, 1998, p. 104).

Ao analisar o periódico *A Lanterna* percebemos que a forma como os editores do jornal entendiam a “guerra” ideológica que travavam contra a Igreja Católica e sua própria participação nela apresenta semelhanças com a metáfora bélica utilizada por Certeau para abordar o tema das táticas.

No editorial que apresentou o jornal aos leitores, em seu primeiro número, os editores explicitaram a posição em que se encontravam os anticlericais no Brasil naquele momento da seguinte forma:

Formidáveis exércitos invasores, armados com as mais aperfeiçoadas máquinas de guerra fabricadas pela nossa falsa civilização para semear a morte nos campos verdejantes do trabalho, são muitas vezes repelidos por um pequeno grupo de homens, munidos de armas de defesa mais baratas e até mais frágeis, mas que só batem com mais arrojo do que as tropas mercenárias do invasor.

É poderoso, é formidável o exército clerical que se pôs em marcha [...] e que já está alvejando-nos com os seus golpes. São terríveis as suas armas: o dinheiro e a hipocrisia.

Nós somos apenas um punhado de homens.

Somos dez? Somos vinte?

Que importa? Seremos legião amanhã, quando todos que sabem quanto o clericalismo é prejudicial [...] decidirem-se a vir engrossar as nossas fileiras, fortalecendo o nosso campo.

Somos poucos, mas anima-nos o mesmo amor pela verdade e o mesmo horror pela hipocrisia e pela mentira; anima-nos para a luta a confiança, na nossa causa, que é a do progresso e da civilização [...].

(*A Lanterna*, editorial “A Lanterna”, ano 1, nº 1, 07/03/1901, 1ª pág.)

Nessa luta contra as “hostes clericais”, os editores de *A Lanterna* representavam a si próprios como soldados de uma “cruzada laica”, partindo, portanto, da concepção cristã de cruzada para construir e legitimar uma imagem de sua própria atuação. O que mais chama a atenção é que esse “punhado” de anticlericais demonstrava grande esperança de que seriam vitoriosos e a base dessa visão otimista do futuro encontrava-se na crença de que eles carregavam a semente da nova sociedade, enquanto que a Igreja era reacionária e vivia em

luta contra a sociedade moderna, “a fim de fazer voltar os povos a era que precedeu a Renascença”, como afirmavam (*Idem*).

Essa afirmação demonstra como o discurso do jornal é perpassado por uma matriz discursiva de tipo “racional iluminista”. Segundo vários autores que tem estudado jornais voltados para trabalhadores e grupos populares em geral na América Latina nesse período, essa era uma das principais matrizes organizadoras do discurso desses periódicos. O sociólogo chileno Guillermo Sunkel (1985, *apud* LOBATO, 2009, p. 18) por exemplo, define a matriz discursiva racional-iluminista como sendo “caracterizada pelo predomínio da razão, a ideia de progresso, a educação e a ilustração como meios fundamentais de constituição da cidadania política, social, e de superação da barbárie e do atraso”.

Como já foi mencionado, parte dos editores do jornal e seu próprio editor-chefe se assumiam como anarquistas e tinham como ideal último à constituição de uma sociedade libertária, identificada como mais moderna e civilizada do que a sociedade capitalista. Mas se o ideal libertário se constituía como o fim de suas ações, a destruição do poder ideológico e político da Igreja foi tomado como o primeiro desafio a ser vencido rumo a uma sociedade laica e politicamente livre.

A representação da sociedade ideal ansiada pelos editores do jornal aparece em uma imagem que acompanha o emblema de *A Lanterna* em sua primeira edição. (Verificar Anexo).

Podemos observar nessa imagem uma mulher com uma tocha acesa guiando uma multidão, representada como proveniente do meio urbano, sendo que ao fundo aparecem fábricas e à frente um jornaleiro. Entre, uma multidão de pessoas carregam uma faixa com a alcunha “Libertas”. Como se sabe, desde a Revolução Francesa, a figura da mulher geralmente é associada a símbolos que remetem à Liberdade e à República.

Nota-se na imagem de *A Lanterna* que a mulher guia “o povo”, em meio ao qual aparecem homens de terno e cartola, possivelmente aludindo a grupos intelectualizados. Trata-se, portanto, de uma típica sociedade urbana e letrada, percebida como “civilizada” nos moldes europeus. Na imagem do jornal anticlerical essa sociedade está conseguindo expulsar os clérigos; ou seja, trata-se propriamente da civilização derrotando a barbárie e o atraso provocado pelo poder da Igreja Católica.

O progresso e a civilização são representados na imagem pelos diversos setores da sociedade industrializada, tanto operários quanto pessoas oriundas das classes ilustradas. Já a

Igreja, é representada pelas figuras dos clérigos, alguns dos quais aparecem como sombras, aludindo ao obscurantismo, enquanto que a “nova sociedade” traz uma tocha acesa, apontado para a “Luz” da razão. O próprio título do jornal “a lanterna” carrega apresenta uma metáfora dessa visão de mundo.

O alinhamento de *A Lanterna* com o ideal de sociedade laica e organização republicana, baseado na matriz iluminista, se expressa, ainda, na utilização do calendário da Revolução Francesa para datar o jornal, juntamente com a datação do tradicional calendário ocidental baseado na era cristã. Para citar apenas um exemplo, a edição nº 8, do 3º ano do jornal, é datada da seguinte forma: “7-8 Termidor; 25-26 de julho de 1903”.

De uma forma geral, o que podemos perceber é que o discurso de *A Lanterna*, desenvolvido ao longo das edições de sua primeira fase de publicação, foi aproximando e intercambiando imagens e metáforas cristãs e laicas de forma a partir de uma concepção religiosa já impregnada na sociedade para apontar a uma nova dimensão política decorrente da modernidade e seus ideais de sociedade laica e indivíduo racional.

Tendo em vista a marginalidade da posição anticlerical frente à força da religião naquele contexto, podemos observar que os editores do periódico tiveram astúcia suficiente para construir um “anticlericalismo tático”, a partir dos próprios códigos sociais dominantes. Essa construção pode ser identificada, nos termos de Certeau (1998, p. 270), como uma “astúcia poética”, “uma arte sutil” dos desvios, semelhante aquela identificada pelo autor em poetas e romancistas medievais que “insinuavam a inovação [...] nos [próprios] termos de uma tradição”.

Fontes:

Jornal *A Lanterna* (edições do período 1901 a 1904). Localizado no Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) da UNICAMP.

Bibliografia:

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. 3ª ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

DI STEFANO, Roberto. **Ovejas negras: historia de los anticlericales argentinos**. 1ª ed. Buenos Aires: Sudamerica, 2010.

LOBATO, Mirta Zaida. **La prensa obrera**. 1ª ed. Ed. Buenos Aires: Edhasa, 2009.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, nº 45, 2003, p. 11-36.

PERES, Fernando Antonio. **Estratégias de aproximação: um outro olhar sobre a educação anarquista em São Paulo na Primeira República**. São Paulo: USP, 2004.

VALLADARES, Eduardo. **Anarquismo e anticlericalismo**. 1ª ed. São Paulo: Imaginário, 2000.

Anexos:



AS IMAGENS NOS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA: AFIRMAÇÃO OU DESCONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS E DE IDEIAS RACISTAS?

Angélica Ramos Alvares (UEM)

Rodrigo Pereira da Silva (UEM)

Ângelo Aparecido Priori (UEM)

Resumo: Esse trabalho aborda uma discussão sobre como os valores culturais, ideológicos e sociais da população negra são pensados e retratados nos livros didáticos de História do ensino fundamental. Partindo do pressuposto que as imagens fazem parte do cotidiano escolar e que o desenvolvimento social do indivíduo decorre também das representações com as quais teve contato considera-se que as imagens exercem papéis essenciais para criação de estereótipos e pensamentos afirmativos ou negativos, principalmente no que concerne ao ambiente escolar. Desse modo, por meio da análise dos livros didáticos de História do Projeto - Araribá, utilizado na maioria das Escolas Públicas do município de Ivaiporã – Estado do Paraná, refletiremos sobre o papel das expressões visuais presentes nos referidos manuais de História, com o objetivo de entender se o livro didático colabora para o enfraquecimento ou para manutenção de estereótipos e das ideias racistas no Brasil.

Palavras-chave: Livros didáticos de História; Racismo; Imagens.

Introdução

O livro didático é uma das ferramentas principais que compõem a cultura escolar, logo, funcionam como veículo designificados, sentidos, conceitos, normas, saberes e valores para os estudantes - iniciantes leitores. Segundo Gatti Júnior (2004) o Livro didático é:

Material impresso, estruturado, destinado ou adequado a ser utilizado num processo de aprendizagem ou formação; materiais caracterizados pela seriação dos conteúdos; mercadoria; depositário de conteúdos educacionais; instrumento pedagógico; portador de um sistema de valores; suporte na formulação de uma História Nacional; fontes de registros de experiências e de relações pedagógicas ligadas a políticas pedagógicas da época; e ainda como materiais reveladores de ângulo do cotidiano escolar e do fazer-se da cultura nacional. (GATTI JÚNIOR, 2004, p. 35).

Muito embora, esses instrumentos veiculadores de valores, algumas vezes apresentam imagens incompletas, distorcidas e estereotipadas, contribuindo para rotular, desqualificar e perpetuar preconceitos sobre determinados grupos sociais, em especial a população negra que carrega consigo um passado de escravidão, o que reflete na vida atual desses indivíduos.

Desse modo, os livros didáticos se tornam, nas mãos dos alunos, ferramentas portadoras de conceitos, ideologias e conteúdos que oferecem subsídios para formação de opinião, contribuindo para formação dos alunos e de sua identidade, formação a qual, no ambiente escolar, está em contínua construção.

A identidade é uma estrutura subjetiva marcada por uma representação do “eu” oriundo da interação entre o indivíduo, os outros e o meio. É, ao mesmo tempo, um estado da pessoa, em um dado momento da sua existência, no qual uma das vertentes, negativa ou positiva, pode predominar, sendo que a harmonia está sempre em projeto. (...) a identificação do indivíduo aos ideais que lhe são propostos constitui o elemento dominante de uma marca que é, ao mesmo tempo, subjetiva e objetiva. Dessa forma, a identidade remete a um estado, uma estrutura ou uma disposição caracterizada e definível externamente à referência temporal.” (CHEBEL, 1986, *apud* D’ADESKY, 2001, p.40).

De acordo com Schwarcz (1998) em fins do século XIX e início do século XX, ainda influenciadas pelas ideias racistas do Conde de Gobineau e do teórico evolucionista Herbert Spencer, a elite intelectual e a política brasileira viam o negro como um atraso para o país, herdeiro de uma ordem social ultrapassada e que trazia consigo traços de primitivismo e ignorância. Dessa forma, a presença do negro era incômoda e incompatível com os ideais de um Brasil civilizado que almejava o desenvolvimento e o progresso. Diante desse contexto, as ideias de inferioridade física e psicológica dos negros foram gradativamente incorporadas na escrita literária do Brasil, o que contribuiu para a veiculação de estereótipos e estigmas negativos, principalmente na literatura e na historiografia.

De igual forma, muitos livros didáticos atuais trazem consigo textos, imagens e conteúdos ainda com resquícios das influências das teorias raciais que de maneira implícita ou explícita continuam defendendo a inferioridade biológica e a incapacidade intelectual dos negros, fazendo com que os alunos criem pressupostos de que o negro é de fato inferior, colaborando assim para perpetuação do preconceito racial no Brasil.

Alingagem visual, por sua vez, costuma se transformar no primeiro objeto de leitura, antecedendo a leitura do texto verbal, pois, tende-se admitir que existe certa predileção das

crianças pelas imagens, até porque, estes signos pelas suas diferentes cores, personagens, paisagens e aparente interpretação imediata, acabam por chamar mais atenção das crianças. Desse modo, percebe-se a peculiar importância que os textos visuais, contidos nos livros didáticos, têm para os alunos desde os primeiros contatos.

As ilustrações têm um papel fundamental no ensino das disciplinas escolares no que tange ao processo pedagógico, porém, o problema concentra-se na leitura míope que se faz sobre as imagens presentes nos livros didáticos. Circe Maria Bittencourt reflete sobre a seguinte indagação: “as imagens complementam os textos dos livros ou servem apenas como ilustrações que visam tornar as páginas mais atrativas para os jovens leitores?” (1998, p. 70). É preciso levar em consideração que as imagens não servem como meras ilustrações, elas possuem significados e contribuem significativamente para o entendimento de um determinado contexto, porém, antes de tudo é necessário realizar uma leitura crítica, problematizando essas imagens, a fim de mostrar para os alunos que:

A fotografia não é necessariamente uma prova incontestável da verdade e, portanto não constitui um documento irrefutável da História, convém ao historiador, ao educador e ao cidadão em geral o conhecimento dos diferentes mecanismos pelos quais uma fotografia também pode esconder, dissimular ou mesmo mentir sobre determinado personagem, tema ou acontecimento (MAUAD, 1996, p.47)

Desse modo, as linguagens visuais inseridas nos livros didáticos, mesmo que carregadoras de preconceitos e estereótipos com relação à população negra devem ser trabalhadas, ou melhor, problematizadas, afinal “sem comentário, uma imagem não significa rigorosamente nada” (SALIBA, 2004, p, 123).

Além do mais, o ensino de História mostra-se capacitado para isso, pois a educação histórica possibilita outros conhecimentos, interpretações e visões de mundos centrados nas múltiplas experiências humanas, assim, contribui de maneira peculiar para desmistificação desses conceitos e colabora para a reflexão dos alunos sobre um mundo multicultural, no qual, todos são diferentes e essas diferenças devem ser respeitadas, pois, fazemos parte de uma só raça, a raça humana.

Partindo da ideia que o desenvolvimento social do indivíduo decorre também, das representações com as quais teve contato ao longo de sua vida, considera-se que as imagens exercem papéis essenciais para criação de estereótipos e pensamentos afirmativos ou negativos, principalmente no ambiente escolar, momento em que se inicia a construção da

identidade individual e social das crianças. Desse modo, esse trabalho tem por objetivo entender se os livros didáticos de História do Projeto - Araribá, utilizado na maioria das Escolas Públicas do município de Ivaiporã – Estado do Paraná, colaboram para o enfraquecimento ou para perpetuação de estereótipos e das ideias racistas no Brasil. Nas linhas seguintes analisaremos algumas imagens dispostas nos livros em questão que foram selecionadas após um levantamento de todas as ilustrações que retratam a população negra nesses manuais, algumas outras imagens serão dispostas nos anexos para melhor enfatizar nossa análise.

Representações visuais no Projeto Araribá-História sobre a população negra

O livro didático Projeto Araribá-História foi publicado em 2007, em São Paulo, pela Editora Moderna, e tem como editora responsável Maria Raquel Apolinário, a qual, é bacharel e licenciada em História pela Universidade de São Paulo (USP). No decorrer desse texto pretende-se evidenciar abordagens relacionadas aos valores culturais, ideológicos e sociais da população negra, a fim de perceber quais significados podem ser construídos sobre os negros e suas culturas e como essa população é pensada e retratada a partir dos conteúdos apresentados nesses livros didáticos.

Este livro é o que está sendo utilizado atualmente pela maioria das escolas públicas do município de Ivaiporã para o ensino fundamental (6º a 9º ano), logo, cabe fazermos algumas observações sobre eles, pois, tal fato, será de grande valia para os professores da rede pública que utilizam esse livro, pois, estes, ao entrarem em contato com o presente material serão alertados para algumas questões importantes. Muito embora, de antemão é importante esclarecer uma questão:

As críticas com relação aos livros didáticos apontam para muitas de suas deficiências de conteúdos, suas lacunas e erros conceituais e informativos. No entanto, o problema das análises reside na concepção de que seja possível existir um livro didático ideal, uma obra capaz de solucionar todos os problemas do ensino, um substituto do trabalho do professor. O livro didático possui limites, vantagens e desvantagens como os demais materiais dessa natureza e é nesse sentido que precisa ser avaliado (BITTENCOURT, 2004, p. 300).

A coleção do Projeto Araribá – História (6º a 9ºano) está dividida em 32 unidades que versam sobre a História do Brasil e do mundo. Entrementes, somente em 8 unidades é que

constam abordagens sobre os negros. Como cada unidade é dividida em sub-tópicos, os referentes a população negra que podemos encontrar são: “Homens livres e escravos” (6º ano), “A vida nos Engenhos”, “Escravidão e resistência”, “Trocas e conflitos”, “Senhores e Escravos”, “Um retrato do Brasil: Casa Grande e Senzala”, “A África dos reinos ocidentais”, “A colonização espanhola na América” (7º ano), “A abolição do tráfico negreiro” (8º ano), “A Expansão imperialista na África”, “A questão escravista no Brasil Imperial”, “A descolonização da África”, “A reserva de cotas nas universidades” (9º ano).

Esses capítulos, no que concerne a linguagem visual, apresentam uma maior quantidade de imagens de pessoas brancas em detrimento de uma menor quantidade de pessoas negras. Além do mais, os retratos destas últimas sempre vêm acompanhados de preconceitos.

Ao veicular estereótipo que expandem uma representação negativa do negro e uma representação positiva do branco, o livro didático está expandindo a ideologia do branqueamento, que se alimenta das ideologias, das teorias e estereótipos de inferioridade/superioridade raciais, que se conjugam com a não legitimação pelo Estado, dos processos civilizatórios indígena e africano, entre outros, constituintes da identidade cultural da nação (SILVA, 2005, p.23).

Nas obras didáticas analisadas o negro é representado na maioria das vezes como: o escravo, o prisioneiro, a peça, o lucro, a mercadoria que servia apenas para trabalhar e para servir o homem branco, as palavras de Lima explicam bem essa visão:

Aparecem vinculados à escravidão. As abordagens naturalizam o sofrimento e reforçam a associação com a dor. As histórias tristes são mantenedoras da marca da condição de inferiorizados pela qual a humanidade negra passou. Cristalizar a imagem do estado de escravo torna-se uma das formas mais eficazes de violência simbólica. Reproduzi-la intensamente marca, numa única referência, toda a população negra, naturalizando-se, assim, uma inferiorização datada. A eficácia dessa mensagem, especialmente na formatação brasileira, parece auxiliar no prolongamento de uma dominação social real. O modelo repetido marca a população como perdedora e atrapalha uma ampliação dos papéis sociais pela proximidade com essa caracterização, que embrulha noções de atraso. (LIMA, 2005, p.103).

Ao invés de minimizar a carga que carrega o negro por tantos séculos de escravidão, as representações no livro didático parecem fomentar a ideia do negro como sinônimo de escravo. Nas imagens, o negro sempre aparece exposto em situações de submissão e de passividade frente à escravidão.

Não há espaço para refletir outras experiências vividas pelos negros, ou seja, parece não haver nas obras analisadas uma preocupação direta em apresentar outra história desses

indivíduos, a não ser aquela atrelada à escravidão. São poucas as unidades que possuem ilustrações que chamam atenção para as questões dos quilombos, das religiões africanas, do racismo no Brasil, das manifestações culturais africanas, da contribuição do negro para formação do Brasil, das lutas do movimento negro, enfim, questões atuais que devem ser ressaltadas e que contribuem significativamente para a temática: respeito à diferença e à igualdade. Desse modo é preciso:

Identificar e corrigir a ideologia, ensinar que a diferença pode ser bela, que a diversidade é enriquecedora e não é sinônimo de desigualdade, é um dos passos para a reconstrução da auto-estima, do auto-conceito, da cidadania e da abertura para o acolhimento dos valores das diversas culturas presentes na sociedade. (SILVA, 2005, p. 31).

Ademais, as imagens dispostas nos livros didáticos, como apresentam apenas uma curta legenda, necessitam de uma problematização do professor chamando atenção para suas variadas interpretações, afinal, o professor “é o que detém a porta, uma passagem, o que faz a mediação. E essa mediação é menos de entupir de informação, e mais de levar o indivíduo a refletir, a imaginar e a criar” (SODRÉ, 2000, *apud* AMÂNCIO, 2008, p.44-45).

Nas imagens contidas nos manuais analisados percebe-se conteúdos discriminatórios e tendenciosos, que influenciam diretamente na formação da identidade dos alunos, promovendo um processo de invisibilidade da população negra e uma disparidade na representação do branco e do negro, colocando o negro sempre em uma condição inferior.

A ignorância sobre a África e sobre a trajetória de ação, luta, resistência, efervescência cultural e política da comunidade negra brasileira tem sido empecilhos para a construção de uma educação anti-racista e que caminhe na perspectiva diversidade. (GOMES, 2008, p. 154).

É possível perceber também que estes livros abordam as questões referentes aos personagens negros contribuindo apenas para o "endeusamento" de alguns líderes. No caso do Movimento Negro e suas resistências frisam apenas personagens como o Zumbi dos Palmares e a Princesa Isabel, deixando à margem homens e mulheres negras "comuns" que também fazem parte de nossa história.

Ademais, a questão das resistências são tratadas minimamente e somente sob o ponto de vista da formação dos quilombos, principalmente do Quilombo dos Palmares, deixando de lado, todos outros espaços, os quais, também se formaram quilombos, inclusive no Estado do Paraná.

O que muitos ainda desconhecem é que Palmares, apesar de ter sido o mais importante quilombo em termos de desenvolvimento, extensão e população, não foi o único. Assim como no restante do país, no Paraná também se formaram quilombos ou comunidades negras rurais, que existem até hoje (PRIORI; POMARI; AMÂNCIO; IPÓLITO, 2012, p. 49-50).

Noutras palavras, parece não haver o reconhecimento, por parte do livro didático de outras formas de resistências dos africanos, como por exemplo, as lutas cotidianas dos negros nos engenhos na busca da emancipação, pois estes, não aceitavam docilmente a dominação, e a formação de quilombos no próprio Estado do Paraná, assunto o qual, o professor já poderia aproveitar a ocasião e colocar em cheque a ideia que muito se repete de que no Paraná não tivemos escravidão, pois a prova mais cabal disso é que hoje aqui há mais de 100 comunidades quilombolas.

A imagem de Nelson Mandela como herói negro na África do Sul, de Obama como presidente negro nos Estados Unidos, de Cafú e de Pelé como ilustres jogadores negros brasileiros, do Zumbi dos Palmares como herói nacional, e da Princesa Isabel como a libertadora da escravidão, por exemplo, não são suficientes para inibir o preconceito racial enraizado em nossa sociedade. Por conseguinte, é necessário que esses livros didáticos conscientizem o aluno da importância do negro africano na história do Brasil, avistando em qualquer negro (a) um símbolo da luta pela resistência na busca de igualdade de condições.

Ao que parece, os manuais didáticos analisados representam, em grande maioria de suas ilustrações, a população negra apenas como escravos, aqueles que somente trabalham. Como afirma Amâncio:

Dessa forma a população negra não se vê registrada nos conteúdos escolares, exceto como peça/produto comercial e força de trabalho no período colonial (...) [porém] com a implantação da lei 10,639, as imagens do negro configuradas pela contínua fixação de sua condição de pobreza e escravidão estarão em estado de tensão, de ambivalência diante dos novos paradigmas. (AMÂNCIO, 2008, p. 36-42).

Em contradição com a lei, deixam à margem, a história e a cultura africana propriamente dita, o cotidiano, as manifestações artísticas e culturais, a resistência, a identidade, a perseverança e a grande contribuição da população negra para a constituição do Brasil que temos hoje. Se os educadores ficarem à espera do livro didático ideal terão como resultado o dano da reprodução e perpetuação das desigualdades sociais entre os diferentes grupos populacionais.

A proposta de uma educação para diversidade está no cerne da Lei 10.639/03 (...) ela exige mudanças de postura pedagógica, o desafio do diálogo intercultural e intergeracional, a superação de preconceitos e estereótipos e uma postura aberta e democrática frente ao diverso. Implica também o diálogo da escola com os movimentos sociais, grupos culturais e organizações populares (...) para compreender que é na vivência de sua realidade que [o] aluno se constrói como sujeito e produz saberes, os quais

devem ser vistos, considerados, respeitados e compreendidos pelo universo escolar (GOMES, 2008, p.154).

É importante que o professor, juntamente com os alunos, problematize as imagens preconceituosas dispostas nos manuais didáticos fazendo uma leitura crítica e desmistificando seus estereótipos, rompendo com o entendimento de uma história baseada no eurocentrismo e nos elementos culturais do homem branco e cristão, que vê o negro apenas como escravo e suprime todos outros elementos sociais pertinentes ao seu mundo cultural.

A correção dessa representação [as estereotipadas] nos textos e ilustrações pode constituir-se em uma atividade escolar gratificante e criativa, a partir da sua identificação e desconstrução pelo aluno, orientado pelo professor (SILVA, 2005, p.25).

Para diminuir as distorções, o professor precisa mostrar para os alunos que é preciso “destruir” os significados estáveis das imagens, desmontar as ilusões e mitos já cristalizados sobre elas, e chegar até os diversos pontos de vista sobre aquela imagem. Essas imagens estereotipadas contidas nos livros didáticos exigem a intervenção eficiente do professor no esforço de fazer o aluno passar de uma curiosidade, uma interpretação pronta, acabada e preconceituosa, um saber confuso e estereotipado, para um saber organizado e intelectual, reflexivo e crítico.

A presença do negro nos livros, frequentemente como escravo, sem referência ao seu passado de homem livre antes da escravidão e às lutas de libertação que desenvolveu no período da escravidão e desenvolve hoje por direitos de cidadania, pode ser corrigida se o professor contar a história de Zumbi dos Palmares, dos quilombos, das revoltas e insurreições ocorridas durante a escravidão; contar algo do que foi a organização sócio-político, econômica e cultural na África pré-colonial; e também sobre a luta das organizações negras, hoje, no Brasil e nas Américas (SILVA, 2005, p.25).

Ademais, embora superficialmente, existem indícios em algumas (poucas) unidades de abordagens que denunciam o racismo, comunidades quilombolas, manifestações culturais, enfim, conteúdos trazidos pelo livro como complementares, mais que podem nortear o professor que se utilizando de outros meios (o professor pode também levar outras imagens que valorizem o negro, sua história e sua cultura e compará-las com a do livro didático) pode aprofundar o assunto e trazer para realidade do aluno, afinal, os manuais didáticos podem ser transformados nas mãos dos professores e sofrer alterações que contribuirão de maneira positiva para o processo de ensino e aprendizagem.

Acredito que é possível formar o professor de Ensino Fundamental, no sentido de utilizar de forma crítica o livro didático, transformando esse livro

em um instrumento gerador de consciência crítica. A desconstrução da ideologia que desumaniza e desqualifica pode contribuir para o processo de reconstrução da identidade étnico/racial e auto-estima dos afro-descendentes, passo fundamental para a aquisição dos direitos de cidadania. A desconstrução da ideologia abre a possibilidade do reconhecimento e aceitação dos valores culturais próprios, bem como a sua aceitação por indivíduos e grupos sociais pertencentes a outras raças/ etnias, facilitando as trocas interculturais na escola e na sociedade. Corrigir o estigma da desigualdade atribuído às diferenças constitui-se em tarefa de todos e já são numerosos os que contribuem para atingir esse objetivo. (SILVA, 2005, p.33).

O silêncio nos livros didáticos nega a presença, a participação e a contribuição da população negra na sociedade brasileira. A ausência de temas com abordagens sobre as contribuições dos negros na formação e no desenvolvimento do Brasil, elementos culturais dos negros, a negação da história dos negros na África e no Brasil colaboram para a evasão e exclusão dos alunos negros do sistema escolar brasileiro.

Os estereótipos geram os preconceitos, que se constituem em um juízo prévio a uma ausência de real conhecimento do outro. A presença dos estereótipos nos materiais pedagógicos e especificamente nos livros didáticos, pode promover a exclusão, a cristalização do outro em funções e papéis estigmatizados pela sociedade, a auto-rejeição e a baixa auto-estima, que dificultam a organização política do grupo estigmatizado (SILVA, 2005, p.24).

A invisibilidade de imagens positivas e que valorizem os negros nos conteúdos dos livros didáticos de História é um aliado ferrenho na perpetuação de estereótipos e das ideias racistas no Brasil. Desse modo, é importante se atentar ao fato que existem problemas que precisam ser solucionados imediatamente, mais que para isso se faz necessário que o educador, bem como, toda comunidade escolar, tome uma postura responsável e faça valer a lei 10.639/03.

Conclusão

O livro didático é um importante suporte temático de auxílio aos professores, todavia, uma das práticas mais recorrentes encontradas na sala de aula é o professor se utilizar do livro didático como se ele suprisse toda a necessidade que o processo de ensino e aprendizagem requer. Muito embora, o professor deve ter o livro didático sempre como suporte "secundário" de ensino, pois, como vimos, muitas questões são ocultadas e/ou passadas despercebidas, preconceituosas e estereotipadas nos livros didáticos, daí a importância de materiais de apoio

(como este) que auxiliem o professor no seu ofício, até porque, o livro didático deve ser utilizado como uma janela para outras considerações de aprendizagem.

Os livros didáticos deveriam trazer em seus conteúdos, abordagens e temas relacionados à História e Cultura Afro-brasileira a fim de atender as exigências da Lei 10.639/03, e a proposta curricular, estimulando o reconhecimento e o respeito sobre a história e os elementos culturais da população negra brasileira, possibilitando assim, outros olhares sobre a história dos negros que pudessem superar a visão única da experiência da escravidão. Essas abordagens propiciariam o reconhecimento das culturas negras e ao mesmo tempo possibilitaria a quebra de estereótipos, e estigmas sobre as imagens dos negros construídas e veiculadas pelos livros didáticos.

Muito embora, como se pode perceber nos livros analisados, essas exigências não estão sendo atendidas, pois, por conta da grande quantidade de imagens que retratam o negro quase que exclusivamente como escravo, e quando não, trabalha apenas com alguns personagens conhecidos, deixa-se de lado ilustrações que enaltecem e valorizam a população negra em geral e a coloca no mesmo patamar da população branca. Logo, é possível perceber que, por vezes, o livro didático colabora para que se construa uma imagem dos negros “sempre como escravos”, em posições subalternas.

Essa visão, tanto quanto negativa, principalmente para as crianças do ensino fundamental, não permite ampliar o pensamento sobre outras experiências dos negros no Brasil (a questão da religião, a resistência quilombola, o Movimento Negro, o combate ao racismo, a cultura africana, etc.), e estas crianças em fase de construção de identidade podem carregar consigo a ideia de que o negro é de fato inferior ao branco, perpetuando assim estereótipos e ideias racistas no Brasil.

É possível perceber que o peso de uma tradição excludente com relação à população negra, foi sentido na elaboração dos livros didáticos analisados. Contudo, nas mãos dos professores essas representações estereotipadas precisam ser transformadas e superadas.

Como objetivo de início: entender se o livro didático colabora para o enfraquecimento ou para manutenção de estereótipos e das ideias racistas no Brasil, é importante ressaltar que nos manuais didáticos analisados percebe-se com mais nitidez a segunda opção (manutenção de estereótipos e ideias racistas). Todavia, essa manutenção depende também do manuseio que se tem sobre esse material didático, pois, se trabalhado de maneira problematizada esses estereótipos serão, pouco a pouco superados, logo, é importante salientar que não cabe aos

manuseadores desses materiais fiquem a espera do livro didático ideal, mais sim, fazerem sua parte.

Desse modo, dentre os atuais desafios postos aos professores estão àqueles voltados a superar as “falhas” e colocar em cheque os estereótipos e ideias racistas impostas nos livros didáticos, de maneira a oferecer subsídios para formação de cidadãos capazes de construir reflexões sobre a sociedade como produto de múltiplas memórias originárias da diversidade e da pluralidade das experiências humanas, que engloba todos os indivíduos, a fim de buscar uma sociedade igualitária, na qual, um dos lemas primordiais seja: respeito à diferença.

Referências Bibliográficas

AMÂNCIO, Iris Maria da Costa. Lei 10.639/03, cotidiano escolar e literaturas de matrizes africanas: da ação afirmativa ao ritual de passagem. In: AMÂNCIO, Iris Maria da Costa; GOMES, Nilma Lino; JORGE, Miriam Lúcia dos Santos. **Literaturas africanas e afro-brasileira na prática pedagógica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p.31-45.

APOLINÁRIO, Maria Raquel. (org.). **Projeto Araribá: História**. 2.ed. 6º ao 9º ano. São Paulo: Moderna, 2007.

BITTENCOURT, Circe Maria. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. São Paulo: Cortez, 2004, p.295-324.

BITTENCOURT, Circe Maria. Livros didáticos entre textos e imagens. In: **O Saber Histórico na Sala de Aula**. São Paulo: Contexto, 1998, p. 69-90.

BOSI, Alfredo, **Dialética da Colonização**. 3 ed. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

GATTI JÚNIOR, Décio. **A Escrita Escolar da História: livro didático e ensino no Brasil (1970-1990)**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2004.

GOMES, Nilma Lino. Algumas palavras finais. In: AMÂNCIO, Iris Maria da Costa; GOMES, Nilma Lino; JORGE, Miriam Lúcia dos Santos. **Literaturas africanas e afro-brasileira na prática pedagógica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p.151-154.

LIMA, Heloisa Pires. Personagens negros: um breve perfil na literatura infanto- juvenil. In: MUNANGA, Kabengele. **Superando o Racismo na escola**. 2ªed. Brasília: Ministério da Educação Continuada, Alfabetização e diversidade, 2005, p. 101-115.

MAUAD, Ana Maria. **Através da Imagem**: fotografia e História – Interfaces. Tempo. Rio de Janeiro, Vol. 1, nº2, 1996.

PRIORI, Ângelo; POMARI, Luciana Regina; AMÂNCIO, Silvia Maria; IPÓLITO, Veronica Karina. **História do Paraná**: séculos XIX e XX. Maringá: Eduem, 2012.

SALIBA, Elias Thomé. Experiências e representações sociais: reflexo sobre o uso e o consumo das imagens. In BITTENCOURT, Circe Maria (org.). **O saber histórico na sala de aula**, São Paulo: Contexto, 2004, p.117-127.

SILVA, Ana Célia. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, Kabengele. **Superando o Racismo na escola**. 2ªed. Brasília: Ministério da Educação Continuada, Alfabetização e diversidade, 2005, p. 21-37.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **História da Vida Privada no Brasil**. v.4. São Paulo, Companhia de Letras, 1998, p.174-243.



“FORA DA CARIDADE NÃO HÁ SALVAÇÃO”: REPRESENTAÇÕES SOBRE VIDA E MORTE NO ESPIRITISMO

Bruno Cortês Scherer (UFSM)

Beatriz Teixeira Weber (UFSM)

Introdução

A trajetória do movimento espírita no Brasil é um tema que tem suscitado crescente interesse por parte de pesquisadores nas áreas de História, Sociologia e Antropologia,

expresso pelo crescente número de publicações nos últimos anos. Tematizando diversos aspectos de seu desenvolvimento no país, estes estudos têm evidenciado o caráter religioso, letrado e caritativo que a doutrina elaborada pelo francês Allan Kardec, em 1857, assumiu em terras brasileiras.

Como destacam Damázio (1994), Giumbelli (1997), Silva (2005) e Arribas (2010), a organização do espiritismo no Brasil, entre fins do século XIX e início do XX, foi marcada por debates e conflitos com a Igreja Católica, o saber médico e a legislação vigente, que condenavam as práticas espíritas. Igualmente, foi um processo marcado por tensões internas em torno da unidade institucional e doutrinária, advindas da diversidade de interpretações e projetos organizacionais.

Apesar da persistência dessas tensões até o final da década de 1940, e mesmo além no caso das disputas com a Igreja Católica, um modelo de espiritismo brasileiro destacou-se já no século XIX, gestado e propagado através daquela instituição que veio a se tornar sua representante oficial em âmbito nacional. De fato, a Federação Espírita Brasileira (FEB) não apenas contribuiu para a conformação do espiritismo enquanto uma religião cristã, como também se empenhou na difusão desse modelo que influenciou a organização de grupos espíritas de todo o país.⁴⁰

Dessa forma, não apenas o caráter religioso e o letramento pelo estudo doutrinário e difusão de obras espíritas se consolidaram, como também a prática da caridade através da promoção de um conjunto variado de ações sociais em favor de populações desassistidas. A imagem pública do espiritismo no Brasil construiu-se em torno desses princípios, mas especialmente de seu caráter caritativo que perpassou o século XX e mantém-se até os dias atuais.

Com efeito, segundo os autores supracitados, as obras de caridade se constituíram em uma importante estratégia de inserção e legitimação social para o espiritismo no contexto das disputas do campo religioso. Contudo, outro olhar interpretativo encara essas ações como relacionadas a determinadas visões de mundo, da vida em sociedade e da vida espiritual no

⁴⁰ Na década de 1880, surgiram as primeiras iniciativas com o objetivo de promover a unidade doutrinária e reunir, de maneira institucional, os adeptos espíritas dispersos em grupos com interpretações e práticas diversificadas, ainda que fundamentadas nos textos originais de Allan Kardec. Os esforços levaram à organização de instituições agremiadoras como a Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada em 1884, que nos últimos anos do século XIX e nas primeiras décadas do século XX atuou intensamente no sentido de efetivar a organização do movimento espírita nacional, assumindo oficialmente sua direção no final da década de 1940. Sobre o processo de organização do movimento espírita brasileiro e a FEB, ver DAMAZIO, 1994; SILVA, 2005; ARRIBAS, 2010.

pós-morte, na forma de representações que são tomadas como referenciais de ação e identificação para seus adeptos.

Deste modo, o presente artigo procura examinar tais representações, considerando-as como formas de percepção da realidade e produtoras de ações por parte dos indivíduos que as interiorizam. Enfocando a questão da caridade, enquanto portadora dessas perspectivas, almeja-se a identificação de elementos que permitam uma compreensão mais amplada das funções sociais da religião espírita, os fatores de adesão e os elementos de constituição de identidade para seus adeptos.

A análise recai sobre textos doutrinários, notadamente “O Livro dos Espíritos”, e encontra fundamentação nas reflexões sociológicas de Berger (1985) e Bourdieu (2011) sobre a religião, bem como na perspectiva da Nova História Cultural através dos conceitos de *práticas e representações* desenvolvidos em Chartier (1990; 2002;).

A caridade segundo o espiritismo

O espiritismo define-se como uma doutrina científica, filosófica e religiosa, elaborada na França, em 1857, por Allan Kardec, pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail. Enquanto uma vertente do Moderno Espiritualismo⁴¹, ele apresentava-se como uma doutrina universalista, porque passível de ser aceita por adeptos de todas as crenças, e assentada sobre bases científicas, tendo como pressupostos básicos: a existência de Deus, a imortalidade da alma, a comunicabilidade dos espíritos, a reencarnação e a evolução universal e infinita.

O estatuto científico e sua formulação em moldes empíricos foram os aspectos mais destacados e reivindicados por Kardec sendo que o próprio desenvolvimento da ciência seria aceito como responsável por futuras reelaborações doutrinárias.⁴² De fato, a doutrina espírita

⁴¹ Congregando diversas correntes místicas e religiosas, caracterizava-se como um movimento espiritual, filosófico e também científico que, tendo como crença fundamental a imortalidade da alma, centrava-se no estudo da morte por meio do contato sistemático com os mortos através das manifestações dos espíritos e seus ensinamentos. O termo “Espiritismo” foi criado por Allan Kardec justamente para distinguir sua doutrina do “Espiritualismo”. Ambos compartilham certos princípios como a comunicabilidade com os mortos, a oposição ao materialismo, à existência de Deus e a imortalidade da alma. Contudo, o espiritismo se distingue especialmente em função da sistematização doutrinária e pela adoção do princípio da reencarnação, isto é, a ideia de que o ser humano tem existências sucessivas que visam o aperfeiçoamento moral e espiritual do homem.

⁴² As perspectivas doutrinárias do espiritismo foram desenvolvidas em outras quatro obras, que juntas compõem a chamada “Codificação Espírita”, são elas: O Livro dos Médiuns (1861), O Evangelho Segundo o Espiritismo (1864), O Céu e o Inferno (1865) e A Gênese (1865). Além de escrever obras subsidiárias, Kardec fundou, em 1858, a Revista Espírita e a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, ambas dedicadas ao estudo e à difusão da doutrina espírita. Após sua morte, em 31 de março de 1869, seus amigos e discípulos deram prosseguimento ao trabalho de propagação do espiritismo (ARRIBAS, 2010).

foi elaborada num contexto histórico profundamente marcado por ideais de cientificismo, racionalismo e progresso, incorporando várias possibilidades frente a esses ideais. Por sua definição plural, ela foi interpretada de diversas maneiras e posta em diálogo com outras formas de pensamento o que, a despeito das oposições enfrentadas, contribuiu para que obtivesse rápida e expressiva expansão na Europa e na América, incluindo o Brasil, onde se difundiu em fins do século XIX e início do XX.

A explicação pretensamente racional que oferecia favoreceu sua aceitação, principalmente entre grupos intelectuais e outros elementos das classes médias que buscavam novas formas de articulação entre o pensamento científico e o religioso. Para esses grupos, tanto na França quanto no Brasil, a nova doutrina seria capaz de apresentar uma interpretação mais coerente do mundo, explicando a posição social dos indivíduos e orientando a conduta moral da sociedade.

Os espíritas franceses eram, sobretudo da classe média cujos indivíduos procuravam uma forma de religiosidade que estivesse de acordo com os novos tempos: que acreditasse no progresso (portanto na ciência e na “evolução da humanidade”), que garantisse a liberdade de consciência (individualismo) e que se mostrasse capaz de responder a angústia humana. (SILVA, 2005, p. 18)

De fato, a doutrina espírita incorporava tais elementos, o que é plenamente compreensível quando se considera a biografia de seu fundador. Allan Kardec nasceu numa família de classe média e teve uma formação intelectual de inspiração liberal, sendo inclusive discípulo do famoso pedagogo suíço João Henrique Pestalozzi, a partir do qual recebeu certas influências da filosofia do século XVIII, tais como os ideais de tolerância, fraternidade e universalidade. Tornou-se ele próprio um pedagogo renomado e um intelectual com grande interesse científico, elementos que juntamente das perspectivas próprias de sua posição e do meio social em que vivia tomaram parte na elaboração do espiritismo (SILVA, 2005; ARRIBAS, 2010).

A partir dessas considerações, propomo-nos a identificar tais perspectivas nas formulações doutrinárias do espiritismo e de que forma elas apresentam a seus adeptos uma visão sobre a realidade com suas respectivas implicações sobre seus modos de ser e estar no mundo. Nesse sentido, é importante frisar que a despeito da ênfase que o espiritismo brasileiro atribuiu à prática da caridade, ao definir-se como uma religião, isso não ocorreu na

França, onde a doutrina kardecista se manteve mais inclinada a seus aspectos científicos e filosóficos.

Os principais autores que tematizam a trajetória do espiritismo no Brasil, dentre eles Damázio (1994), Giumbelli (1997), Lewgoy (2004), Silva (2005), Stoll (2005) e Arribas (2010) chamam a atenção para uma série de fatores que explicariam a especificidade do espiritismo brasileiro. Dentre eles: a tradição místico-religiosa das práticas de cura e crenças no sobrenatural, arraigadas na sociedade brasileira desde o período colonial; a aproximação com o catolicismo popular, especialmente pela prática da caridade; e também os embates com a medicina oficial e a legislação vigente que teriam tornado inviável o desenvolvimento da doutrina em seu aspecto científico ao condenarem suas práticas de cura e concepções de saúde.

É evidente que esses elementos vieram a influenciar a definição do espiritismo no Brasil conferindo-lhe contornos distintos de sua matriz francesa, contudo, as perspectivas doutrinárias fundamentais sobre a caridade, bem como as concepções subjacentes a ela, não foram abandonadas. Deste modo, a prática da caridade é aqui tomada como objeto de reflexão, considerando-a como portadora por excelência de determinadas representações sobre a vida em sociedade e a vida espiritual no pós-morte.

Procuramos então identificar nas obras fundamentais do espiritismo os principais aspectos que a definem, de forma a perceber as concepções que ela comporta e sua respectiva abrangência. Assim, em primeiro lugar, pode-se concebê-la seu aspecto material, referente a todo tipo de auxílios materiais em favor dos necessitados, cuja maior expressão encontra-se nas obras sociais promovidas por instituições espíritas, não raro mantenedoras de albergues, escolas, creches, hospitais, farmácias, etc.

Em segundo lugar, em seu viés espiritual, englobando a assistência espiritual através da orientação e instrução daqueles que necessitam de esclarecimento sobre as questões espirituais. Tais ações são frequentemente praticadas nas instituições espíritas através das palestras públicas sobre a doutrina, na evangelização de crianças e jovens, nos grupos de estudo e em aconselhamentos individuais. Também nas sessões de “desobsessão”, nas quais o espírito “obsessor” desencarnado e o indivíduo “obsedado” são instruídos a uma mudança de atitudes e pensamentos, visando à conciliação e a saúde física e espiritual de ambos.

E, por fim, a caridade em seu aspecto moral, expresso por um exercício contínuo de virtudes na interação social, tais como a compreensão, a tolerância, a abnegação, o respeito e

o amor incondicional em relação ao semelhante (ARRIBAS, 2010). Em “O Livro dos Espíritos”, salienta-se que a caridade material é a mais fácil de ser empreendida, enquanto que a caridade moral é a mais importante e meritória, por ser também a mais difícil de ser realizada, exigindo superioridade moral dos indivíduos.

Assim, a caridade espírita, em toda a sua abrangência, emerge como um meio de elevação moral para os indivíduos que a praticam, proporcionando também os meios para o avanço daqueles que dela se beneficiam. Entendimento que chega a adquirir um tom salvacionista, pois é através dela que o indivíduo poderá progredir alcançando estágios mais elevados de espiritualidade como “espírito puro” e, assim, mais próximo de Deus. Com efeito, em “O Livro dos Espíritos”, Allan Kardec ao “interrogar” os espíritos superiores sobre o modelo moral a ser seguido pela humanidade obtém como resposta que Jesus Cristo é esse modelo.

886. Qual é o verdadeiro sentido da palavra caridade, tal como Jesus a entendia?

- Benevolência para com todos, indulgência para as imperfeições alheias, perdão às ofensas.

O amor e a caridade são o complemento da lei de justiça, pois amar o próximo é fazer-lhe todo o bem que pudermos e que gostaríamos nos fosse feito. Esse é o sentido das palavras de Jesus: *Amai-vos uns aos outros, como irmãos*. A caridade, segundo Jesus, não se restringe à esmola; abrange todas as relações que temos com nossos semelhantes, sejam eles inferiores, iguais ou superiores a nós. (KARDEC, 2007, p. 280-281).

Também várias passagens do “Evangelho Segundo o Espiritismo” apresentam a caridade como via de *salvação* e a maior das virtudes, estando associada ao amor a Deus e ao próximo, à fé, à humildade e à indulgência.

Meus filhos, na máxima: Fora da caridade não há salvação, estão contidos os destinos dos homens na Terra e no céu; na Terra, porque à sombra desse estandarte eles viverão em paz; no céu, porque aqueles que a tiverem praticado, encontrarão graça diante do Senhor. Esta divisa é a luz celeste, a coluna luminosa que guia o homem no deserto da vida para conduzi-lo à Terra prometida, e brilha no céu como uma auréola santa na frente dos eleitos, e na Terra está gravada no coração daqueles a quem Jesus dirá: Passai à direita, vós os benditos de meu Pai. (KARDEC, 2008, p. 152)

A partir dessas considerações, percebe-se que a caridade surge como uma forma de relação social e também de trabalho, este como condição fundamental ao progresso moral e

espiritual.É nesse sentido que procuramos analisar a seguir alguns dos princípios doutrinários do espiritismo a ela relacionados, observando de que forma essas concepções abrangem tanto a vida em sociedade e a vida espiritual no pós-morte.

Vida e morte do espiritismo

Segundo Bourdieu (2011), enquanto processo humano de construção, que resulta do agir e pensar do homem em sociedade, a religião é, ao mesmo tempo, um sistema estruturado e estruturante, que exerce funções sociais explicativas, ordenadoras e legitimadoras. Pois dotada de um “poder de consagração”,elacumpre “sua função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário”, transfigurando as instituições sociais em instituições de origem sobrenatural (BOURDIEU, 2011, p.46).

Seguindo esse entendimento, Berger (1985) destaca a necessidadeque as religiões possuem de construir e oferecer uma explicação coerente sobre o mundo. Em diferentes graus de complexidade, oscilando entre o racional e o irracional, a função dateodiceiaé justamente a de explicar os fenômenos *anômico*sem prol *donomos*da sociedade, na mesma medida em que justifica essa organização e a existência de um deus de bondade e poder ilimitados na luta contra o mal.

As teodicéias agem em favor do *nomos* que “coloca o indivíduo frente a uma realidade significativa que o envolve com todas as suas experiências” (BERGER, 1985, p. 66). Em outras palavras, elas procuramdotar o mundo de sentido para os homens e significá-los neste mundo com suas experiências e relações. Nessa perspectiva, “as teodiceias podem, portanto, ser interpretadas como “sociodiceias” que respondem às indagações sobre as causas das desigualdades, injustiças e privilégios, bem como sobre a origem e legitimidade das instituições sociais”(OLIVEIRA, 2003, p. 180).

Disso decorre que cada sistema religioso, segundo os interesses de seus produtores⁴³, é capaz de formular uma interpretação de mundo, bem como os meios para legitimá-la e preservá-la. É dessa forma que o sistema de crenças espírita surge como norteador das ações de seus adeptos, pois ele também possui uma visão sobre o mundo social, um esforço de

⁴³Remete-se aqui ao argumento desenvolvido por Bourdieu (2011) sobre a religião como produção humana.Entendimento que está no centro da noção de *campo religioso* como sendo constituído por um conjunto de relações de concorrência que os agentes religiosos, enquanto “corpo de especialistas” encarregados da produção, reprodução, gestão e difusão de bens religiosos, mantêm entre si no atendimento à demanda dos leigos.

explicação, e, por conseguinte, um entendimento sobre as funções e objetivos dos indivíduos neste mundo.

Areflexão para o caso do espiritismo que se propõe neste artigo examina mais detidamente perspectivas que traduzem essa concepção. Para tanto, recorre-se aqui ao conceito de “representação” tal como formulado em Chartier (2002, p. 11), articulando três registros de realidade:

[...] por um lado, as representações coletivas que incorporam nos indivíduos as divisões do mundo social e organizam os esquemas de percepção a partir dos quais eles classificam, julgam e agem; por outro, as formas de exibição e de estilização da identidade que pretendem ver reconhecida; enfim, a delegação a representantes (indivíduos particulares, instituições, instâncias abstratas) da coerência e da estabilidade da identidade assim afirmada. (CHARTIER, 2002, p. 11)

Igualmente, o conceito de “práticas”, também fundamentado neste autor, é desenvolvido enquanto modos de agir, ações produzidas a partir de determinadas representações que, assim, constroem o mundo social dotando-o de sentido. Esses aspectos são, segundo Burke (2008), paradigmáticos no campo de estudo da Nova História Cultural, em seu esforço pela compreensão dos diferentes aspectos culturais que integram as práticas sociais. Em meio à diversidade de objetos e métodos que compõe esse campo, a abordagem de Chartier (1990, p. 16) almeja “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”.

As formas de religiosidade, enquanto integrantes de formações culturais, tornam-se passíveis desse tipo de análise, na medida em que influenciam percepções e ações individuais e coletivas. Assim, convém atentar-se para as representações que o espiritismo produz sobre o mundo social e de que forma elas são interiorizadas, enquanto modos de percepção da realidade, referenciais de ação e de identificação.

A partir dessas considerações, destacamos alguns dos princípios doutrinários do espiritismo contidos em “O Livro dos Espíritos”, mais especificamente no “Livro Terceiro – Leis Morais”, onde se desenvolvem argumentos acerca dos temas progresso, trabalho, sociedade, igualdade, justiça e moral, os quais se relacionam à caridade. Observando de que forma eles contemplam tanto o mundo material (visível, físico, dos espíritos encarnados, o mundo social), quanto o mundo espiritual (invisível, imaterial, dos espíritos desencarnados).

Segundo Cavalcanti (2006), os dois mundos estão interligados, pois as relações entre espíritos encarnados e desencarnados são contínuas (mediunidade) e sua caminhada evolutiva perpassa a ambos (reencarnação). Assim, o fenômeno da morte é concebido como “desencarne”, isto é, a morte é do corpo físico, mas não a do espírito que é imortal. Ela representa, na verdade, a passagem entre essas duas dimensões. Já no “plano espiritual” (os diversos locais habitados pelos espíritos desencarnados), persiste a busca pelo aperfeiçoamento e pelo progresso, isto é, o trabalho por si mesmo e pelos outros é contínuo e tende ao infinito.

De fato, a noção de progresso, que perpassa toda a doutrina, remete ao grau de desenvolvimento alcançado por cada espírito, encarnado ou desencarnado, considerando seu adiantamento moral, a superação de suas imperfeições e o resultado de suas ações. Embora considere a impossibilidade de uma classificação absoluta, Kardec destaca três categorias principais de espíritos: imperfeitos, bons e puros. Divisão que pode ser estruturada em subcategorias, uma vez que “homem se desenvolve por si mesmo, naturalmente, mas nem todos progredem ao mesmo tempo e da mesma maneira” (KARDEC, 2007, p. 250).

Isso porque o progresso individual é diretamente proporcional ao esforço empregado. Tal entendimento remete a questão do trabalho, definido como sendo qualquer ocupação útil, material ou intelectual, uma lei natural e, por conseguinte, uma necessidade à sobrevivência e aperfeiçoamento da inteligência humana.⁴⁴

Tudo trabalha na Natureza; os animais trabalham, como tu, mas o trabalho deles, como sua inteligência, limita-se ao cuidado da própria conservação. Essa é a razão pela qual, entre os animais, o trabalho não conduz ao progresso, ao passo que, entre os homens, tem uma dupla finalidade: a conservação do corpo e o desenvolvimento do pensamento, que também é uma necessidade, e que o eleva acima de si mesmo. (KARDEC, 2007, p.225-226)

A visar o atendimento das demandas físicas, necessárias à sobrevivência orgânica dos seres humanos, o trabalho conduz ao desenvolvimento das condições materiais e das aptidões intelectuais, expressos pelo avanço científico e tecnológico. Enquanto leis naturais, progresso e trabalho estão diretamente relacionados, sendo o segundo a condição fundamental para a

⁴⁴ KARDEC, 2007, p. 225-227 passim.

ocorrência do primeiro, considerado inevitável em seus diferentes ritmos e formas: espiritual, moral, intelectual e material.

Deste modo, as teorizações de Kardec abrangem não apenas a vida após a morte, isto é, o mundo espiritual, mas também o mundo físico, considerando ambos interligados. No capítulo “Lei de Sociedade”, a vida social também é posta como uma necessidade natural, para a qual os indivíduos devem se auxiliar visando o progresso individual e coletivo.

766. A vida social faz parte da Natureza?

- Certamente. Deus fez o homem para viver em sociedade. Deus não deu inutilmente ao homem a palavra e todas as outras faculdades necessárias à vida de relação social. [...] Nenhum homem dispõe inteiramente de suas faculdades. Por meio da união social, eles se completam mutuamente, para assegurar seu bem-estar e progredir. É por isso que, tendo necessidade uns dos outros, são feitos para viver em sociedade e não isolados. (KARDEC, 2007, p. 246)

Remetendo-se novamente ao contexto de formulação do espiritismo, percebe-se que foi justamente a equivalência dos mecanismos que regem essas duas instâncias que contribuiu para a constituição de uma representação espírita sobre a sociedade europeia do século XIX. Uma sociedade que vivenciava um desenvolvimento tecnológico e produtivo até então sem precedentes, os quais resultaram em transformações na organização social, nas relações de trabalho, nos hábitos e mentalidades.

A doutrina espírita então procurou explicar a organização dessa sociedade, suas divisões e relações, não apenas para o segmento burguês, onde encontrou receptividade na medida em que ia ao encontro de certos anseios e discursos, mas também para os grupos subalternos. Nesse sentido, veja-se, por exemplo, a questão da desigualdade de poder e riquezas sob a ótica espírita.

814. Por que Deus deu a uns as riquezas e o poder, e a outros a miséria?

- Para testá-los, a cada um de uma maneira diferente. Aliás, como sabeis, essas provas são escolhidas pelos próprios Espíritos, que, muitas vezes, nelas sucumbem. [...] A posição elevada neste mundo e a autoridade sobre os seus semelhantes são provações tão grandes e tão arriscadas quanto o infortúnio; pois quanto mais se é rico e poderoso, mais obrigações se tem a cumprir, e maiores são os meios de que se dispõe para fazer o bem e o mal. Deus experimenta o pobre pela resignação, e o rico pelo uso que faz de seus bens e seu poder. (KARDEC, 2007, p. 261)

Posto dessa maneira, a existência de ricos e pobres, com suas provas e deveres próprios, são justificados. E mais ainda quando se considera que se tratam de posições relativas, pois segundo o princípio da reencarnação, entendido como expressão da justiça divina, cada existência para o espírito reveste-se de um caráter particular. Assim, se um indivíduo é rico e poderoso numa existência, poderá ocupar, por escolha própria ou por necessidade evolutiva, uma posição de subalternidade e pauperismo em outra, e vice-versa.

Já a igualdade absoluta de riquezas é considerada impossível no mundo terrestre, pois “a diversidade de faculdades e caracteres se opõe a isso”(KARDEC, 2007, p. 260). Além do mais, as desigualdades sociais têm o seu propósito como uma necessidade ao progresso, pois é aí que a caridade pode atuar em prol do desenvolvimento entre os homens dos sentimentos de amor, fraternidade e abnegação em oposição aos de orgulho e egoísmo, considerados os grandes males da humanidade.

Em suma, o que essas representações espíritas sobre o mundo social preconizam para os indivíduos dos grupos subalternos é a resignação por sua posição, já que essa é transitória, e o trabalho como algo de valor, o caminho para o seu progresso individual. Às classes abastadas, recomenda-se que não abusem de seu poder e riqueza, que também trabalhem, empreguem seus recursos para o bem e não se deixem tomar pelo orgulho e pelo egoísmo.

Todavia, sob o ponto de vista das elites do século XIX, esse entendimento vinha ao encontro de suas preocupações com a ordem social que lhes convinha.

Assim, o papel ordenador que o universo espírita tentava representar, procurava diminuir o revolucionarismo da classe operária na Europa, bem como fazer com que essa internalizasse uma ética do trabalho e um modo de vida favorecedor da acumulação. [...] Fazer com que o trabalho não fosse encarado apenas como um dever, mas como uma lei natural, era uma das contribuições que o Espiritismo dava às tentativas burguesas de manter os pobres “no seu devido lugar”. A ociosidade era encarada como um estado totalmente oposto às leis naturais que “regem” a vida. (JOBIM, 2008, p. 39)

Retomando Berger (1985) pode-se compreender esse traço da teodiceia espírita, quando ele afirma que:

Uma das funções sociais muito importantes das teodicéias é, com efeito, a sua explicação das desigualdades de poder e privilégio que prevalecem socialmente. [...] Em termos singelos, as teodicéias fornecem aos pobres um significado para sua pobreza, mas podem também prover os ricos de um significado para sua riqueza. Em ambos os casos, o resultado é a manutenção do mundo e, de modo muito concreto, a manutenção da ordem institucional particular. (BERGER, 1985, p. 71)

O espiritismo, ao integrarem-se elementos vigentes entre as classes médias do século XIX, acabou fornecendo a esse segmento uma representação de mundo condizente com seus discursos e anseios. Perspectivas que poderiam servir-lhes de argumentos de legitimação, mesmo que esse não tenha sido o objetivo de Allan Kardec. Todavia é fato que ele assimilou tais elementos a sua doutrina, pois seu pensamento não poderia desvencilhar-se totalmente da posição que ocupava naquela sociedade.

De todo modo, as perspectivas liberais presentes no discurso espírita contribuíram para sua aceitação neste grupo social, de onde por muito tempo emergiram suas principais lideranças, defensores e propagandistas. É nesse sentido que se pode ponderar sobre os fatores de adesão ao espiritismo e os elementos constitutivos de uma identidade espírita. Com efeito, se considerarmos historicamente a presença em seu quadro de adeptos de intelectuais, literatos, professores, advogados, médicos, militares, entre outros elementos de relevo social, é compreensível o caráter letrado que essa perspectiva religiosa adquiriu tanto na França como no Brasil.⁴⁵

Tratava-se de indivíduos que encontraram nessa proposta respostas a suas indagações interiores sob a forma de discursos e concepções que lhe eram afins, e cuja compreensão demandava um conhecimento e um treinamento intelectual que não era privilégio de toda a sociedade. Isso, contudo, não restringiu o alcance social da doutrina espírita, especialmente no Brasil, onde a prestação gratuita de serviços de saúde e outros auxílios materiais tornou-se

⁴⁵ Corroborando esse argumento, os dados apresentados no último Censo Demográfico realizado em 2010, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os adeptos do espiritismo no Brasil passaram de 1,3% da população (2,3 milhões) em 2000 para 2,0% (3,8 milhões) em 2010. Os resultados ainda indicam importante diferença dos espíritas em relação aos demais grupos religiosos no que se refere ao nível de instrução. Este grupo possui a maior proporção de pessoas com nível superior completo (31,5%) e as menores percentagens de indivíduos sem instrução (1,8%) e com ensino fundamental incompleto (15,0%). Apenas 1,4% dos espíritas não são alfabetizados. Censo Demográfico 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): Disponível: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm>. Acesso em: 25out. 2013.

uma prática importante ainda no século XIX, contribuindo para uma maior projeção social da doutrina.

Considerações Finais

As reflexões desenvolvidas ao longo deste artigo se deram no sentido de identificar e analisar certos aspectos doutrinários do espiritismo enquanto representações acerca da vida em sociedade e da vida espiritual no pós-morte, considerando-se, nesse sentido, o contexto em que essa doutrina emergiu. Com efeito, na elaboração do espiritismo Allan Kardec não apenas incorporou os princípios racionalistas e progressistas amplamente difundidos e aceitos na segunda metade do século XIX, como também uma percepção contemporânea sobre a ordem social e o valor do trabalho, vigentes nos meios burgueses do qual ele próprio era oriundo.

Assim, “cientificismo”, “progresso”, “individualismo” e “trabalho” emergiram como parâmetros para interpretar e estabelecer condutas de ação, tanto na perspectiva do mundo espiritual, como na do mundo físico. A teodiceia espírita assim empreendeu o esforço de fornecer uma explicação coerente e racional sobre a sociedade, esclarecendo a *anomia* expressa pelas desigualdades sociais, assinalando a inevitabilidade do progresso em todas as suas formas e o papel do trabalho para se alcançar esse intento, enfim, o *nomos* em sua plenitude.

Ainda que mantenham fortes vínculos com o contexto do século XIX essas perspectivas adentraram o século XX enquanto elementos doutrinários fundamentais, sendo, dessa forma, assimiladas por adeptos e grupos espíritas brasileiros. Razão pela qual o espiritismo ainda hoje encontra receptividade nesse segmento social, sendo por isso reconhecido como uma religião letrada e de classe média. Já a caridade, tomada como parâmetro nesta reflexão, evidencia de forma concisa o papel das representações no esforço explicativo da religião, bem como sua capacidade de influenciar as percepções e ações de seus adeptos.

É nesse sentido que a reflexão sobre esse aspecto marcante da trajetória do espiritismo no Brasil não pode restringir-se a um olhar instrumental que concebe as ações sociais unicamente como estratégias de inserção na sociedade e de concorrência religiosa. Uma análise abrangente deve ser capaz de relacioná-las ao sistema de crenças da religião, identificando nestas ações as motivações e os objetivos de seus adeptos. Em outras palavras, trata-se de compreender porque determinados grupos de indivíduos que aderindo ao

espiritismo e suas ideias adotam certo entendimento de mundo como referencial para seu modo de encarar a realidade, de agir e fazer parte deste mundo.

Nesse sentido, o próprio conceito de representações é capaz de complexificar esse olhar considerando-se seu papel na definição e legitimação de identidades sociais, o que é fundamental para se pensar como os espíritas se definem entre si, em relação a outros grupos religiosos e frente à sociedade em geral. Por sua riqueza, a abordagem de tais questões excederia os limites deste artigo, apesar disso, espera-se que o mesmo tenha sido capaz de contribuir para a compreensão histórica sobre o fenômeno espírita no Brasil através dos pontos que foram objeto de sua reflexão.

Referências

ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, espiritismo é religião?** A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo: Alameda, 2010. 304 p.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado.** Tradução José Carlos Barcelos. São Paulo: Editora Paulinas, 1985. 195 p.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas.** Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 27-79.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Tradução: Sergio Goes de Paula. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. 68-107.

CAVALCANTI, M. L. V. C. Vida e morte no espiritismo kardecista. **Religião e Sociedade.** v. 24, n. 2, p.11-27, 2005.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural.** Entre práticas e representações. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. 244 p.

_____. **A beira da falésia:** a história entre certezas e inquietudes. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2002. 277 p.

DAMAZIO, Sylvia F. **Da elite ao povo:** advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. 164 p.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos:** uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. 326 p.

JOBIM, André Vinicius Mossate. **Resistência ferroviária**: a greve de 1936 em Santa Maria.2008. 77 f. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2008. p. 33-53.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Tradução de Matheus Rodrigues de Camargo. 9. ed. Capivari – SP: Editora EME, 2007. 352 p.

_____. **O evangelho segundo o espiritismo**. Tradução de Salvador Gentile. Arras – SP: IDE, 2008.464 p.

MIGUEL, Sinuê Neckel. **Espiritismo unificado**: Movimento espírita brasileiro e suas relações com o Estado (1937-1951). 2007. 110 f. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

SCHERER, Bruno Cortês. **Ações Sociais do Espiritismo**: A Sociedade Espírita Feminina Estudo e Caridade, Santa Maria - RS (1932-1957).2013. 87 f. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013.

SILVA, Eliane Moura. **O espiritualismo no século XIX**. Textos Didáticos. n. 27. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1997. 84 p.

SILVA, Fabio Luiz da. **Espiritismo**: História e Poder (1938-1949). Londrina: EDUEL, 2005. 161 p.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. 232p.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As Artes de Curar**. Medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-grandense.Santa Maria/Bauru: EDUFMSM/EDUSC, 1999. 252 p.



O HISTORIADOR E SUAS FONTES: O CASO DA CARTA DE PAULO AOS CORÍNTIOS.

Camila Karina Marcelo da Cruz
PPGHS – Universidade Estadual de Londrina
Mestrado em História Social

A história, escrita do passado com suas tramas, seu conteúdo, seus agentes e sujeitos se apresenta ao deleite do historiador; figura esta que ao tomar seu lugar na mesa do banquete historiográfico considera-se o mais abastado e o mais pobre ser humano, capaz de apropriar-se do vivido e incapaz de contemplar o vivido.

O historiador inicia essa empreita quando se apossa de modelos teóricos e inicia sua investigação. As fontes, os vestígios do passado, a matéria prima da operação historiográfica ocupam o papel central desta trama.

A análise da fonte de nosso trabalho: a Carta de Paulo à comunidade de Corinto no primeiro século, aqui entendida como parte do patrimônio cultural da época nos auxilia na reinterpretação deste período da história.

O que é história? Como se escreve a história? Para que serve a história? Para quem é a história? Essas são algumas das perguntas que a historiografia – entendida aqui como a escrita histórica – busca responder ao longo do tempo. Assim como Santo Agostinho fala sobre o tempo: “O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, sei; mas se alguém me perguntar e eu quiser explicar, já não sei.”⁴⁶, desta forma é o historiador quando confrontado com tais questões.

Pensar sobre o tema, embora seja complexo, é necessário para dar condição ao historiador em sua pesquisa conseguir situar sua posição de historiador. Sua interpretação acerca do que é a história para si e delimitar o horizonte de condução da pesquisa. As palavras de Jenkins são apropriadas para esse momento:

[...] a história é o que os historiadores fazem Mas então porque tanto rebuliço? A história não é isso mesmo? De certa maneira é sim. Mas não exatamente. No sentido estritamente profissional, é bastante fácil descrever o ofício dos historiadores. [...] É então, no campo dos usos e significados, que a história fica tão problemática. “O que é história?” se torna “Para quem é a história?”, como já expliquei. O essencial está aí. Assim o que a história é para mim? (JENKINS, 2001, p. 51-52)

Nesse dilema de situar a história segundo uma visão específica, visto que cada historiador opta por uma visão; a reflexão sobre a escrita histórica, sua função dentro da construção da história, possui hoje, um grande leque de oportunidades teórico- metodológicas à escolha.

⁴⁶Op. Cit.Santo Agostinho. **Les confessions**. Paris: Guarnier-Flammarion, 1964. I.XI, cap.XIV, p.264.

Seria essa a visão moderna, ou pós-moderna? O marxismo era a visão hegemônica? O estruturalismo não deve ser abandonado? Tradicional, moderna, estrutural, positivista, marxista, só para citarmos algumas denominações, mais do que rótulos impostos ao tipo de escrita, em dado momento, aparentaram ser a resposta a todos os anseios de historiadores, hoje se completam e se excluem mutuamente. Habermas define essa condição da seguinte maneira: “O consenso é somente uma etapa das discussões, não seu fim.”⁴⁷

O que poderia aparentemente ser o maior malefício para o historiador é sua maior riqueza. O inacabamento frente às possibilidades da escrita histórica é a força motriz da pesquisa, uma produção do conhecimento redescoberta em cada análise. As fontes históricas, o que o passado nos deixou como legado, os vestígios para Bloch ou os indícios para Ginzburg⁴⁸, premia-nos com um passado a ser investigado e reescrito.

As mudanças na forma de interpretar as fontes históricas de colocar o historiador como relator, observador ou analista do passado constituem parte da historiografia, mas novos desafios são postos a esta escrita, e ao nosso entendimento da escrita histórica.

Uma pergunta ecoa, gritando em alto e bom som para o historiador: Mas o que significa “fazer história”? Fazer história, escrever a história? Para responder a essa pergunta é necessário delimitar os conceitos do que entendemos como operação historiográfica, como construção do saber histórico.

Como ponto de partida, temos a definição de história/historiografia em Certeau, a história entendida como historiografia é uma prática, uma disciplina e seu resultado um discurso. Para Certeau (1982, p. 64): “Mais que isso, em história como em qualquer outra coisa, uma prática sem teoria desemboca necessariamente, mais dia menos dia, no dogmatismo de “valores eternos” ou na apologia de um ‘intemporal’.

Sendo a história uma prática, essa é orientada através de uma epistemologia que conduz a produção do conhecimento, e essa teoria é:

a teoria que por um lado abre as práticas para o espaço de uma sociedade e, que, por outro lado, organiza os procedimentos próprios de uma disciplina. Encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão,

⁴⁷ HABERMAS apud RICOEUR (2007). Nota 33. p. 329.

⁴⁸Referência aos termos usados por Marc Bloch em Apologia da História e Carlo Ginzburg em Mitos, Emblemas e Sinais. Ambos os autores em suas obras versam sobre os vestígios, as pegadas deixadas no passado para a análise do historiador.

etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (literatura). (CERTEAU, 1982, p. 64)

Dessa forma, é preciso localizar parâmetros que irão nortear a análise sobre o passado. É na hora da aplicação teórica na prática da pesquisa histórica que o fazer história passa a ser dotado de sentido. Uma história para ser escrita não é possível através da mera junção de peças como no encaixe perfeito de um quebra-cabeça. O quebra-cabeça historiográfico é lido à luz da crítica documental, da história problema que busca significado, da elucidação existente na interpretação do histórico.

A história é uma prática e como tal, ao ter êxito sua execução “pensa historicamente com os meios que lhes são próprios” e não se tratam somente dos meios, mas da técnica. O historiador, que necessita ‘prestar socorro e assistência’, precisa também como artesão do tempo, moldar a história. É necessário pegar a matéria-prima ofertada e “[...] de resíduos, de papéis, de legumes, até mesmo das geleiras e das neves eternas, o historiador faz outra coisa: faz deles a história.”(CERTEAU, 1982, p. 64 e p. 78).

Para interpretar os fatos históricos, uma das perspectivas hoje, são os estudos orientados pela chamada nova história. Jacques Le Goff, um dos seus maiores difusores, demonstra o conceito da história nova como sendo:

[...] A história nova ampliou o campo do documento histórico; ela substituiu a história [...] fundada essencialmente nos textos, no documento escrito, por uma história baseada numa multiplicidade de documentos: escritos de todos os tipos, documentos figurados, produtos de escavações arqueológicas, documentos orais, etc. Uma estatística, uma curva de preço, uma fotografia, um filme, ou, para um passado mais distante, um pólen fóssil, uma ferramenta, um ex-voto são para a história nova, documentos de primeira ordem. [...] (LE GOFF, 2005, p.36-37).

À medida que os estudos históricos se apropriam destas ferramentas, a junção entre as ciências humanas torna-se mais próxima, dando ao historiador a chance de aplicar métodos de diversas disciplinas, tais como, antropologia, sociologia, literatura, entre outros.

Em uma história feita de pessoas de carne e osso, pessoas que vivem seu momento, que agem e criam os acontecimentos, cabe ao historiador à tarefa de traduzir e dar forma. Ricoeur entende que o historiador na prática histórica encontra-se ao mesmo tempo em

uma posição de exterioridade com seu objeto e em interioridade pela busca da produção de conhecimento.

Nesse jogo de objetividade e subjetividade o historiador, na posição de “juiz” escreve a sua história, pois a subjetividade é utilizada quando da seleção dos acontecimentos, dos esquemas interpretativos que serão os parâmetros de leitura e da relação existente entre o eu historiador e o outro histórico. Essa análise pormenorizada de acontecimentos do passado permite que a história não seja simplesmente uma narrativa ficcional, esse é o parâmetro que delimita a narrativa histórica.

A memória, o arquivo e a fonte documental, o fato histórico, a subjetividade, enfim, todas essas definições que permeiam a operação historiográfica apontam agora para um fim determinado, a escrita em si da história. Segundo Chartier:

O historiador tem a função de transmitir um conhecimento apropriado, verificado, dessa ‘população de mortos’ personagens, mentalidades, prêmio que constitui seu objeto. Abandonar essa pretensão, talvez, desmedida, mas fundadora, seria deixar o campo livre para todas as falsificações e todos os falsários. (CHARTIER apud DOSSE, 2001, p. 88)

Essa escrita, que tem seu final na produção de um texto, uma narrativa com valor explicativo, é o discurso histórico. Se toda história é um discurso escrito, e necessário definir o nosso entendimento sobre esse discurso, pois ao escrevermos o discurso histórico sempre é importante lembrar que já o fazemos em segunda mão, pois a fonte que analisamos já corresponde a um discurso organizado da memória.

Para Foucault (1996, p. 7): “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes.”. A análise de Foucault se baseia no exercício dos poderes que estabelecem os discursos, bem como nos processos que limitam interna e externamente esse discurso.

Novamente é essa questão que retomamos para a escrita em si da história, o que Foucault chama de vontade de verdade⁴⁹, o que na historiografia recebe o nome de crítica, de

⁴⁹ Por vontade de verdade Foucault entende que a separação entre o verdadeiro e o falso não é “nem arbitrário, nem modificável, nem institucional, nem violento”, mas essa vontade de verdade que podemos também chamar de vontade do saber que tem atravessado a própria história se transforma em um sistema de exclusão, pois delimita o que compreende como verdadeiro e deixa de lado o que é falso.

autenticidade e credibilidade das fontes entre outros, configura uma seleção entre as várias opções da escrita história, através do discurso, criado e recriado, essa seleção de fatos históricos, creditados de verdade, se torna a escrita histórica.

Em uma aplicação direta as nossas fontes de estudo, seguindo a leitura de Foucault, o apóstolo Paulo não estava simplesmente escrevendo cartas, mas sim numa relação entre texto e realidade social, se comunicando com a sociedade e, pelos seus escritos, sendo *capaz de produzir práticas*.

As digressões histórico-filosóficas de Foucault sobre a ‘ordem do discurso’, denotando a natureza discursiva ou textualizada da realidade, transformaram a questão da relação entre texto e contexto no centro das atenções dos assim chamados historiadores culturais ou pós-estruturalistas exatamente porque diluíram ou, ainda mais drasticamente, porque aboliram as fronteiras entre texto e mundo social. Este mundo social se tornava agora um universo textualizado. (SELVATICI, 2010, p. 260).

A análise complexa e filosófica da escrita da história nos coloca fim um último problema a ser discutido, a escrita textual do texto histórico. Por mais que seja fecunda a discussão filosófica é no texto que o historiador expõe sua análise da história.

Uma das orientações utilizada contemporaneamente na produção da escrita, é a base na interpretação. A exposição da pluralidade de pensamento dos autores teóricos possui a junção nesse panorama, pois a necessidade de se interpretar os indícios, vestígios e discursos do passado correspondem em último plano à formação do estudo do passado transposto em uma “nova história” escrita.

Esse conceito “visa por em evidência o lugar da interpretação na estruturação da ação revisitando toda rede conceitual, todas as categorias semânticas próprias à ação: intenções, vontades, desejos, motivos, sentimentos. (DOSSE, 2001, p. 44). Dessa forma, a história não tem como objetivo na sua escrita reproduzir o que foi vivido pelo outro, mas um modo onde “o presente reinveste o passado a partir de um horizonte histórico desligado dele e transforma a distância temporal em transmissão geradora de sentido.”(DOSSE, 2001, p. 50).

O caráter interpretativo faz parte tanto da atividade do historiador (escrita historiográfica) quanto da história (mundo linguístico e extralinguístico) que ele toma como foco de observação. [...] O historiador, no exercício de seu ofício, constrói interpretações sobre o mundo. Ao fazer isso, ele está entrando em um embate com outros posicionamentos teóricos (que negam o caráter interpretativo da

historiografia) ou com outras interpretações do mesmo fenômeno. (OLIVA, 2011, p. 96).

Se o tempo, se o método, se a escrita sempre procuraram uma forma de ler o passado é nesse momento que tal objetivo toma seu papel, visto que a ligação entre o passado longínquo e a história recriada, que toma vida novamente, se realiza com essas ferramentas.

Entretanto, ninguém que se vê como ator desta história – universal, onisciente e impiedosa- é realmente capaz de recuperar a real imagem do passado. Benjamim compreende que este universalismo é uma superfície opaca, não consegue refletir para o sujeito histórico um passado diverso, justo e redimido; por isso também incapaz de originar uma força arrebatadora, afirmativa, que fosse apropriada pelos homens de agora para pularem fora da simples crônica histórica. É este o passado libertador e singular, que deve realmente ser recuperado. Do contrário , ele se esgota em seu próprio tempo [...] (IVANO, p.3)

O historiador começa sua empreita quando de posse dos modelos teóricos, alguns dos quais reportamos para nossa orientação, inicia sua investigação. As fontes, os vestígios do passado, a matéria prima da operação historiográfica ocupam o papel central desta trama.

Para referenciar o estudo, recorreremos a uma análise da fonte que usamos em nosso trabalho: a Carta de Paulo à comunidade de Corinto no primeiro século, tal fonte de estudo aqui também entendida como parte do patrimônio cultural⁵⁰ da época nos auxilia na reinterpretação deste período da história.

Na formação de comunidades paulinas no primeiro século, Corinto não é escolhida por acaso, neste período conforme nos relata Crossan (2007: 49) “a fluidez de pessoas, ideias e expressões religiosas do leste para oeste e vice-versa, o que certamente contribuiu para a escolha de Corinto como um importante centro das atividades missionárias cristãs de Paulo”. Ao deixar Atenas e se dirigir a Corinto, Paulo já possui experiências acumuladas em outras comunidades⁵¹, porém os problemas enfrentados por Paulo nesta comunidade, em específico, derivam em grande parte da vida social da cidade.

A cidade de Corinto é destruída pelos romanos em 146 a.C. e uma colônia romana é fundada no mesmo espaço geográfico por Júlio César em 44 d.C. tendo destaque na região da Acaia e estreitando os laços entre Roma e o Oriente. Corinto não herda somente a arquitetura

⁵⁰ Segundo o prof. Rógerio Ivano: “Catalogado como patrimônio, as práticas, os saberes, as edificações, as obras, os lugares tornam-se representativos de atividades que, somadas, formam a “cultura”.[...]”p.7.

⁵¹ Podemos citar o conflito ocorrido em Antioquia, que é narrado na carta aos Gálatas.

ou os costumes romanos, em sua reconstrução também estão presentes as estruturas de organização política.

Sobre a composição da sociedade, alguns relatos mostram a presença de escravos, libertos, comerciantes – dado o perfil portuário e o desenvolvimento comercial no período – pessoas de vários níveis de riqueza, bem como gentios e judeus. O próprio apóstolo nos mostra essas características quando escreve em 1º Co 1:26 “Não há entre vós nem muitos sábios aos olhos dos homens, nem muitos poderosos, nem muita gente de família distinta.” Nestas informações, o quebra-cabeça historiográfico começa a se delinear. Com análises socioeconômicas e religiosas podemos penetrar a história da comunidade cristã de Corinto no primeiro século.

Dentro da cidade de Corinto encontramos várias práticas religiosas convivendo ao mesmo tempo: o os cultos politeístas, o judaísmo e o movimento cristão. A reelaboração da identidade dos membros da comunidade cristã em face de essa miscelânea de religiões ocorre de forma fluída e elástica.

Paulo usa seu discurso com a função de criar dentro da comunidade a crença em Jesus como o Cristo, o messias esperado e agora revelado, ele afirma isso e diferencia a sabedoria humana utilizada tanto por gregos como judeus e exalta a sabedoria espiritual que aceita esse fato (1ºCo 1:21-25). Porém Paulo não abandona, de forma alguma, os ensinamentos judaicos, ele reelabora as profecias judaicas, várias vezes com o uso de textos judaicos que tratam da expectativa messiânica, mas atestando que o cumprimento dessa profecia ocorre com a crucificação e ressurreição de Jesus.

Os relatos paulinos nos mostram que os conflitos normalmente são gerados neste ponto: a questão da interpretação sobre os novos ensinamentos que estão sendo ministrados, por exemplo, a carne sacrificada aos ídolos. Partindo de um questionamento proveniente da comunidade, Paulo elucida a questão através da sua interpretação do fato. Ele orienta aos fiéis da comunidade a alimentar-se de tal carne se necessário, mas desde que essa prática não se torne escândalo. Em seu texto encontramos a seguinte referência: 1ºCo 8:7-9 ^{“7} Mas nem todos têm a ciência. Alguns habituados há pouco, ao culto dos ídolos, comem a carne do sacrifício como se fosse realmente oferecida aos ídolos, e sua consciência, que é fraca, mancha-se. ⁸Não é um alimento que nos fará comparecer para julgamento diante de Deus: se deixamos de comer nada perdemos; e, se comemos nada lucramos. ⁹Tomai cuidado, porém para que essa liberdade não se torne ocasião de queda para os fracos.”

Muito além de um jogo de estilo literário, o uso dos termos liberdade e escravidão compreendem regras de conduta, concessões e restrições por parte de Paulo que se fazem presentes na comunidade cristã de Corinto durante o primeiro século. Duas de suas passagens na primeira carta aos coríntios mostram essa situação: 1ºCo 6:12 “Tudo me é permitido, mas nem tudo me convém. Tudo me é permitido mas não me deixarei escravizar por coisa alguma” e 1ºCo 10:23 “Tudo é permitido, mas nem tudo convém. Tudo é permitido, mas nem tudo edifica.”

Paulo possui nesse momento o seu discurso para transmitir sua reinterpretação das práticas religiosas – práticas essas de origem judaica, mas com a crença de que Jesus era verdadeiramente o messias esperado – e, por meio da pregação realizada e das cartas enviadas, transmite seus valores.

Baseado nos valores que integram sua identidade – elástica e fluída como já mencionamos – o apóstolo Paulo usa o discurso como forma de disseminação das práticas aceitas por ele às comunidades. A riqueza encontrada nas epístolas aos coríntios, em especial, se deve a variedade de situações, acontecimentos, questionamentos que permitem a elaboração da teologia aplicada a *ekklesia* de Corinto.

Para análise das cartas escritas à Comunidade de Corinto, por se tratarem de um material de correspondência, optamos pela utilização do referencial de Roger Chartier e sua análise da prática de leitura e leitores.

Membro da chamada quarta geração de historiadores dos Anales, Chartier tem seus estudos voltados para a análise dos textos e a história da leitura ou história do livro.

Chartier trabalha com um conceito de leitura de livros onde compreende que livros não são somente aqueles que foram publicados, ou começaram a ser disseminados após a invenção de Gutenberg. Para Chartier *publicar um texto não significa imprimi-lo*; visto desta forma poderíamos dizer que havia a publicação oral. Para Chartier (2002):

[...] é necessário lembrar quão numeroso são os gêneros de trabalhos antigos que de maneira alguma almejavam um objeto impresso como veículo e um leitor solitário e silencioso como alvo. Compostos para serem declamados ou para serem lidos em voz alta e compartilhados ao público ouvinte, investidos como função ritual, tidos como máquina designada a certos efeitos, ele obedecem a leis próprias, a transmissão oral e comunitária.

Nas cartas escritas pelo apóstolo Paulo a comunidade formada na cidade de Corinto, nota-se a passagem da tradição oral para o texto escrito. Ou seja, ao analisar o material podemos ver que as cartas se tornam “livros” a serem lidos e interpretados dentro da comunidade.

A ekklesia, locais onde as comunidades cristãs do primeiro século se reuniam eram casas⁵² de famílias que se convertiam ao cristianismo e era nesse ambiente que a leitura dos textos acontecia. O estudo de Meeks retrata as atividades realizadas pelas comunidades paulinas:

[...] Os tipos de atividades realizadas nas reuniões também eram provavelmente semelhantes [ao judaísmo], incluindo leitura e interpretação das Escrituras, orações, refeições comunitárias, mas em caso algum se achavam os sacrifícios característicos dos cultos gentios. As reuniões paulinas também eram marcadas pela profecia, por admoestações pela leitura de epístolas apostólicas, pela glossolalia e por outros fenômenos de possessão de espírito.[...]. (MEEKS, 1992, p. 129) [grifo meu].

Chartier nos coloca que a leitura realizada desde a Antiguidade em voz alta possuía dois propósitos: o pedagógico e o literário. Como funções pedagógicas têm o ensino, a demonstração do aprendizado da leitura dos signos, mas como funções literárias têm: “ler em voz alta é, para um autor, colocar um trabalho em circulação ‘publicá-lo’.”(CHARTIER, 2002, p.22).

As cartas de Paulo à comunidade de Corinto revelam um propósito de ensino distinto, pois são escritas para responder e ensinar aos membros preceitos da nova religião que estão adotando, como fica demonstrado em 1º Co 4:14 e 15 Paulo diz: “¹⁴Não vos escrevo tais coisas para vos envergonhar, mas para vos admoestar como a filhos bem-amados.¹⁵ Com efeito ainda que tivésseis dez mil pedagogos em Cristo, não teríeis muitos pais, pois fui eu quem pelo Evangelho vos gerou em Cristo Jesus”.

No segundo ponto que Chartier destaca: o propósito literário, as cartas paulinas se caracterizam como o material de estudo da comunidade. Novamente Meeks (1992, p. 132) nos auxilia quando diz: “[...] Os convertidos eram instruídos nas crenças e normas do novo

⁵²A casa no primeiro século agregava muito mais participantes do que hoje a visão ocidental moderna, faziam parte da casa os parentes próximos, escravos, libertos, trabalhadores e parceiros comerciais.

movimento, crenças e normas até certo ponto formuladas e transmitidas como tradições específicas (*paradoxeis*), e essas tradições eram discutidas e analisadas.”.

Paulo ao formar a comunidade permanece algum tempo na cidade de Corinto e neste momento Paulo utiliza suas credenciais apostólicas, sua interpretação ou reinterpretação do que denomina cristianismo e sua figura social para elaborar seu discurso.

Paulo possui diferenças pessoais se comparado aos demais difusores do cristianismo, estudou a lei judaica em Jerusalém, aprendeu conhecimentos do farisaísmo com Gamaliel, possuía cidadania romana e ao mesmo tempo torna-se participante da cultura popular e do encontro cultural de religiões, costumes e lugares com diferenças geográficas, étnicas e sociais através de suas viagens missionárias.

Essas diferenças são vistas também no cristianismo difundido por Paulo. Sua definição de cristianismo fundamenta-se em uma religião acolhedora da qual não há exigência de pré-requisitos, que inclui a todos, segundo as palavras do próprio Paulo “*Deus não faz acepção de pessoas*”⁵³ desta forma estendendo a salvação tanto a gentios como judeus. Pregando esses preceitos, era necessário que sua análise do fenômeno cristão, sua leitura, sua interpretação tivesse credibilidade.

A presença física de Paulo ao transmitir a mensagem lhe proporcionava a chance de discutir os assuntos, explicar seu ponto de vista, fazer uso de gestos e linguagens corporais, entonações diferenciadas com o propósito de que nada pudesse ser modificado da sua fala, e mesmo que houvesse discrepância na interpretação, ele próprio poderia resolver a situação. Mas estando ele ausente da comunidade e questões surgindo Paulo elabora cartas para recomendar, instruir, orientar, resolver conflitos e regular comportamento morais.

Ao transformar seu discurso pronunciado em um discurso escrito Paulo se depara com as imposições próprias decorrentes da escrita, pois a utilização de palavras, o emprego de termos, a definição e apropriação de conceitos denota novas apropriações⁵⁴ e interpretações sobre a palavra escrita por parte do leitor.

O processo de comunicação é formado pelo emissor, mensagem e receptor e entre eles não existe um superior ao outro, portanto a função do leitor corresponde a propiciar o próprio processo.

⁵³ Carta aos Gálatas 2:6b

⁵⁴ O termo apropriação é aqui entendido como o dito por Ricoeur “Ler é entendido como uma “apropriação” do texto, tanto por concretizar o potencial semântico do mesmo quanto por criar uma mediação para o conhecimento de eu através da compreensão do texto.” RICOEUR apud CHARTIER, 2006. p.215.

Mas a que corresponde a leitura? O que significa ler?

Não obstante, a experiência mostra que ler não significa apenas submissão ao mecanismo textual. Seja lá o que for, ler é uma prática criativa que inventa significados e conteúdos singulares, não redutíveis às intenções dos autores dos textos ou dos produtores dos livros. Ler é uma resposta, um trabalho, ou, como diz Michel de Certeau, um ato de “caçar em propriedade alheia”(braconnage). Mas como podemos dar sentido a essa experiência viva, pessoal e surpreendente? Se cada leitura realizada por cada leitor é, na verdade, uma criação secreta e singular, será ainda possível organizar essa pluralidade indistinguível de atos individuais com base em regularidades comuns? Será até mesmo possível imaginar algo correto a respeito disso? Como poderemos considerar, ao mesmo tempo, a irredutível liberdade dos leitores e as coerções que tem por objetivo reprimir essas liberdades? (CHARTIER, 2006, p. 214).

A leitura não corresponde simplesmente ao entendimento de signos colocados em um texto formando palavras; o leitor decodifica, decifra a escrita e interfere na obra segundo sua própria interpretação. Chartier denomina essa atividade como o “pré-entendimento” do leitor, ou seja, as condições que cada um de nós tem que permitem a compreensão do texto de uma forma ou outra totalmente distinta.

O leitor, que não é uma tábua rasa, mas sim um indivíduo, sujeito histórico, produtor e receptor de cultura reelabora a seu próprio critério a mensagem. E nesse aspecto incluímos tantos os leitores de Corinto do século I como hoje nós pesquisadores que estamos relendo a mesma mensagem.

As cartas à comunidade, transmitida em um texto escrito; ao mesmo tempo tem como ponto positivo proporcionar o alcance de um grande número de pessoas, mas carrega em si uma armadilha, maior o número de leitores, maior o número de interpretações decorrente da mesma mensagem, maiores as reinterpretações do que foi pronunciado.

Os relatos paulinos mostram que os conflitos normalmente são gerados neste ponto: a questão da interpretação sobre os novos ensinamentos que estão sendo ministrados, por exemplo, a carne sacrificada aos ídolos.

Partindo de um questionamento proveniente da comunidade, Paulo elucidava a questão através da sua interpretação do fato. Ele orienta aos fiéis da comunidade a alimentar-se de tal carne se necessário, mas desde que essa prática não se torne escândalo. Em seu texto encontramos a seguinte referência: 1^oCo 8:7-9 ^{“7} Mas nem todos têm a ciência. Alguns habituados há pouco, ao culto dos ídolos, comem a carne do sacrifício como se fosse

realmente oferecida aos ídolos, e sua consciência, que é fraca, mancha-se.⁸ Não é um alimento que nos fará comparecer para julgamento diante de Deus: se deixamos de comer nada perdemos; e, se comemos nada lucraremos. Tomai cuidado, porém para que essa liberdade não se torne ocasião de queda para os fracos.”

Muito além de um jogo de estilo literário, o uso dos termos liberdade e escravidão compreendem regras de conduta, concessões e restrições por parte de Paulo que devem se fazer presentes na comunidade cristã de Corinto durante o primeiro século. Duas de suas passagens na primeira carta aos coríntios mostram essa situação: 1ºCo 6:12 “Tudo me é permitido, mas nem tudo me convém. Tudo me é permitido mas não me deixarei escravizar por coisa alguma” e 1ºCo 10:23 “Tudo é permitido, mas nem tudo convém. Tudo é permitido, mas nem tudo edifica.”

Sem apresentar um tratado de leis morais escritas, a carta paulina aos coríntios nos mostra ações praticada pelos indivíduos, mostra-nos o cotidiano vivenciado pelas pessoas, as situações decorrentes de ações históricas.

Nesse dia-a-dia vivido no século I a cultura produzida pelo vivido não deixa de fora os acontecimentos políticos e sociais. Não há como separar a condição física de um liberto, de uma colônia que possui o domínio romano e atermo-nos ao fenômeno religioso como fato isolado. A comunidade e seus problemas discutidos nas cartas paulinas nos favorecem com uma análise mais ampla. Uma análise que apresente a cultura⁵⁵. A partir deste ponto de vista tais pessoas estão produzindo cultura no seu tempo e espaço.

Referências Bibliográficas

Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. Revoluções da leitura no Ocidente. In: ABREU, Márcia (org.) **História, Leitura e História da Leitura**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

⁵⁵Entendemos nesse momento o conceito de cultura como o proposto por Funari (2010: 13) que diz: Partindo do pressuposto que as pessoas de um mesmo grupo compartilham valores, dos quais se sentem partícipes, formulou-se o conceito de “pertencimento” (*belonging*). Essas abordagens foram chamadas de normativas por pressuporem que as pessoas aceitam normas de conduta do grupo humano do qual fazem parte.

_____. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. Trad. Jefferson Luis Camargo. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

CROSSAN, J. Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo**. São Paulo: Paulinas, 2007.

DOSSE, François. **A história a prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Unesp, 2001.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura F. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. Introdução. In: NOGUEIRA, FUNARI, COLLINS (orgs.), **Identidade Fluidas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.

IVANO, Rogério. **Ruína e patrimônio ou As Aporias da Memória**. (não publicado).

JENKINS, Keith. **A história repensada**. São Paulo: Contexto, 2001.

LE GOFF, Jacques (dir.). **A história nova**. Trad. Eduardo Brandão. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MEEKS, W.A. **Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1992.

OLIVA, Alfredo dos Santos. Por uma historiografia pós-moderna, pós-virada linguística e interpretativa. In: GIANNATTASIO, G. e IVANO, R. (orgs.), **Epistemologias da história: verdade, linguagem, realidade, interpretação e sentido na pós- modernidade**. Londrina: Eduel, 2011.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Trad. Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

Santo Agostinho. **Les confessions**. Paris: Guarnier-Flammarion, 1964. I.XI, cap. XIV.

SELVATICI, Monica. Judeus helenistas cristãos e judeus helenistas não cristãos. In: NOGUEIRA, FUNARI, COLLINS (orgs.), **Identidade Fluidas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.



O TEMA DA “ORAÇÃO PELOS MORTOS” NA *CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER* (1647).

César de Alencar Arnaut de Toledo.
Universidade Estadual de Maringá.

Rodrigo Pinto de Andrade.
Universidade Estadual de Maringá.

RESUMO: Análise da posição da teologia reformada, de feição calvinista, sobre o tema da oração pelos mortos, presente na **Confissão de Fé de Westminster** (1647). O documento serviu de manual doutrinal e confessional da Igreja reformada, redigido na Abadia de Westminster, na Inglaterra, após convocação do Parlamento, no contexto das disputas entre o Parlamento e o rei Carlos I (1600-1649, rei desde 1625). O texto foi elaborado por teólogos, no formato de um pequeno sistema de teologia, ancorado nos ensinamentos de João Calvino (1509-1564). O documento fez parte do processo de confessionalização da religião vivido pelo cristianismo na segunda metade do século XVI e na primeira metade do século XVII e contribuiu significativamente para a consolidação da ortodoxia reformada. O texto apresentava a doutrina de maneira simples e direta porque era voltado à ampla divulgação entre os fiéis. Sobre o tema da oração pelos mortos, na **Confissão de Westminster**, Cap. XXI, Seção IV, está explicitado que “a oração deve ser feita por coisas lícitas e por todas as classes de homens que existem atualmente ou que existirão no futuro; mas não pelos mortos”. Este postulado doutrinário se consolidou na tradição cristã reformada a partir de então. O texto acabou conformando o presbiterianismo, distinguindo-o da eclesiologia católica.

Palavras-Chave: Religião; Confessionalização; Confissão de Fé de Westminster.

Introdução

O objetivo deste texto é analisar o tema da “oração pelos mortos”, presente na Confissão de Fé de Westminster, documento elaborado entre os anos de 1643 e 1649, como resultado da Assembleia de Westminster, convocada pelo Parlamento inglês no contexto das disputas entre o rei Carlos I (1600-1649, rei desde 1625) e o Parlamento. Durante seus cinco anos e meio de atividades, a Assembleia de Westminster produziu três importantes documentos para tradição cristã reformada, a saber: Confissão de Fé; Catecismo Maior e o

Breve Catecismo. A Confissão de Fé foi elaborada como manual doutrinal e confessional da Igreja Reformada, o Breve Catecismo foi escrito para instruir crianças; o Catecismo Maior, para exposição no púlpito, todos possuem a mesma orientação teológica, o calvinismo, e, não foram adotados separadamente.

A Confissão de Fé de Westminster é uma expressão da teologia calvinista que desde o século XVI vinha influenciando a Igreja e os teólogos ingleses. O texto da foi organizado pelos teólogos da Assembleia de Westminster a partir do sistema conhecido como Teologia do Pacto, ou seja, ênfase no Pacto das Obras e no Pacto da Graça. De acordo com essa proposta teológica, Deus tem estruturado seu relacionamento com a humanidade por meio de pactos, ao invés de dispensações. O pacto da graça é um dos dois pactos fundamentais nessa perspectiva teológica, pois ele estrutura o relacionamento de Deus para com a humanidade após o pecado de Adão no Jardim do Éden. Entende-se que antes da “queda”, Deus estruturou seu relacionamento com o ser humano pelo pacto das obras.

Embora o documento possua sólida argumentação teológica e contemple os principais postulados da teologia reformada, sua redação foi feita visando o ensinamento das pessoas mais simples, por isso, apresenta a doutrina de maneira direta e resumida. O texto era voltado para ampla divulgação entre os fiéis.

O tema da oração pelos mortos aparece de forma direta na Confissão de Fé de Westminster, na seção que discute a importância da oração para espiritualidade cristã. O texto Cap. XXI, Seção IV, afirma que “a oração deve ser feita por coisas lícitas e por todas as classes de homens que existem atualmente ou que existirão no futuro; mas não pelos mortos” (Cap. XXI, Seção IV). Posteriormente, no Cap. XXXII, Seção I, o documento fala sobre o estado intermediário das almas após a morte. Neste trecho também, a posição da Confissão de Fé de Westminster sobre o tema pode ser apreendida, pois está dito que

[...] as almas dos justos, sendo então aperfeiçoadas na santidade, são recebidas no mais alto dos céus aonde veem a face de Deus em luz e glória, esperando a plena redenção dos seus corpos; e as almas dos ímpios são lançadas no inferno, onde ficarão, em tormentos e em trevas espessas, reservadas para o juízo do grande dia final.

Este posicionamento doutrinário sobre o tema consolidou a posição dos reformadores do século XVI e conformou o presbiterianismo, especialmente na Inglaterra, em oposição à Igreja católica.

Para discutir a temática proposta, inicialmente será analisada a Reforma Protestante e sua influência sobre a Igreja da Inglaterra, que, mediante interferência do rei Henrique VIII (1491-1547, rei desde 1509) e do Parlamento, tornou-se uma igreja estatal e ficou sob o controle real. Em seguida, será apresentada a elaboração da Confissão de Fé de Westminster no contexto da confessionalização vivida pela religião cristã reformada na primeira metade do século XVII. A Confissão de fé de Westminster resumiu a doutrina reformada calvinista em trinta e três capítulos, um trabalho realizado por teólogos puritanos e alguns escoceses. Por fim, será abordado o tema da oração pelos mortos apresentado e discutido no documento.

A Reforma Protestante

A Reforma Protestante tem como marcos definidores o período entre os anos de 1517 e 1555, respectivamente. A Alemanha foi seu cenário inicial e o monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546), seu principal expoente. A Reforma representou uma significativa transformação no campo da fé e marcou o fim do monopólio da autoridade da Cúria Romana na Europa. No decorrer de sua história, a Igreja passou por significativas transformações nos aspectos estrutural e doutrinário. Paulo Henrique Vieira destaca que ela deixou de ser uma comunidade de crentes fervorosos e seguidores de Cristo, para se tornar uma instituição poderosa e secular que dominou a sociedade medieval europeia em quase todos os seus aspectos (VIEIRA, 2012).

O clima religioso do final da Idade Média retratava uma Igreja cujos fieis clamavam por mudanças (CAIRNS, 1988). A cobrança de indulgências - o perdão das penas temporais do pecado (GEORGE, 1994), prática que se acentuou no início do século XVI, os abusos de poder cometidos pelo clero apontavam para uma fragilidade nas estruturas da Igreja. As denúncias de vendas de funções eclesiásticas, sobretudo na Alemanha, causava indisposição popular contra a Cúria Romana (ARNAUT DE TOLEDO, 1999).

Deste modo, a Reforma iniciada por Lutero em 1517 quando da afixação das suas 95 teses para o debate público nas portas do castelo de Wittenberg, contra as indulgências e com severas críticas aos clérigos que, em sua percepção haviam substituído a Palavra de Deus pelos decretos humanos, teve-se a culminação de reivindicações por mudanças no interior da Igreja por indivíduos como John Wicliff (1324-1384) e John Huss (1369-1415), que propuseram mudanças na eclesiologia cristã, porém, não obtiveram o mesmo êxito de Lutero.

Pode-se dizer que os questionamentos de Martinho Lutero não eram inéditos, pois esses antecessores já os haviam apresentado. A proposta de retorno a um modelo da Igreja da antiguidade já havia sido feita em vários momentos na história do Cristianismo (ESTRADA, 2005). O diferencial de Lutero foi o cenário político/econômico favorável para a aceitação de suas propostas, que encontraram apoio dos príncipes alemães. Estes também criticavam severamente o domínio da Cúria Romana em seus territórios. O desejo de se tornarem independentes do Império Romano Germânico e de se apropriarem de terras e propriedades da Igreja também contribuiu para que apoiassem a causa de Lutero (VIEIRA, 2005).

De acordo com Vivian Hubert Howard Green, o apoio à causa luterana teve várias frentes. A embrionária classe burguesa, descontente com os ensinamentos da Igreja, que condenava o lucro e o sucesso material, os camponeses, que pleiteavam emancipação do estado de servidão e que depositaram nas propostas de Lutero suas expectativas de transformação da realidade política e econômica na qual estavam inseridos (GREEN, 1984). Sobre esta questão Paulo Henrique Vieira Salienta que

O movimento desencadeado por seus questionamentos extrapolou vertiginosamente os humildes anseios do monge alemão e ganhou repercussão mundial. A Igreja se desfaleceu em divisões que jamais voltariam atrás. A Reforma se espalhou por toda a Europa e atingiu camponeses e barões, vassallos e senhores, povo e nobreza, numa viagem sem volta de divisão na cristandade (VIEIRA, 2012, p. 30).

Embora a Reforma protestante tenha se voltado prioritariamente às questões eclesiais, seus desdobramentos reverberaram em outros campos da vida social. Na Alemanha, a Reforma ultrapassou as questões relativas à Igreja e sua influência perpassou o campo político, pois suscitou movimentos de renovação nas mais diferentes esferas da estrutura social.

Deste modo, é correto afirmar que a Reforma protestante estava inserida em um amplo movimento de reformas que preludiavam uma nova configuração para o mundo medieval, já em crise. José Rubens Jardimino afirma que a Reforma protestante fez parte do marco das rachaduras provocadas pela ação histórica dos homens na estrutura da sociedade medieval e se constituiu como elemento importante na transição do Feudalismo para o Capitalismo Comercial (JARDILINO, 2007).

A Reforma na Inglaterra

A Reforma na Inglaterra possui algumas peculiaridades que a distingue da Reforma nos demais países do continente Europeu. Embora os teólogos que lideraram o movimento reformista na Inglaterra tivessem recebido decisiva influência de reformadores como João Calvino (1509-1554) e Martinho Lutero, a Igreja da Inglaterra adquiriu caráter peculiar tanto na teologia como na praxe (HAGGLUND, 2003). Maria Zina Gonçalves de Abreu afirma que as raízes da Reforma da Igreja na Inglaterra estão na era medieval, no frágil equilíbrio entre o poder eclesiástico da Sé de Roma e o dos monarcas ingleses. Nesse contexto, o teólogo John Wycliffe (1330-1384), professor de Teologia em Oxford, foi a figura que possuiu ligação mais direta com a reforma religiosa, pois suas posições teológicas, de caráter subversivo, que questionavam a hierarquia eclesiástica e a supremacia do papa, a quem apelidara de anticristo, levou ao movimento conhecido como lolardismo (ABREU, 2003).

Os lolardos, como ficaram conhecidos os discípulos de Wycliffe, rejeitavam os dogmas da Igreja, negavam a transubstanciação, repudiavam as relíquias, as imagens, o culto à Virgem Maria, a missa, e a autoridade do papa e do clero (MARTINA, 1995). Segundo Abreu, “Wycliffe questionou todo o sistema eclesiástico, condescendendo unicamente com o modo de evangelização dos frades pobres. Eram inicialmente sacerdotes ordenados, a quem foram se juntando seguidores leigos” (ABREU, 2003, p. 13). De acordo com Giacomo Martina, com a influência ou não do lolardismo e de Wycliffe, o espírito de independência se tornou sempre mais forte na Inglaterra, provavelmente como reflexo das correntes políticas gerais. Assim, o desejo de formar uma igreja autônoma, ou seja, o aspecto religioso da tendência política da época, é que levou a Inglaterra a seguir uma linha oposta à praticada na Idade Média, com a renúncia de qualquer expansão territorial no. O isolamento em relação ao continente europeu sob o ponto de vista político-econômico se aplicava ao plano religioso, pois a Inglaterra isolou-se de Roma no campo da religião (MARTINA, 1995).

Nesse contexto, a partir do século XV, houve um recrudescimento de uma consciência nacional, que resultou no apoio ao rei em seus esforços para separar a Igreja inglesa do papado. Devido aos altos impostos papais, o controle por parte da Cúria Romana de propriedades na Inglaterra e a rivalidade entre as cortes eclesiásticas e as cortes do reino inglês, o rei, com o apoio da nação, rompeu com Roma. Segundo Giacomo Martina, a ruptura com a Igreja de Roma fez parte de um processo, entre os séculos XV e XVI, que aumentou a desconfiança e a hostilidade para com a Igreja Católica.

O rompimento definitivo se deu em 1534, sob Henrique VIII (1491-1547, rei desde 1509). Ele instituiu o Ato de Supremacia Real que proibia o pagamento de anatas ao papa e suspendia os recursos das cortes eclesiásticas da Inglaterra às cortes papais em Roma, tornava o rei o dono das terras da Igreja da Inglaterra. No afã de ter um filho homem para substituí-lo no trono, o rei Henrique VIII decidiu obter a anulação do casamento com Catarina de Aragão (1483- 1536) e casar-se com Ana Bolena (1501-1536) com quem tinha um romance, para tal, ele teria de controlar a Igreja na Inglaterra. Os atos de Henrique VIII constituíram-se na causa direta e pessoal do início da Reforma da Igreja inglesa (CAIRNS, 1988). Segundo Martina,

Os embates entre Henrique VIII e o Papa Clemente VII, sobre a anulação de seu casamento e as novas núpcias, terminara em 1531, numa assembleia geral do clero, quando o rei se proclamou chefe da Igreja anglicana. Em 1533, o sacerdote Thomas Cranmer, celebrou o casamento do rei com Ana Bolena, alguns meses mais tarde para mostrar a legitimidade do ato, declarou nulo o primeiro matrimônio como queria o rei, por isso, o papa excomungou Henrique VIII (MARTINA, 1995).

Cabe destacar, contudo, que, de acordo Martina, a ruptura com Roma consumada em 1534, não se deve exclusivamente às questões pessoais do rei Henrique VIII. Foi o último ato de um longo processo que remontava ao final do século XIV (MARTINA, 1995). Henrique VIII foi quem levou a cabo a separação da Igreja da Inglaterra, ele tirou a Igreja dos domínios do papado e de Roma e a pôs sob o controle real (CAIRNS, 1988).

Com o apoio do Parlamento, Henrique VIII se tornou o chefe da igreja anglicana. Assim, após a morte do papa Clemente VII (1478- 1534), o rei instituiu um Ato de Supremacia Real que lhe atribuía os mesmos direitos sobre a Igreja da Inglaterra de que gozava o sumo pontífice e o declarava chefe supremo na terra da Igreja na Inglaterra, isso consolidava a ruptura com Roma (CAIRNS, 1988). Segundo Martina, “a revolução religiosa foi consolidada pela supressão de quase todos os conventos, cujos bens passaram para as mãos dos nobres, conquistados assim indissolúvelmente pela política religiosa” (MARTINA, 1995, p. 157).

Todavia, no que tange a questão teológica, a Igreja da Inglaterra continuava fiel a Roma, a aprovação dos Seis Artigos pelo Parlamento, em 1539, evidenciou que Henrique VIII não romperia teologicamente com a Igreja Católica, pois reafirmavam dogmas romanos como a transubstanciação, a comunhão sob uma só espécie, os votos monásticos e o celibato eclesiástico. O novo regime eclesiástico manteve substancialmente a antiga fé, não se alinhou

ao pensamento luterano, mas impôs vários artigos negados por eles (MARTINA, 1995). Nesta mesma direção, Alderi Souza de Matos afirma que sob a liderança do rei Henrique VIII, a Inglaterra rompeu com Roma e aprovou o Ato de Supremacia, pelo qual o rei passou a ser o chefe da Igreja da Inglaterra, a partir de então, passou a existir uma igreja nacional inglesa, separada de Roma, mas ainda católica, com o nome de Igreja Anglicana (MATOS, 2013).

Com a morte de Henrique VIII em 1547, Eduardo VI (1537-1553, rei desde 1547) ascendeu ao trono aos nove anos de idade, sob a tutela do tio, este rei introduziu significativas mudanças religiosas. Sob a influência de Thomas Cranmer (1489-1556), arcebispo da Cantuária, Eduardo VI favoreceu a embrionária Igreja Reformada da Inglaterra, pois foram elaborados dois documentos de feição calvinista, a saber: os 42 Artigos e o Livro de Oração Comum. De acordo com Martina, os documentos eram de tendência calvinista no que se referia à doutrina eucarística, porém, era mantida a hierarquia episcopal (MARTINA, 1995). Daniel-Rops afirma que, na expectativa de agradar a nobreza enriquecida pela espoliação dos mosteiros e preocupado com uma indesejável reconciliação com o papado, o rei favoreceu a Igreja Anglicana (DANIEL-ROPS, 1996).

Com a morte de Eduardo VI, Maria Tudor, a Católica (1516-1558, rainha desde 1553), o substituiu. Filha de Henrique VIII e Catarina de Aragão, Maria foi fiel ao catolicismo e trabalhou para restabelecer a fé católica na Inglaterra. Em 1554 vinte anos após o Ato de Supremacia Real, a rainha conseguiu devolver o domínio da Igreja inglesa a Roma. Seu reinado, portanto, contribuiu para que a Reforma deixasse de avançar em solo inglês.

Após a morte de Maria Tudor em 1558, Elizabeth I (1533-1603, rainha desde 1558) filha de Henrique VIII e Ana Bolena, subiu ao trono para um reinado de 45 anos. Martina afirma que “com Elizabeth I, o protestantismo se firmou definitivamente na Inglaterra” (MARTINA, 1995, p. 159). A rainha restabeleceu o Ato de Supremacia Real e o Parlamento o aprovou, em 1559. Este Ato de Elizabeth I, fez da rainha a governante suprema do reino inglês em assuntos espirituais, eclesiásticos e temporais. Também, foi estabelecido o Ato de Uniformidade, que instituiu o Livro de Oração de 1552, elaborado por Cranmer, composto por 42 artigos. Posteriormente o texto foi revisado e reduzido para 39. Este documento foi aceito pelo Parlamento em 1563 como o credo da Igreja Anglicana (CAIRNS, 1988). Essa redação definitiva, com 39 artigos, tornou-se obrigatória para todos os pastores da Igreja estabelecida (MARTINA, 1995).

O reinado de Elizabeth I consolidou a vitória da Igreja Anglicana sobre o papado, porém, por volta de 1568, o grupo nascente dos Puritanos representou uma ameaça à igreja estatal, pois propunham uma transformação na base eclesiológica e teológica da Igreja Anglicana. O Puritanismo entendia que a Igreja Anglicana tinha muitos ranços do catolicismo em sua liturgia, deste modo, teceram severas críticas a elementos como as vestes dos clérigos, que lembravam a indumentária dos sacerdotes da Igreja Católica, criticaram a guarda de dias santos, e se opuseram a fazer o Sinal da Cruz, além de rejeitaram o ato de se ajoelhar no momento da consagração da Eucaristia.

No entanto, Thomas Cartwright (1535-1603), professor de teologia em Cambridge, propôs que os puritanos deslocassem sua ênfase da reforma da liturgia para uma reforma estrutural mais profunda, que deveria contemplar a teologia e a eclesiologia. Suas propostas teológicas, que enfatizavam a autoridade suprema da Bíblia e sua proposta de governo eclesiástico formado por presbitério e bispos indicavam uma teologia e uma direção eclesiástica de feição calvinista. Segundo Cairns, “Cartwright foi quem lançou as bases do presbiterianismo inglês, o qual teve forte influência entre 1643 e 1648” (CAIRNS, 1988, p. 274).

A partir de 1603 quando Tiago I (1566-1625,) sucedeu Elizabeth I no trono da Inglaterra, os puritanos reivindicaram do rei, calvinista, que estabelecesse um sistema presbiteriano de governo na Igreja Anglicana. No entanto, não tiveram suas aspirações atendidas pelo monarca que discordava dos puritanos também em questões políticas. Cairns afirma que as divergências maiores residiam na questão de quem era soberano, se o rei ou o parlamento e se a arrecadação de impostos era um direito do rei ou uma prerrogativa do Parlamento (CAIRNS, 1995).

Naquelas condições, enquanto não tiveram suas aspirações atendidas, os puritanos, conseguiram adeptos entre os comerciantes e moradores da área rural. Esses grupos foram os responsáveis pela arrojada oposição ao rei nos anos subsequentes. Quando Carlos I (1600-1649, rei desde de 1625) tornou-se monarca, a luta entre os puritanos e o rei se acirrou. De acordo com Cairns, isto se deu a partir da tentativa de imposição de um novo Livro de Oração comum à Igreja da Escócia, em 1637. A partir disso, muitos calvinistas escoceses se revoltaram e criaram uma aliança nacional, contra as decisões de Carlos I. No contexto de acirradas disputas, o Parlamento decidiu pela abolição do sistema episcopal em 1643 e requisitou para assessorá-lo, em administração e teologia, a Assembleia de Westminster,

composta por 151 puritanos ingleses (CAIRNS, 1988). Segundo Abreu, este sínodo esteve em seção permanente, de 1643 a 1649, funcionando como corpo consultivo dos Comuns. Tinha por missão implementar a reforma da Igreja pelo presbiterianismo (ABREU, 2003).

Desta maneira, a igreja oficial da Inglaterra era 1648, uma igreja de orientação calvinista e com sistema de governo presbiteriano. Contudo, a predominância presbiteriana calvinista não durou muito tempo, pois após a execução de Carlos I, em 1649, os presbiterianos foram expulsos. Em 1660, o Parlamento Extenso votou sua própria extinção e o sistema episcopal foi novamente adotado pela Igreja da Inglaterra.

A Confissão de Fé de Westminster

A Confissão de Fé de Westminster é a principal declaração doutrinária adotada pelas Igrejas reformadas. Roger Olson afirma que a Confissão é totalmente calvinista (OLSON, 2001). Trata-se de um documento emanado dos debates realizados na Assembleia de Westminster. A Assembleia se reuniu após convocação do Parlamento inglês para elaborar novos padrões doutrinários, litúrgicos e administrativos para a Igreja inglesa. Os trabalhos se iniciaram na Abadia de Westminster, em Londres, no dia 1º de julho de 1643, e continuou em atividade até 22 de fevereiro de 1649. Nesse período, houve 1163 reuniões do plenário e centenas de reuniões de comissões e subcomissões (MATOS, 2013). Segundo Cairns, “o grupo se reuniu em 1163 sessões diárias entre 1643 e 1649, quando seu trabalho foi dado como concluído, embora a Assembleia só se dissolvesse em 1652” (CAIRNS, 1988, p. 278).

De acordo com Hermisten Maia Pereira da Costa, o objetivo primário era a revisão dos 39 artigos utilizados pela Igreja da Inglaterra. Na elaboração do texto da Confissão de Fé de Westminster, trabalharam 121 teólogos e 30 leigos nomeados pelo Parlamento (20 da Casa dos Comuns e 10 da Casa dos Lordes), 8 representantes escoceses, 4 pastores e 4 presbíteros (COSTA, 2007). A Confissão de Fé de Westminster é a obra mais importante da Assembleia, é um documento de orientação calvinista. Heber de Carlos Campos destaca que a “a Confissão de Fé de Westminster foi a última das grandes confissões e certamente a que veio apresentar as definições mais precisas da doutrina reformada” (CAMPOS, 1997, p. 03).

O texto foi concluído em 1646, adotado pelos escoceses em 1647 e pelos ingleses em 1648. Assim, a Igreja da Inglaterra era em 1648 uma igreja presbiteriana calvinista. O Grande e o Pequeno Catecismos foram concluídos em 1647. Feito isto, o trabalho efetivo da

Assembleia de Westminster estava terminado em 1649 (CAIRNS, 1988). Tendo em vista que os principais teólogos eram de orientação calvinista, é correto afirmar que os principais debates não foram de caráter teológico, mas, discutia as questões eclesiológicas, relacionadas ao governo da igreja. Nesse sentido, Kendall afirma que, “embora houvesse diversidade quanto à Eclesiologia, havia unidade quanto à Soteriologia” (KENDALL, 1990, p. 264).

O documento fez parte do processo de confessionalização da religião vivido pelo cristianismo na segunda metade do século XVI e na primeira metade do século XVII. A religião cristã passou por importantes transformações neste período. Houve mudanças na teologia, na eclesiologia e na liturgia, isso implicou em novos modelos de relações entre a Igreja e os governantes e no fortalecimento da regionalização da Igreja. Arnaldo Érico Huff Júnior afirma que o momento mais marcante dessa relação entre transformações políticas e religiosas se deu a partir do momento em que tais grupos passaram a apresentar suas confissões de fé explicitamente formuladas (HUFF JÚNIOR, 2009). Apoiado nas análises de Heinz Schilling, Huff Júnior diz que “as fronteiras claras entre as igrejas confessionais foram delimitadas e um alto grau de integração e coesão interna foi buscado e promovido, o que conferiu ao mesmo tempo legitimidade e dinamismo ao processo de transformação da sociedade” (HUFF JÚNIOR, 2009, p. 9).

As Confissões serviram para delimitar as fronteiras das igrejas confessionais. O desenvolvimento das diferentes confissões de fé explicita o anseio das igrejas confessionais em especificar seus postulados e convicções doutrinárias no seio da religião cristã. De acordo com Bernhard Lohse “os limites entre as diversas confissões foram definitivamente colocados. Cada igreja estava particularmente ocupada com a doutrina pura” (LOHSE, 1981, p. 231). Nesta mesma direção, Huff Júnior salienta que a confessionalização foi a consolidação de organizações e mentalidades acontecida a partir do momento em que diferentes confissões cristãs passaram a acentuar também diferentes doutrinas e estilos de vida (HUFF JÚNIOR, 2009).

Pode-se dizer que o período posterior à Reforma foi marcado pela elaboração de diversas Confissões, que se propunham a apresentar a doutrina de maneira simples e direta, porque pretendia alcançar o maior número possível de fiéis. As igrejas se diferenciavam e se distanciavam. Segundo Hermisten Maia Pereira da Costa, “podemos dizer que este período consistiu na sistematização das doutrinas da Reforma” (COSTA, 2009, 01). No afã de formalizar sua fé e estabelecer seus postulados doutrinários, as Igrejas no período das

Reformas elaboraram Confissões, sempre visando à distinção das outras denominações que estavam surgindo. Segundo Martin Norberto Dreher,

O processo de confessionalização articulou-se em um esforço de reunificação de uma sociedade milenar abalada religiosa e politicamente. Percebe-se no embate a necessidade dos diferentes grupos de aclarar suas crenças, de identificar suas doutrinas principais, de tornar pública sua confissão de fé (DREHER, 1999, p. 87).

Sobre a necessidade das Confissões de Fé no período posterior à Reforma, Hermisten Maia Pereira da Costa diz que sua elaboração tinha como objetivos: demonstrar que as suas doutrinas estavam em acordo com os principais credos da Igreja (Apostólico, Niceno, e Constantinopolitano) e distinguir a sua posição teológica em relação à teologia católica romana e às demais correntes provenientes da Reforma (COSTA, 2009). Segundo James Orr, o período da Reforma se destacou por sua produtividade de credos (ORR, 1988). Nesse contexto, novas conformações sociais foram criadas. Esse processo de confessionalização vivido pela religião nos séculos XVI e XVII, além servir de conformação para as primeiras igrejas protestantes, também contribuiu para a reelaboração de um novo modo de discurso que apontava para uma maneira diferente de perceber a finalidade da Igreja, qual seja, a de preservar o que cada grupo estava adotando como verdade doutrinária inegociável.

O tema da “oração pelos mortos” na Confissão de Fé de Westminster

O século XVII ficou conhecido na história da teologia protestante como o século do Confessionalismo, cuja marca maior foi a explicitação de posicionamentos teológicos em face as inúmeras controvérsias doutrinárias, que à época, tinham se tornado corriqueiras (LEITH, 1997). Devido às divergências doutrinárias entre as próprias igrejas protestantes e, entre as Igrejas Protestantes e a Igreja Católica Romana, no período, a sistematização teológica era minuciosa, discutia-se a exatidão dos postulados de fé.

Na teologia reformada, a análise desta temática passa, necessariamente, pelo estudo da Escatologia. A doutrina da Escatologia, do grego (εσχάτου + λογος, eschátos + logos = estudo das finalidades, das causas finais. Este ramo da teologia se propõe a estudar os acontecimentos futuros, as coisas relativas ao “fim do mundo”. O tema da oração pelos mortos faz parte dos estudos escatológicos sobre o “estado intermediário” - o intervalo entre a morte e a ressurreição do corpo. Segundo o teólogo reformado Augustus Hpkking Strong, “as

Escrituras apresentam o estado intermediário como sendo de regozijo consciente para o justo, e de dor consciente para o ímpio” (STRONG, 2003, p. 799). A teologia reformada nega qualquer possibilidade de perdão de pecados e, conseqüentemente, de salvação espiritual durante o estado intermediário. Acredita não ser possível uma pessoa adquirir ou perder a salvação eterna após a morte. Este postulado doutrinário distingue a teologia reformada da doutrina católica romana, que propõe a existência de um terceiro lugar, para onde vão as almas dos que não se encontram perfeitamente puros por ocasião da morte.

De acordo com a doutrina católica, as almas dos que são perfeitamente puros quando morrem, são imediatamente recebidas no céu, mas os que não se acham perfeitamente purificados, que ainda levam sobre si a culpa de pecados veniais e não sofreram o castigo temporal devido aos seus pecados, precisam se submeter a um processo de purificação antes de desfrutarem definitivamente das supremas alegrias do céu. Em vez de entrarem imediatamente no céu, entram no purgatório, com o fim de serem purificados de seus pecados. A extensão da permanência das almas no purgatório não pode ser antecipadamente determinada. O teólogo Louis Berkhof afirma que a duração e a intensidade dos sofrimentos de uma pessoa no purgatório variam de acordo com o grau de purificação que ela ainda necessita, porém, a duração e a intensidade podem ser abreviadas e aliviadas pelas orações e boas obras dos fiéis na terra, e especialmente pelo sacrifício da missa (BERKHOF, 2009).

Os reformadores negaram a existência do terceiro lugar, rejeitaram a doutrina do purgatório afirmando que ela não podia ser provada pelas Escrituras. Berkhof diz que eles sustentavam que os que morriam no Senhor ingressavam imediatamente na bem-aventurança do céu, ao passo que os que morriam em seus pecados desciam imediatamente para o inferno (BERKHOF, 2009). A Confissão de Fé de Westminster diz:

[...] as almas dos justos, sendo então aperfeiçoadas na santidade, são recebidas no mais alto dos céus onde veem a face de Deus em luz e glória, esperando a plena redenção dos seus corpos; e as almas dos réprobos são lançadas no inferno, onde permanecem em tormentos e em trevas espessas, reservadas para o juízo do grande dia final. Além destes dois lugares destinados às almas separadas de seus respectivos corpos as Escrituras não reconhecem nenhum outro lugar (CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, Cap. XXXII, Seção I).

Deste modo, a Confissão de Fé de Westminster, seguindo a mesma linha dos reformadores do século XVI, rejeita a doutrina do terceiro lugar e confirma que no estado intermediário a situação das almas, embora não seja final, é irreversível, ou seja, não há

mobilidade de almas do inferno para o céu, nem do céu para o inferno, pois, no estado intermediário a questão da salvação da alma já está definida, o que contraria a doutrina católica do purgatório, que segundo Strong, fornece a esperança de que o homem pode ser salvo após a morte (STRONG, 2003). Bernard Sesboué salienta que

No contexto das controvérsias doutrinárias suscitadas pela Reforma, Lutero negou antes mais nada que a doutrina do terceiro lugar. Em consequência de sua doutrina sobre a justificação, que insistia mais na imputação dos méritos de Cristo que sobre a transformação interior do homem, ele negou a seguir a existência do próprio purgatório e viu nisso uma invenção da Igreja. Segundo seus pressupostos, a purificação após a morte tem pouco sentido. De outra parte, a doutrina do purgatório encorajava a prática de indulgências e a aplicação aos defuntos de uma intercessão que não seria a de Cristo (SESBOUÉ, 2013, p. 389).

No século XVII, quando da elaboração da Confissão de Fé de Westminster, esta posição defendida pelos reformadores foi consolidada e se tornou canônica para o presbiterianismo, distinguindo-o da posição católica romana. O Cap. XXI, Seção IV, explicita que “a oração deve ser feita por coisas lícitas e por todas as classes de homens que existem atualmente ou que existirão no futuro; mas não pelos mortos” (CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, Cap. XXI, Seção IV). Este postulado doutrinário foi incorporado por outras denominações protestantes e se consolidou na tradição cristã reformada a partir de então.

Conclusão

Os séculos XVI e XVII foram períodos de grande efervescência cultural na Europa que resultou em significativas transformações na estrutura social, com reflexos importantes na religião e na religiosidade. Tais transformações resultaram num processo de confessionalização da religião na Europa ocidental. Nessa época de efervescência teológica, as igrejas entenderam ser importante sistematizar sua fé por meio da elaboração de Confissões, Catecismos e resumos de doutrina, estes, exerceram um papel de destaque na luta pela hegemonia sobre a sociedade europeia. Nesse contexto do nascimento dos Estados modernos e das igrejas territoriais, o fenômeno da confessionalização se constituiu como importante instrumento religioso e político no processo de transição do “cristão medieval” para o “fiel moderno”, que estaria vinculado à própria Igreja não apenas por participar dos

sacramentos, mas, sobretudo, pela profissão de fé, ou seja, pela fidelização à instituição eclesiástica a qual pertencia.

A Confissão de Fé de Westminster fez parte desta conjuntura histórica, o documento é uma declaração condensada e abrangente do calvinismo do século XVII . Quando aborda o tema da oração pelos mortos, o texto rechaça a doutrina católica do terceiro lugar, nega a existência do purgatório e a possibilidade de purificação e de perdão no além, para aqueles que não foram perdoados nesta vida.

Fica evidente que as posições doutrinárias e eclesiais defendidas na Confissão de Fé de Westminster contribuíram para solidificação de uma teologia reformada e de uma eclesiologia inspirada no calvinismo. Cabe destacar também, que no século XVIII, o documento se tornou o padrão doutrinário do congregacionalismo da Nova Inglaterra e dos presbiterianos ortodoxos e marcou definitivamente a posição antagônica das Igrejas protestantes sobre o tema da oração pelos mortos em relação à Igreja Católica.

Referências

ABREU, Maria Zina Gonçalves de. **A Reforma da Igreja em Inglaterra: ação feminina, protestantismo e democratização política e dos sexos.** Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar. A questão da educação na obra de Martinho Lutero. Maringá: *Acta Scientiarum*, n. 21, v. 01, p.129-135, 1999.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática.** 3. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

CAMPOS, Heber de Carlos. **A relevância dos Credos e Confissões.** Revista *Fides Reformata*, V.2, N.2, 1997. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_II__1997__2/a_relevancia.....pdf> Acesso em 18 de out. 2013.

CAIRNS, Earle. **O Cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã.** 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1988.

CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia,** V.6. São Paulo: Hagnos, 2002.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **Fundamentos da Teologia Reformada.** São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **A Relevância da ortodoxia protestante na elaboração das Confissões Protestantes nos séculos XVI e XVII.** XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2009. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wpcontent/uploads/2013/01/art_COSTA_ortodoxia_protestante.pdf> Acesso em: 16 de out. 2013.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja da Renascença e da Reforma I.** São Paulo: Quadrante, 1996.

DREHER, Martin Noberto. **A igreja latino-americana no contexto mundial.** São Leopoldo: Sinodal, 1999.

HAGGLUND, Bengt. **História da Teologia.** 7. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

ESTRADA, Juan Antonio. **Para compreender como surgiu a Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2005.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores.** São Paulo: Vida Nova, 1994.

GREEN, Vivian Hubert Howard. **Renascimento e Reforma: a Europa entre 1450 e 1660.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.

JARDILINO, José Rubens. **Lutero & a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HODGE, A. Archibald A. **Confissão de Fé Westminster comentada por A. A. Hodge.** São Paulo: Os Puritanos, 1999.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. **Confessionalização e ortodoxia luterana: embates teológicos e políticos nos séculos XVI e XVII.** Revista de Ciências da Religião História E Sociedade. V. 7, N. 1, 2009. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/viewFile/1120/840>> Acesso em 21 de out.2013.

KENDALL, Robert Tillman. A Modificação Puritana da Teologia de Calvino: In: REID, Stanford. **Calvino e sua influência no mundo ocidental.** São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

LEITH, John. **A Tradição Reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã.** São Paulo: Pendão Real, 1997.

LOHSE, Bernhard. **A Fé Cristã Através dos Tempos.** 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1981.

MATOS, Alderi Souza de. **Puritanos e a Assembleia de Westminster.** Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/7058.html>> Acesso em: 19 out. 2013.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias. I O Período da reforma.** Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1995.

OLSON, Roger. **História da teologia cristã.** São Paulo: Vida, 2001.

ORR, James. **El Progreso del Dogma**. Barcelona: Clie, 1988.

SESBOUÉ, Bernard. **História dos dogmas: o homem e sua salvação** (séculos V - XVII). 3.ed.São Paulo: Loyola, 2013.

STRONG, Augustus Hopkins. **Teologia Sistemática**. V.II. São Paulo: Hagnos, 2003.

VIEIRA, Paulo Henrique. **John Knox (1513-1572) e suas contribuições para a educação na Escócia do século XVI**. 155 f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Maringá, 2012.

VIEIRA, Paulo Henrique. **Calvino, Calvinismo e Educação**. 123 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Maringá, 2005.



A ORAÇÃO PELOS MORTOS NO “CATECISMO ROMANO”, DE 1566.

César de Alencar Arnaut de Toledo.
Universidade Estadual de Maringá.

Rodrigo Pinto de Andrade.
Universidade Estadual de Maringá.

RESUMO: Análise da posição da teologia católica sobre o tema da oração pelos mortos, presente no Catecismo Romano (1566). O documento foi elaborado após o Concílio de Trento, por ordem do Papa Pio V (1504-1572, papa desde 1566). Trata-se de um texto de estilo claro e fundamentação teológica sólida que teve a finalidade de apresentar de maneira sucinta as decisões do Concílio na forma de um catecismo. A estratégia fazia parte do processo de confessionalização e reinstitucionalização da religião vivido pelo cristianismo ocidental na segunda metade do século XVI e contribuiu significativamente para a constituição da Igreja Católica na Modernidade. O documento apresentava a doutrina de maneira simples e direta porque era voltado à ampla divulgação entre os fiéis. Sobre o tema da oração pelos mortos, na Parte IV, Cap. V, § IV, está dito que “as orações que se fazem pelos defuntos, a fim de livrá-los do fogo do Purgatório, constituem uma prática já instituída pelos Apóstolos”. Também, nas orientações sobre a função do sacerdócio, o documento afirma que o sacerdote “recebe o poder de oferecer o Sacrifício a Deus, de celebrar Missas, tanto pelos vivos, como pelos defuntos”, Parte II, Cap. VII, § XXIV. O Catecismo Romano serviu à ação pastoral e moldou a eclesiologia católica na Modernidade.

Palavras-Chave: Religião; Confessionalização; Catecismo Romano.

Introdução

O objetivo deste texto é analisar o tema da oração pelos mortos presente no Catecismo Romano, documento elaborado entre os anos de 1545 e 1563, como resultado do Concílio de Trento, convocado pelo Papa Paulo III (1468-1549, papa desde 1534), no contexto das insistentes reivindicações por um Concílio ecumênico, feita por teólogos e fiéis. Reunidos em Trento, importante cidade imperial, os padres conciliares engendraram uma reforma profunda na Igreja. O Concílio de Trento não se propôs a criar nenhuma nova doutrina, mas reformou, reafirmou e sistematizou os sacramentos da Igreja.

Durante seus dezoito anos de atividades, os padres conciliares produziram um importante documento para a tradição Católica romana, que sistematizou as doutrinas num estilo claro e de fundamentação teológica sólida, em forma de um catecismo. Trata-se do Catecismo Romano. Este documento consiste numa exposição temática das doutrinas da Igreja Católica. Seu referencial teológico é obra de São Tomás de Aquino (1225-1274).

A discussão sobre o tema da oração pelos mortos no Catecismo Romano passa necessariamente pela afirmação de que no “estado intermediário” - intervalo entre a morte e a ressurreição do fiel, existe um “terceiro estado” para o qual vão as almas dos que não são perfeitamente puros quando morrem, e que ainda levam sobre si a culpa de pecados veniais e por isso precisam se submeter a um processo de purificação antes de desfrutarem definitivamente das supremas alegrias do céu. Esta é a afirmação da doutrina do Purgatório. Crer na existência de um lugar chamado purgatório implica acreditar na imortalidade. De acordo com Jacques Le Goff, a partir da premissa de que a oração dos vivos acompanha e ajuda os defuntos na purificação de pecados que não foram perdoados em vida, as orações feitas pelos vivos podem abreviar a libertação da alma sofredora do Purgatório (LE GOFF, 1995).

O tema da oração pelos mortos aparece de forma direta no Catecismo Romano, na parte que discute a importância da oração para a espiritualidade cristã e na seção que fala por quem se deve orar. Na Parte IV, Cap. V, § IV, está dito que “as orações que se fazem pelos defuntos, a fim de livrá-los do fogo do Purgatório, constituem uma prática já instituída pelos Apóstolos”. Também, nas orientações sobre a função do sacerdócio, o documento afirma que o sacerdote “recebe o poder de oferecer o Sacrifício a Deus, de celebrar Missas, tanto pelos vivos, como pelos defuntos”, (CATECISMO ROMANO, Parte II, Cap. VII, § XXIV). Este posicionamento doutrinário sobre o tema consolidou a posição da Igreja Católica no contexto das efervescências religiosas do século XVI, em oposição às Igrejas protestantes nascentes.

Para discutir a temática proposta, inicialmente será analisada a Reforma católica e o Concílio de Trento, o contexto histórico de sua convocação e suas principais decisões, que reformularam e reafirmaram as principais doutrinas católicas. Em seguida, será apresentada a elaboração do Catecismo Romano no contexto da confessionalização vivida pelo cristianismo na segunda metade do século XVI. O Catecismo Romano explicita os dogmas da Igreja Católica de maneira sucinta e com sólida fundamentação teórica. Por fim, será analisada a temática da oração pelos mortos apresentada e defendida no documento.

A Reforma Católica

A Reforma Católica foi um movimento que teve início antes da deflagração da Reforma protestante, liderada por Martinho Lutero (1483-1546). Havia um movimento espontâneo de reforma no seio da Igreja católica e que é anterior a Lutero. Michel Mullett destaca que a chamada Contra reforma ou Reforma católica não foi motivada apenas por uma reação à Reforma protestante. O autor destaca que no século XVI, predominava uma mentalidade reformadora que perpassou as várias instâncias da sociedade, inclusive a religiosa. Desta maneira, tanto os primeiros reformadores protestantes como os católicos foram influenciados por este desejo de reforma (MULLETT, 1985).

Na Igreja romana havia descontentamento com algumas práticas. Daniel-Rops salienta que a Reforma católica já estava no espírito de muitos cristãos, de clérigos e de papas (DANIEL-ROPS, 1999). Giacomo Martina salienta que as tentativas de renovação da Igreja precederam a Reforma protestante e se desenvolveram paralelamente a ela. Ele elenca algumas das evidências dessas tentativas de reformas no interior da Igreja: As várias associações leigas que se dedicaram à caridade para com os pobres e doentes e com a piedade eucarística; as reforma das antigas Ordens Religiosas: Beneditinos, Cônegos Regulares, Agostinianos, Franciscanos; o nascimento de novos Institutos religiosos; o trabalho reformador de bispos em suas dioceses; os grupos humanistas cristãos; as iniciativas da Cúria Romana e dos papas (MARTINA, 1995).

O termo comumente utilizado para caracterizar o movimento reformista católico, Contra reforma, não expressa o que de fato aconteceu nas bases da Igreja romana. Num primeiro momento, a atenção esteve voltada para impedir o avanço do protestantismo. O Concílio de Trento, na primeira fase, frente à atitude radical dos luteranos, também adotou um

posicionamento radical e se opôs a Lutero sobre o tema da Justificação, afirmando que ela não é obtida somente pela fé, mas pela conjunção das obras e da fé. Posição revisada pela Igreja apenas em 1999, por ocasião da comemoração dos 482 anos da divulgação das chamadas 95 Teses de Martinho Lutero, com a Declaração conjunta sobre a Doutrina da Justificação, sob o papado de João Paulo II (Karol Józef Wojtyła: 1920-2005, papa desde 1978). A declaração foi feita em conjunto com lideranças da Igreja Luterana. Na percepção de Pierre Pierrard

Houve ao mesmo tempo a “reforma católica”, eclosão de uma fonte que vinha sendo alimentada há muito tempo, e a “contra reforma”, reação católica destinada a fechar as brechas feitas pelo protestantismo, ou seja, reconquistar as zonas sublevadas. O Concílio de Trento situa-se nessa encruzilhada dessas duas correntes (PIERRARD, 1986, p. 183).

A Reforma católica já era uma necessidade e gradativamente tomou corpo nas décadas iniciais do século XVI com a efetivação no Concílio de Trento. Pode-se dizer que o Concílio de Trento expressou os anseios por uma reforma que agitavam a Igreja antes mesmo do surgimento dos movimentos protestantes, pois as tentativas de realização de um concílio reformador das doutrinas e da ação pastoral remontavam ao século XV e ao início do século XVI.

O Concílio de Trento

O século XVI foi marcado por importantes inovações no campo do saber, que transformaram os fundamentos teóricos estabelecidos até então nas áreas da política, da cultura, da economia e da religião. Durante esse século, havia nos movimentos religiosos um clamor por um concílio, pois se entendia que este era o meio mais eficaz para salvar a igreja das heresias e das influências políticas. O pedido para a realização de um concílio era desejo dos católicos e também dos protestantes da primeira geração, pois acreditavam ser possível superar as divergências teológicas e eclesiológicas criadas pelas propostas da Reforma, especialmente a partir das ideias defendidas por Martinho Lutero (JEDIN I, 2009). Na Alemanha, príncipes que professavam o protestantismo e o catolicismo, solicitavam um concílio livre, que fosse tutelado pelo imperador e pelos príncipes, composto por leigos, e sem a ingerência do papa. Lutero havia proposto a convocação de um Concílio nesses moldes,

mas, a Cúria Romana não recebia bem estas sugestões. Segundo Giacomo Martina, “apesar de um desejo geral de um Concílio, considerado o único meio de salvação, várias dificuldades se opunham à sua convocação, tanto por parte dos protestantes como por parte dos católicos” (MARTINA, 1995, p. 238).

Porém, a convocação de um Concílio geral foi dificultada pelas guerras que aconteceram entre os franceses e os Habsburgos. O período entre 1521 e 1559 foi marcado por conflitos que dificultaram ou se tornaram empecilhos para a realização do concílio. Heinrich Denzinger afirma que “o movimento reformador na Alemanha pedia com insistência um concílio de reforma da Igreja. Clemente VII (1478-1534, papa desde 1523) se opunha, porém, à convocação de um concílio geral pedido já pelo imperador Carlos V já desde 1529” (DENZINGER, 2007, p. 394).

Foi o papa Paulo III (1468-1549, papa desde 1534) quem teve a iniciativa de convocar o Concílio. Segundo Daniel-Rops, o papa encontrou resistências para a realização do Concílio, desde funcionários da Cúria que tinham comprado seus ofícios - e a reforma poderia baixar o preço dos cargos e prebendas eclesiásticas no mercado, até uma oposição política (DANIEL-ROPS, 1999), mas, Paulo III foi resolutivo em sua decisão de iniciar a Reforma. Cairns salienta sua contribuição à causa da Reforma destacando que durante seu papado, foi formada a Ordem Jesuítica, foi criada a Inquisição e foi instalado o Concílio de Trento (CAIRNS, 1988).

Em 1536, Paulo III convocou o Concílio para o ano seguinte, em Mântua, porém devido às dificuldades impostas pelo Duque de Mântua, foi escolhida uma nova sede, Vicenza, e a abertura foi adiada para 1538. Mas, a guerra entre Carlos V (1500-1558) e Francisco I (1494-1547, rei desde 1515) da França, que estava em andamento, dificultou a chegada dos bispos ao local indicado, e o Concílio foi novamente adiado. Neste ínterim, a cidade de Trento foi escolhida, entendia-se ser de mais fácil acesso para os bispos italianos e o papa que poderia controlar melhor os trabalhos do Concílio. Assim, foi convocado novamente o Concílio em 1542, mas novamente a guerra impediu sua realização (JEDIN, II, 2009).

Os adiamentos e complicações iniciais do Concílio resultavam dos conflitos que circundavam a Europa naquele momento. Martina afirma que o insucesso de reunir a Assembleia em 1536 e em 1542 dependeu das guerras que ocorriam. O rei da França temia que o imperador tirasse vantagem política do Concílio se conseguisse restabelecer a unidade religiosa, por isso, não apoiou a iniciativa (MARTINA, 1995). Deste modo, o concílio,

invocado desde 1518, só foi aberto em 1545 em Trento. O acordo de paz se deu em 1544, ano em que o Concílio foi convocado. A bula papal *Laetare Ierusalem* convocou a abertura para 15 de março de 1545, mas, devido à ausência de muitos bispos, o Concílio teve início em 13 de dezembro de 1545 (MARTINA, 1995). O Concílio teve períodos de trabalhos distintos, a saber: 1545-1547; 1551-1552 e 1562-1563 (WICKS, 1994).

A primeira fase do Concílio 1545-1547, foi marcada pela reação protestante. Temia-se uma insurreição armada dos protestantes em Trento. Faltava um plano de trabalho e um regulamento. Discutiu-se longamente se a preferência deveria ser dada às reformas disciplinares ou às questões dogmáticas. Pierre Pierrard destaca que “o Concílio de Trento tratou paralelamente da definição dos dogmas católicos e da reforma da Igreja” (PIERRARD, 1986, p. 186). Sobre o início do Concílio Daniel-Rops afirma que

Em 13 de dezembro de 1545, no coro da Catedral de Trento, o cardeal del Monte pôde celebrar a missa do Espírito Santo e declarar aberta a primeira sessão do concílio. Estavam presentes quatro cardeais, incluídos os legados, quatro arcebispos, vinte e um bispos, cinco gerais de Ordens religiosas e uns cinquenta teólogos e canonistas (DANIEL-ROPS, 1999, p. 89).

Os padres conciliares tiveram oito seções em seis meses, porém, em março de 1547, o Concílio foi transferido para Bolonha, isso gerou uma interrupção dos trabalhos da Assembleia.

A segunda fase do Concílio 1551-1552 teve início com a eleição do papa Júlio III (1487-1555, papa desde 1550). Ele reabriu o concílio com uma Bula em 1. de maio de 1551, mas, os presentes eram tão poucos que foi adiado para setembro do mesmo ano. Pierrard diz que o papa Júlio III impôs como objetivo a retomada do Concílio em Trento (PIERRARD, 1986). Os trabalhos prosseguiram ativamente. Naquele ano foram promulgados decretos dogmáticos sobre a Eucaristia, a penitência e a extrema unção. Contudo, nesse período, os príncipes protestantes invadiram o sul da Alemanha e, por falta de segurança na cidade de Trento, a Assembleia decidiu suspender o concílio por dois anos.

Entre os anos de 1561 e 1563 foi realizada a terceira fase do Concílio. Marcelo II (1501-1555) foi eleito papa em 1555 e foi um incansável defensor da reforma, mas morreu três semanas depois e foi substituído por Paulo IV (1476-1559, papa desde 1555). Este papa teve dificuldades para dar prosseguimento à Reforma, Martina diz que ele “não confiava

muito nos lentos debates de uma Assembleia, por isso não teve realmente nenhuma preocupação em reabrir o concílio” (MARTINA, 1995, p. 243).

Deste modo, coube ao papa Pio IV (1499-1565, papa desde 1559) o dever de reabriu o Concílio em 1562. Pio IV decidiu, logo no início de seu pontificado, que era necessário dar continuidade à Reforma da Igreja. A despeito das divergências da França e da Espanha sobre o local onde deveriam acontecer as seções, o concílio foi reaberto um ano depois de sua convocação, em janeiro de 1562, em julho desse ano foram promulgados decretos sobre a comunhão sob duas espécies e sobre o caráter sacrificial da missa. O Concilio terminou em 4 de dezembro de 1563.

Devido às intervenções políticas, sobretudo de Carlos V, os trabalhos do concílio atrasaram, foram interrompidos quatro vezes, suspenso perto de dez anos, e só chegou ao fim dos seus trabalhos quando a situação geral permitiu a Roma se ver livre de interferências políticas. Martina entende que o significado histórico do Concílio de Trento pode ser resumido em três temas essenciais, quais sejam: pôs em evidência a capacidade de recuperação da Igreja, que superou uma severa crise; reforçou a unidade dogmática e disciplinar; abriu um novo período na história da igreja (MARTINA, 1995). Neste alinhamento, Daniel-Rops destaca que os resultados do Concílio de Trento foram imensos, a tal ponto que nenhum concílio em toda história da Igreja teve jamais importância igual. As decisões tomadas durante essas seções agitadas, no meio de dificuldades de toda espécie, fixaram a fé católica de tal forma que desde então ela nunca mais foi posta em questão (DANIEL-ROPS, 1999).

Embora tenham penetrado lentamente na Igreja, os decretos tridentinos de reformulação modelaram o seu futuro, definiram tanto a estrutura hierárquica como o regime benéfico, as condições de uma liturgia viva e da vida sacramental, os deveres dos clérigos como também o dos príncipes (PIERRARD, 1986).

O Catecismo Romano

O surgimento dos catecismos está associado a objetivos eminentemente didáticos (COSTA, 2009). Do grego *κατηχέω* (Katekhéo), que significa: ensinar, instruir, informar, os catecismos eram escritos no formato de perguntas e respostas e visavam transmissão de doutrinas por meio de uma linguagem simples e direta porque era voltado à ampla divulgação

entre os fieis. De acordo com Jöel Molinario “o catecismo é o testemunho privilegiado da ligação intrínseca que o cristianismo teve com a emergência do sujeito, com o desenvolvimento de sua autonomia e a sua racionalidade, com sua abertura universal” (MOLINARIO, 2013, p.239, tradução livre).

Na apresentação da primeira edição brasileira do Catecismo Romano, 1951, Frei Leopoldo Pires Martins, explica o que é um Catecismo:

Na linguagem atual, catecismo é uma exposição das principais verdades da fé, elaborada por escrito, em forma de perguntas e respostas. Primitivamente, designava a instrução dos catecúmenos, e o exame de religião que deviam prestar antes do batismo. Neste sentido ocorre ainda nas obras de Santo Tomás de Aquino. No século XV, já indicava simplesmente a instrução que se fazia as crianças batizadas (MARTINS, 1951, p.19).

O catecismo é uma pedagogia tipicamente cristã. O cristianismo sempre se serviu deste recurso didático para transmitir a cultura e as doutrinas cristãs. Jöel Molinario destaca que após o Concílio de Trento, a Igreja Católica incentivou a publicação e a divulgação do ensino da doutrina por meio de catecismos (MOLINARIO, 2013). Num período imediatamente anterior, Jean Charlier de Gerson (1363-1429), autoridade na Universidade de Paris, escreveu duas importantes obras para a história do catecismo: *Opus Tripartitum* e *A.B.C da gente simples*. A primeira obra é dividida em três livros: O espelho da alma, Exame de consciência a partir dos pecados capitais, e A Medicina da Alma. Estas obras foram amplamente divulgadas e durante o Concílio de Trento e serviram de base para as discussões sobre a instituição dos manuais para o ensino e divulgação da doutrina cristã ao povo (MOLINARIO, 2013).

O Catecismo Romano foi elaborado após o fim do Concílio de Trento, por ordem do Papa Pio V (1504-1572, papa desde 1566), foi escrito em 1566, após a aprovação dos decretos do Concílio de Trento. Os teólogos Múncio Calini de Zara, Leonardo Marini, Lanciano, Gil Foscarari e o teólogo português Francisco Foreno, foram os eruditos católicos responsáveis por redigir o documento (MARTINS, 1951). Trata-se de um texto de estilo claro e fundamentação teológica sólida e que teve a finalidade de apresentar de maneira sucinta as decisões do Concílio na forma de um catecismo. Um de seus principais objetivos era a formação dos cristãos com ênfase nas verdades divinas.

As doutrinas apresentadas no Catecismo Romano estão divididas em quatro partes, a saber: O Credo dos Apóstolos; Os Sacramentos; O Decálogo ou, Dez Mandamentos e a Oração. No Credo são ensinadas as doutrinas sobre a fé e o conhecimento sobre Deus. O Credo constitui-se numa fórmula para que os cristãos pensem e confessem sua. Os Sacramentos apresentam os fundamentos da liturgia cristã e a maneira pela qual os cristãos podem participar dela. São ensinamentos sobre a graça de Deus que se manifesta por meio dos sete sacramentos: Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio. O Decálogo fala a Lei divina escrita pelo próprio Deus em tábuas de pedra e entregue ao povo Hebreu por Moisés. Os Dez Mandamentos são apresentados como fundamentais na formação e na iniciação cristã. A seção sobre a Oração na vida cristã trata da importância da disciplina da oração para a prática das virtudes cristãs. A oração é apresentada como elemento essencial para a salvação e para satisfação das múltiplas necessidades dos cristãos.

O Catecismo Romano apresentava a doutrina de maneira simples e direta. De acordo com Horácio Coelho Cristiano

O projecto dum catecismo, a fazer pelos próprios Padres conciliares ou sob a autoridade do Concílio, vinha já da primeira fase do mesmo (1546); pretendia-se, então, que fosse redigido a partir da Escritura e dos Santos Padres um catecismo que estivesse acima de qualquer suspeita ou posterior censura e servisse para a educação cristã das crianças e dos adultos ignorantes (COELHO CRISTINO, 2013, p. 04).

O documento foi uma referência para a formação de líderes eclesiásticos, para o ensino dos fiéis e para constituição da Igreja Católica de acordo com as doutrinas tridentinas. Ele foi redigido num formato que possui quatro partes temáticas, a saber: *Symbolo Apostolorum, Sacramentis, Decalogo, Oratione praesertim Dominica*. Esta divisão está cronologicamente alinhada com os assuntos discutidos no Concílio de Trento. A partir de sua elaboração, o Catecismo Romano foi utilizado e divulgado como o mais importante manual da verdadeira fé Católica e fonte da sagrada doutrina. Sobre a importância do Catecismo Romano para a história da Igreja Católica, Daniel-Rops afirma que “monumento de sabedoria e de precisão, assim se pode definir a obra dogmática do Concílio de Trento! A fé da Igreja, baseada na Escritura e na Tradição, é formulada nela com nitidez” (DANIEL-ROPS, 1999, p. 105).

A elaboração e a divulgação impressa do Catecismo Romano, sob a orientação do papa Pio V, contribuiu para conter o avanço das heresias, para produzir um novo ânimo na religiosidade católica do período e também, consolidou a renovação católica num período de transição da Idade Média para a Modernidade. Na percepção de Daniel-Rops “o Concílio de Trento formulara, os princípios da indispensável renovação católica” (DANIEL-ROPS, 1999, p. 121).

O Catecismo Romano foi elaborado no contexto do processo de confessionalização e reinstitucionalização da religião vivido pelo cristianismo na segunda metade do século XVI. Arnaldo Érico Huff Júnior afirma que “entre meados do século XVI e meados do século XVII, um processo de confessionalização perpassou os ambientes calvinistas, luteranos e católicos” (HUFF JÚNIOR, 2009, p. 9). A religião cristã ocidental passou por importantes transformações neste período.

O período posterior às Reformas, Protestante e Católica, foi marcado pela elaboração de diversas Confissões e Catecismos, que se propunham a apresentar a doutrina de maneira simples e direta, porque pretendia alcançar o maior número possível de fiéis. As igrejas se diferenciavam e se distanciavam, foi um período de sistematização e difusão das doutrinas cristãs. Segundo Martin Norberto Dreher,

O processo de confessionalização articulou-se em um esforço de reunificação de uma sociedade milenar abalada religiosa e politicamente. Percebe-se no embate a necessidade dos diferentes grupos de aclarar suas crenças, de identificar suas doutrinas principais, de tornar pública sua confissão de fé (DREHER, 1999, p. 87).

O Catecismo Romano é um manual de ensino das doutrinas católicas que possui uma característica didática que não conduz seu leitor às abstrações filosóficas e teológicas, mas, enfatiza valores religiosos e morais práticos, que estão presentes na vida cotidiana dos fiéis. A orientação do papa Pio V foi para que o texto fosse escrito em latim e nas línguas vulgares. O texto na língua vernácula serviria, para ensinar às crianças e às pessoas mais simples, com pouca ou nenhuma formação educacional. Mas, mesmo nas edições vulgares, o Catecismo Romano manteve o mesmo formato de apresentação do conteúdo da forma em que foi escrito originalmente (MARTINS, 1951).

Após sua publicação, o Catecismo Romano foi indicado por todos os sínodos e concílios particulares, como manual doutrinal para celebrações e para evangelização e catequização de outros povos fora da Europa. No final do século XVI, muitos sínodos

particulares da Igreja Católica usaram o Catecismo Romano como manual de doutrinas. É possível destacar os seguintes sínodos: Benevento (1567), Salisburgo (1567), Ravena (1568), Malinas (1570), Avinhão (1571), Melun (1579), Ruão (1581), Bordéus, Reims, Tours, Aix (1583), Gnesen (1589), Tolosa (1590) e outros (MARTINS, 1951, p.41)

De acordo com Daniel-Rops, o Catecismo Romano exprimia verdadeiramente a consciência coletiva da Igreja, não só a de seu tempo, mas a de todos os tempos, do presente, do passado e do futuro (DANIEL-ROPS, 1999). Nesse sentido, São Carlos Borromeu (1538-1584), cardeal e arcebispo de Milão, contribuiu para a divulgação da doutrina cristã presente no Catecismo Romano. Ele fundou seminários diocesanos para a formação de padres segundo os cânones tridentinos e voltou sua atenção à compreensão da fé pelos mais simples e pelos mais pobres (MOLINARIO, 2013).

Nos séculos XVI e XVII, o Catecismo Romano se tornou uma referência para o ensino da doutrina cristã, tanto aos iniciantes na fé como aos mais experientes no conhecimento das doutrinas. O recurso foi largamente utilizado, pois propunha que a doutrina católica fosse ensinada de maneira uniforme em todas as partes do mundo. Era voltado para educação de adultos, jovens e crianças e visava uma formação elementar necessária à compreensão da fé em Deus.

A oração pelos mortos no Catecismo Romano

A difusão destes Catecismos foi facilitada pela invenção da imprensa, pela aceleração no processo de criação de escolas pelo Estado e pelas Igrejas. Devido às divergências doutrinárias com as recém-formadas igrejas protestantes, a Igreja Católica se serviu de catecismos para ensinar suas doutrinas. Nesse período, a sistematização teológica era minuciosa, discutia-se à exaustão os postulados de fé. Nesse contexto, a Igreja Católica reafirmou sua posição sobre o tema da oração pelos mortos.

Na teologia católica, o tema da oração pelos mortos faz parte dos estudos escatológicos sobre o “estado intermediário” - o intervalo entre a morte e a ressurreição do corpo. A doutrina propõe a existência de um terceiro estado, para onde vão as almas dos que não se encontram perfeitamente puros por ocasião da morte. As almas dos que são perfeitamente puros quando morrem são imediatamente recebidas no céu, mas os que não se acham perfeitamente purificados e que ainda levam sobre si a culpa de pecados veniais e não

sofreram o castigo devido aos seus pecados, precisam se submeter a um processo de purificação⁵⁶, com o fim de serem purificados de seus pecados. A extensão da permanência das almas no purgatório não pode ser antecipadamente determinada. De acordo com Jacques Le Goff, o purgatório “É um além-intermédio onde certos mortos passam por uma provação que pode ser abreviada pelos sufrágios a ajuda espiritual dos vivos” (LE GOFF, 1995,p.19).

Acerca do estado intermediário, o padre Luiz da Silveira D’Elboux, na Doutrina Católica Compendiada, responde à seguinte questão: Onde se passará a existência intermediária? “Para os condenados, isto é, os que morreram em pecado grave atual, já se passa no inferno; passa-se no purgatório quando a alma deve ainda purificar-se dos pecados veniais” (D’ELBOUX, 1982, p. 42).

O Concílio de Trento, no terceiro período 1562-1563, na seção 25, emitiu decreto que reafirmou a existência de um purgatório, no qual as almas dos fiéis mortos, nele retidas, poderiam ser auxiliadas pelas orações e intercessões dos fiéis vivos. Bernard Sesboué diz que a Igreja antiga, tanto no Oriente com Clemente de Alexandria (150-215), Cirilo de Jerusalém (313-386), e Orígenes (185-253), quanto no Ocidente, com Agostinho (354-430), se interrogou sobre a necessidade de uma purificação daqueles que não morreram num estado de santidade suficiente para ver a Deus, por isso, considerou a existência de “fogo purificador”, que inicialmente não recebia o nome de purgatório (SESBOUÉ, 2013). A doutrina do purgatório reafirmado em Trento, já havia sido proclamado pela Igreja. Segundo Michel Vovelle, no quadro de uma polêmica travada com os gregos, a Igreja decidiu por ponto final no debate, proclamando o dogma do purgatório no Concílio de Florença em, 1439 (VOVELLE, 2010). Deste modo, Le Goff destaca que no século XIII o conceito de Purgatório ganhou força na teologia e sua existência tornou-se uma é verdade de fé da Igreja (LE GOFF, 1995).

O Purgatório surgiu como o estado de purgação dos pecados veniais. Segundo Le Goff:

A duração dessa penosa estada no Purgatório não depende somente da quantidade de pecados que levam consigo na hora da morte, mas da afeição de seus próximos. Estes - parentes carnis ou parentes artificiais, confrarias das quais faziam parte, ordens religiosas das quais tinham sido benfeitores, santos por quem tinham demonstrado

⁵⁶ De acordo com Jacques Le Goff (1995), o conceito de um estado intermediário sempre fez parte da teologia cristã, mas, a palavra purgatório, apareceu a primeira vez história da Igreja em 1170.

uma devoção particular-podia abreviar-lhes a estada no Purgatório por meio de suas preces, suas oferendas, sua intercessão maior solidariedade entre vivos e mortos (LE GOFF, 1995, p.75).

A doutrina foi apresentada de modo simples no Concílio de Trento. Não se falava no fogo e nem mesmo nas penas, falava-se sobre o sacrifício da missa pelos defuntos e se ordenava aos bispos para que se preocupassem em fazer com que os fiéis cressem na doutrina e que ela fosse ensinada por toda parte. Bernard Sesboué afirma que o Concílio de Trento em matéria de escatologia, o tema do purgatório é praticamente o único a aparecer.

No Concílio de Trento foi retomada a doutrina tradicional: o purgatório existe e as almas que nele estão retidas são ajudadas pelos sufrágios dos vivos, especialmente pelo sacrifício do altar. Após o Concílio de Trento, o papa Pio IV, na Bula “*iniunctum nobis*”, de 13 de novembro de 1564, sobre a Profissão de Fé, afirmou: “sustento com constância que existe o purgatório e que as almas ali prisioneiras são ajudadas pelos sufrágios dos fiéis” (CONCÍLIO DE TRENTO, 1564, Seção 25: Bula papal *iniunctum nobis*).

O Catecismo Romano apresentou o tema da oração pelos mortos como uma prática que possui respaldo nas Escrituras Sagradas, na Parte IV, Cap. V, § IV, está dito que “as orações que se fazem pelos defuntos, a fim de livrá-los do fogo do Purgatório, constituem uma prática já instituída pelos Apóstolos”. Henri Bourgeois afirma que embora o termo purgatório não seja bíblico, a prática da oração pelos mortos possui antecedentes na Bíblia Sagrada, desde o Antigo Testamento, quando Judas Macabeu mandou que se celebrasse pelos mortos um sacrifício expiatório, para que fosse absolvido de seus pecados (BOURGEOIS, 2004). Nesta mesma direção, o padre D’Elboux afirma: “é de fé católica que podemos auxiliar as almas do purgatório, e elas a nós” (D’ELBOUX, 1982, p. 44). Entende-se que foi movido por esta mesma crença que Judas Macabeu mandou “oferecer sacrifícios pelas almas dos guerreiros falecidos” (2 Mc 12, 43).

Deste modo, o Catecismo Romano, seguindo a tradição da Igreja e contrariando a posição dos reformadores protestantes do século XVI, reafirmou a doutrina do terceiro estado e confirmou que no estado intermediário, nomeadamente, o purgatório, é possível que as almas sejam beneficiadas pela oração dos vivos.

A temática aparece no documento também na seção destinada às orientações sobre a função do sacerdócio. Diz que o sacerdote “recebe o poder de oferecer o Sacrifício a Deus, de celebrar Missas, tanto pelos vivos, como pelos defuntos”, (CATECISMO ROMANO, Parte II,

Cap. VII, § XXIV). Os sacerdotes deveriam encarar com seriedade esta doutrina e ensiná-la a todas as pessoas e em todos os lugares. A partir do posicionamento doutrinário explicitado no Catecismo Romano, a ideia do purgatório ganhou prominência na elaboração teológica da Igreja e de sua ação pastoral. A oração pelas almas do purgatório cresceu ao longo dos séculos e contribuiu para consolidar a diferenciação teológica e eclesiológica da tradição católica em relação às correntes do protestantismo.

Conclusão

O século XVI foi um período de grande efervescência cultural na Europa que resultou em significativas transformações na estrutura social, com reflexos importantes na religião e na religiosidade. Tais transformações resultaram num processo de confessionalização da religião na Europa ocidental. Nesse processo, o catecismo exerceu um papel de destaque na luta pela hegemonia sobre a sociedade europeia. De um lado, a hierarquia da Igreja Romana e sua tentativa de renovação, por outro lado, as novas confissões cristãs, que, para se afirmarem, propunham novas formas de organização eclesial.

As reformas religiosas, a protestante e a católica, foi um período de vasta produção de catecismos e resumos de doutrina. Foi uma época de efervescência teológica, quando as distinções entre catolicismo e protestantismo se explicitaram por meio da elaboração de Confissões e Catecismos que se propunham a sistematizar a fé e as doutrinas. Nesse contexto do nascimento dos Estados modernos e das igrejas territoriais, o fenômeno da confessionalização se constituiu como importante instrumento religioso e político no processo de transição do “cristão medieval” para o “fiel moderno”, que estaria vinculado à própria Igreja não apenas por participar dos sacramentos, mas, sobretudo, pela profissão de fé, ou seja, pela fidelização à instituição eclesiástica.

O Catecismo Romano fez parte desta conjuntura histórica e surgiu como resultado do trabalho de teólogos do Concílio de Trento, que, sob a orientação do papa Pio V, se entregaram ao trabalho de escrever um manual de estilo claro e com fundamentação teológica sólida e que teve a finalidade de apresentar as reformas internas da Igreja Católica e as decisões do Concílio de Trento, na forma de um catecismo. O estilo simples e exato da escrita, e a fundamentação teológica consistente, fez do Catecismo Romano um importante e indispensável documento para Igreja Católica transmitir suas doutrinas às

crianças e aos adultos de maneira clara e eficiente. Quando aborda o tema da oração pelos mortos, o texto confirma a doutrina do terceiro estado, presente na tradição da Igreja. Assume que os fiéis vivos devem orar pelos familiares mortos que estão no purgatório, para que estes sejam purificados e abreviem sua estadia neste lugar de fogo purificador.

Fica evidente que as posições doutrinárias e eclesiais defendidas no Catecismo Romano serviram à ação pastoral e moldou a eclesiologia católica na Modernidade e marcou definitivamente a posição antagônica da Igreja Católica Romana sobre o tema da oração pelos mortos em relação às Igrejas Protestantes.

Referências

A BÍBLIA: Tradução Ecumênica. São Paulo: Edições Paulinas; Edições Loyola, 1995.

BOURGEOIS, Henri. Purgatório. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia.** São Paulo: Paulinas, 2004.

CAIRNS, Earle. **O Cristianismo através dos séculos:** uma história da Igreja Cristã. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1988.

CATECISMO ROMANO. Catecismo dos párocos, redigido por decreto do Concílio Tridentino. In: MARTINS, Frei Leopoldo Pires. Anápolis: Serviço de Animação Eucarística Mariana, 1951.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **A Relevância da ortodoxia protestante na elaboração das Confissões Protestantes nos séculos XVI e XVII.** XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2009. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wpcontent/uploads/2013/01/art_COSTA_ortodoxia_protestante.pdf> Acesso em: 16 de out. 2013.

CRISTINO, Horácio Coelho. O “Catecismo” na história da Igreja. Disponível em: <http://www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/pdf/bpl/076.pdf> Acesso em: 23 de out.2013.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja da Renascença e da Reforma I.** São Paulo: Quadrante, 1996.

DENZINGER, Heirinch. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** São Paulo: Paulinas, 2007.

D’ELBOUX, PE. Luiz da Silveira. **Doutrina Católica compendiada hoje para adultos.** 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

DREHER, Martin Noberto. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. **Confessionalização e ortodoxia luterana: embates teológicos e políticos nos séculos XVI e XVII**. Revista de Ciências da Religião História E Sociedade. V. 7, N. 1, 2009. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/viewFile/1120/840>> Acesso em 21 de out.2013.

JEDIN, Hubert. **Il concilio di Trento I: Concilio e riforma dal concilio di Basilea al quinto concilio Lateranense. Perché così tardi? La storia precedente al concilio di Trento dal 1517 al 1545**. Brescia: Morcelliana, 2009.

JEDIN, Hubert. **Il concilio di Trento II: Il primo periodo: 1545-1547**. Brescia: Morcelliana, 2009.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. São Paulo: Estampa, 1995.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias. I O Período da reforma**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

MOLINARIO, Joël. **Le catéchisme, une invention moderne**. De Luther à Benoît XVI. Paris: Bayard, 2013.

MULLETT, Michael. **A Contra Reforma e a reforma católica nos princípios da Idade Moderna européia**. Lisboa: Gradiva, 1985.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. 2.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

SESBOUÉ, Bernard. **História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V - XVII)**. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

WICKS, Jared. Trento, Concílio de. In: LATORELLE, René; FISICHELLA, Rino. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 1994.

VOVELLE, Michael. **As almas do purgatório, ou, o trabalho de luto**. São Paulo: UNESP, 2010.



SEU JÉSU E A MEDICINA NATURAL EM JARDIM ALEGRE - PR.

Cezar Felipe Cardozo Farias (LERC – UEM)
Ana Paula Mariano Dos Santos (LERC – UEM)
Eloize Fabíola Nascimento Schimmelfenig (LERC – UEM)
Vanda Fortuna Serafim (Orientadora – UEM)

Resumo: A presente comunicação visa apresentar uma das temáticas trabalhadas junto ao Laboratório de Estudos em Religiosidades e Culturas (LERC): a medicina natural em Jardim Alegre. Para tanto, a proposta consiste em apresentar o médico natural, conhecido como “Seu Jésus” e seu espaço de atuação, com o objetivo de descrever o objeto abordado. A ideia é atentar a forma como ele se apresenta, os tratamentos realizados, os instrumentos e materiais utilizados para a prática desta medicina. Esta medicina se afasta do uso de medicamentos químicos, os quais são substituídos por remédios naturais. “Seu Jésus”, ainda, não revela o que a pessoa tem, mas sim os sintomas e sempre ressalta que isso não é curandeirismo, é uma prática natural de cura sem ser através dos remédios e tratamentos químicos. A proposta, portanto é descrever a prática de medicina natural de “Seu Jésus”.

Palavras-chave: Práticas de cura; Medicina Natural; Seu Jésus.

Introdução

A cidade de Jardim Alegre, onde mora o seu “Jésu”, é uma cidade simples e pequena, sendo que, as atividades praticadas pela maioria dos moradores são a agricultura, a pecuária entre outras atividades relacionadas ao campo. A casa de seu Jésus fica no Centro, da cidade próxima a prefeitura na Rua da APAE.

Já conhecíamos a fama de “Seu Jésus” antes da pesquisa, pois ele é uma pessoa muito conhecida na cidade; as pessoas não apenas o conhecem, mas o procuram para fazer seus tratamentos. Na realidade, esta popularidade do “Seu Jésus” foi que fez com que, ao participarmos do Laboratório de Estudos em Religiosidades e Culturas (LERC/UEM), buscássemos compreender a sua atuação junto a comunidade.

Procuramos o “Seu Jésus”, pela primeira vez, no dia 24 de agosto de 2013, um sábado, para marcarmos um horário para que ele pudesse nos atender. Ao chegarmos ao local, o chamamos e uma mulher saiu da casa e nos perguntou o que queríamos. Dissemos a ela que queríamos conversar com o senhor “Jésu” sobre uma pesquisa. Ela adentrou-se na casa e logo em seguida ele mesmo saiu. O cumprimentamos e assim que ele nos retribuiu, não perdemos tempo e já começamos a conversar. Dissemos que éramos acadêmicos do curso de História, que atuávamos no LERC e que queríamos fazer uma pesquisa sobre as curas que ele realizava.

Em um dado momento, neste primeiro contato, citamos o termo curandeirismo e, logo em seguida, percebemos que ele não gostou muito desta palavra e nos disse que o que ele faz não é curandeirismo e sim medicina natural e que se “servi-se”, ele poderia sim nos ajudar no desenvolvimento desta pesquisa, porém teríamos de marcar um horário, pois ele estava de saída para um encontro e seria melhor se fosse no domingo à noite, ou seja, no dia seguinte. E, preferivelmente, que fosse após as sete horas da noite, pois ele atende também nos dias de domingo, já que existem pessoas que trabalham durante a semana e este é o único horário que estão disponíveis. Ele as atende por estarem a procura de algo que solucione seus problemas de saúde e acreditam que ele pode os ajudar a solucionar esses problemas.

“Seu Jésus” é um senhor de estatura mediana, cabelos grisalhos, voz grave, um pouco rouca. um rosto quadrado, com algumas rugas pelo fato de sua idade. Aparentemente seu “Jésu” é uma pessoa calma, tranquila e que sabe conversar e se expressar muito bem. No segundo contato que tivemos com ele, ao chegarmos na hora marcada, o chamamos e ele saiu e nos cumprimentou; foi bem receptível convidou-nos para entrar nos levando para o fundo de sua casa onde fica localizado seu consultório.

A casa onde seu Jésus mora é uma casa simples, uma casa tradicional de uma cidade do interior, sua estrutura é de madeira de cor branca e cinza. A frente da casa é cercada por um muro baixo, não adentramos nela somente a conhecemos por fora e sua área que dá entrada a seu consultório. Seu Jésus tem como transporte um carro popular, uma *pick-up* da marca Fiat.

Notamos que na casa, “Seu Jésus” possui uma horta pequena nos fundos, com algumas verduras plantadas, dentre elas a couve e outras plantas que, por ser noite e haver pouca iluminação, não conseguimos saber quais eram. Passamos por um pequeno corredor até chegarmos a pequena sala onde ele atende seus pacientes. Esta sala esta separada da casa, localizada nos fundos, um cômodo pequeno que possui uma área, onde antes de nos atender ele estava tirando umas folhas de ervas dos galhos juntamente com mais um rapaz e sua esposa.

Entramos em seu consultório e ele nos convidou a sentar. Durante o tempo que estávamos em sua sala de consultas conversando; a esposa e o rapaz continuaram o que estavam fazendo. “Seu Jésus” nos disse que muitas vezes chegam pessoas ao mesmo tempo para as consultas porque muitas viajam de longe, de outras cidades, estados e até mesmo de outros países. Então, a solução encontrada e pretendida por ele, mas não posta em prática ainda, reside em disponibilizar vídeos sobre o assunto para as pessoas assistirem enquanto

esperam para serem atendidos. Dessa maneira poderiam aprender e entender um pouco mais sobre o que vem a ser a medicina natural que ele pratica e os seus benefícios para a saúde.

Após isto, nos perguntou o que queríamos saber e dissemos a ele que queríamos saber sua história de vida e a sua relação com a medicina natural. “Seu Jésus” mora em Jardim Alegre há aproximadamente 25 anos e relatou que, quando criança, adquiriu bronquite asmática e mal de chagas e conviveu com ela por um bom tempo. Na adolescência teve problemas de coluna e fez inúmeros tratamentos, mas sempre sem resultados. Com a saúde constantemente abalada, foi convidado a participar de um encontro da Renovação Carismática, onde encontrou o senhor Cabo Josué, que o convidou a participar de alguns cursos de tratamentos naturais em Ivaiporã, que seriam ministrados por um padre. Este curso tinha por objetivo expandir a medicina natural e ajudar as pessoas. Ele se identificou, ainda, como cristão católico e indicou já ter participado do grupo Congregação Mariana, tendo sido coordenador litúrgico.

“Seu Jésus” e a esposa foram ao este curso que teria durado três dias. Após fazer este curso, ao passar aproximadamente um ano, em 1995, um de seus vizinhos apareceu com problemas de úlcera e este seria seu primeiro paciente, com o qual faria pela primeira vez, o tratamento através do uso da argila, ervas e dieta que deveriam durar 10 dias. O vizinho fez iniciou o tratamento e, em 5 ou 6 dias, o procurou ‘Seu Jésus’ lhe dizendo que já estava se sentindo muito bem, mesmo quebrando a dieta, o que ele não recomenda. Ainda assim, o senhor Jesus o examinou e lhe diagnosticou como curado.

Sua segunda paciente foi sua própria cunhada, que tinha muita dor de cabeça e também foi curada. ‘Seu Jésus’ indicou-nos que ele e a esposa fizeram este tratamento por aproximadamente 15 dias e também, ambos foram curados, ela de dois canceres e ele de seus problemas citados acima. Assim, foi se expandindo seu trabalho e muitas pessoas apareceram e foi necessário criar uma agenda para facilitar o atendimento.

‘Seu Jésus’ já chegou a ter mais de 500 variedades de ervas em casa; hoje ele possui aproximadamente 150 e seu ultimo curso foi em novembro de 2012. Ele recebe pessoas de vários países, estados e cidades e nos informou que esta é a medicina do futuro. O bispo Dom Domingos, segundo ele, sempre teria elogiado seu trabalho.

A prática de cura realizada por Seu Jesús é denominada por ele como “Medicina Natural” e segundo a explicação que nos foi dada, este tratamento tem o propósito de matar os “bichos” (vírus, bactérias, vermes e etc...) que existem em nosso corpo. Enquanto os

medicamentos químicos os neutralizam; este tratamento os mataria. O tratamento funciona da seguinte forma, primeiro a dieta, que segundo ele deve ser seguida a risca, sendo que ele proporciona as ervas para se fazer o chá. O número de ervas não pode extrapolar sete, pois segundo ele o organismo só suporta esta quantidade. Ele trabalha ainda com argila, a qual deve ser colocada no local onde esta o problema, por exemplo, no joelho, coluna ou rins.

O tratamento leva o período de 10 dias para se obter resultados. ‘Seu Jésu’ nos indicou que já foi procurado por pessoas “desenganadas” por médicos e pessoas “condenadas”, que depois do tratamento, segundo ele foram curadas Outra informação é a de que 80% das pessoas com problemas cancerígenos que o procuram para fazer o tratamento são curados. ‘Seu Jésu’ informou não tomar nenhum medicamento, de espécie química, desde que conheceu os remédios naturais Ele não revela o que a pessoa tem, mas sim os sintomas, que segundo ele, sempre são confirmados pelos pacientes com exatidão. E ele sempre ressalta que isso não é curandeirismo, é uma pratica natural de cura sem ser através dos remédios e tratamentos químicos.

Dito isto, ele nos explicou como realiza as consultas. A pessoa de chega ao local e ele a examina, começa a falar os sintomas que a pessoa tem, pois segundo ele são perceptíveis, uma vez que conhece os sintomas das doenças. Logo em seguida, não revela o que a pessoa tem, mas sim os sintomas, que segundo ele sempre são confirmados pelos pacientes com exatidão. Ele sempre ressalta que isso não é curandeirismo, mas uma prática natural de cura sem uso de remédios e tratamentos químicos.

Notamos em seu consultório um altar na parede bem ao alto, com as imagens de alguns santos. Sua mesa é repleta de livros, havia com certeza mais de 20 exemplares, que segundo ele, eram todos da medicina natural por meio dos quais estuda. Ele indicou ainda que haviam muitos outros guardados dentro de sua casa. Acima destes livros, havia um quadro com a imagem de uma santa, que também não se foi possível identificar e ao lado dela um crucifixo de parede. Atrás da mesa se encontram os recipientes que contem as ervas que ele utiliza nos tratamentos. Algumas estavam ainda em seus primeiros recipientes adquiridos, sendo que alguns eram embalagens de doces, os quais nos mostrou e nos permitiu segurá-los Ele também nos mostrou os novos recipientes, indicando serem muito caros, devido ao material utilizado na fabricação e também nos permitiu segurá-los.

O que chamou a nossa atenção também foi o seu grampeador, o qual continha um pequeno galho de guine fixado nele. Essa erva, segundo a crença popular, é utilizada para

espantar o “mal – olhado”, mas não perguntamos a ele sobre isso, pois ficamos com medo de constrangê-lo.

Durante a pesquisa de campo, ele se preocupava a todo momento em nos dizer que havia coisas que não era necessário anotarmos, pois eram sem importância ou que havia fácil acesso na internet. Também disse por várias vezes que o que ele pratica não é curandeirismo e sim a Medicina Natural, pois segundo ele não há nada de “sobrenatural” na prática utilizada por ele.

Falou-nos, ainda, sobre vários tipos de “bichos” e mostrou-nos muitos catálogos que ele possui sobre a mesa, as imagens destes; dizendo que para ele o mundo dos vermes, vírus e bactérias é fascinante e que ele ama estudar isto. Pedimos para ele nos falar um pouco sobre os livros e apostilas que ele estudou e se possível que nos mostrasse o seu primeiro livro que estudou no curso e ele se prontificou a procura, disse que seria difícil, pois possui muito material guardado que já estudou, mas que o procuraria. Uma curiosidade, também, é que os médicos da cidade o procuram para fazer uso de seu tratamento. Ele não nos disse sobre o que esses médicos pensam sobre este tratamento.

Ele procurou deixar claro que seu trabalho não envolve espíritos ao tentar justificar que as praticas não são curandeirismo, porém envolvem elementos da natureza que são uso do barro e de ervas, o que para muitos são elemento do curandeirismo. As ervas envolvidas são muitas e conseguimos destacar apenas o alecrim, a arruda, o Ginko biloba e a Sarandi. Essas são as mais tradicionais usadas pela população e que temos conhecimento.

Seu Jésus também nos mostrou um exemplar das fichas de cadastros dos pacientes, com os tratamentos que seguiam e os sintomas que tinham. Ele nos disse que o valor da consulta é trinta reais, pois faz parte de uma pastoral, sendo mais específico a Pastoral da Criança. Por isso sua consulta teria esse valor que seria acessível para as pessoas que o procuram, pois todos teriam condições de pagá-lo. Por isso, o considera um valor simbólico.

Ao final de nossa conversa, “Seu Jésus” quis nos mostrar, na prática, como é feita uma consulta sua. Ele, então, olhou para a Ana Paula e começou a relatar, para ela, o que ela havia sentido durante o seu dia: como febre, dores no corpo etc... Então ele abre sua gaveta e retira dela uma tesoura metálica, lavando-a em direção a sua cabeça (testa); onde segundo ele estariam os seus problemas. Ele a tocou e ao mesmo tempo fez um anel com seu polegar e o indicador, que segundo ele é necessário para saber se a energia da pessoa é compatível e logo em seguida quando os polegares se soltam, saiu o diagnostico.

Ele nos disse, ainda, que logo mais, se possível, pretende escrever um livro sobre esse assunto e também gravar um documentário de uma reunião feita por ele com seus pacientes em sua chácara. Seu Jésus nos contou que tem planos para o futuro de ampliar o espaço para atender melhor os pacientes por isso pretende mudar-se para sua chácara onde já tem certa quantia de ervas plantadas e pretende ampliar a mesma. Lá também existe a argila que utiliza para o tratamento.

As pessoas em Jardim Alegre comentam muito sobre a prática que “Seu Jésus” realiza. Algumas dizem não acreditar em seu trabalho, porém, a maioria das pessoas acredita. Existem famílias inteiras que relatam que seus membros já procuraram “Seu Jésus” para fazerem o tratamento e obtiveram os resultados esperados.

A relação que a Igreja Católica em Jardim Alegre tem com as práticas de “Seu Jésus” é aceita por parte dos membros da igreja, mas também existem pessoas que não querem se envolver nesse questionamento, sobre se as práticas da medicina natural de “Seu Jésus” são boas ou ruins; se são contra as regras e normas da igreja ou não. Ao conversarmos com membros da Renovação Carismática Católica, ficamos sabendo que existem pregadores carismáticos que são contras as práticas, mas preferem não se manifestar. Porém, um desses membros nos contou, informalmente, que, tem uma sobrinha que tinha uma doença rara e que os médicos haviam feito inúmeros tratamentos dessa doença. Travava-se de uma inflamação nos ossos da perna. Foi-nos relatado que a tia dessa menina faz parte do grupo de oração da igreja católica e que quando viu sua sobrinha passando por isso, o procurou e fez o tratamento por ele indicado e aos poucos sua sobrinha se recuperou.

Os carismáticos de Jardim Alegre se manifestam contra essa prática, pois, é por muitos vista como curandeirismo. Inclusive, inversamente, muitas pessoas o procuram, justamente esperando tratar de curandeirismo. “Seu Jésus” em um determinado momento da conversa conosco, explicou que o curandeirismo, pela visão religiosa seria uma prática condenada, que não segue preceitos religiosos.

“Seu Jésus” nos contou, ainda, que existe um grupo localizado na cidade de Ivaiporã, que também praticam a medicina natural e que são membros ativos e atuantes dentro da Igreja Católica. Porém não são muito conhecidos e não são tão atuantes; são pessoas que não divulgam seu trabalho; todavia, mantem contato entre eles e estão sempre estudando.

A fim de compreendermos a historicidade das práticas analisadas, em diálogo com a História Cultural e a História das Religiões, é importante ainda a realização de uma discussão

teórica acerca dos conceitos de cura e os termos aos quais estaria associado, especialmente dentro na mitologia existente nas diversas culturas, isso porque o mito não é algo que fica por conta do passado, mas, conforme nos indica Joseph Campbell (1990), a mitologia ensina, aos interessados por ela, o que está por trás das músicas e das artes, ensina sobre a própria vida.

Por ser uma pesquisa historiográfica e de cunho acadêmico, compreende-se ainda que, no processo de investigação, é necessário ao pesquisador considerar na construção de seu objeto a relação sociedade/cultura/indivíduo. Como indicou Edgar Morin (1991), a abordagem dessas complexidades exige:

1) O reconhecimento do caráter duplo da determinação sociocultural, pois esta é ao mesmo tempo positiva (prescrevendo imperativamente o que se deve pensar e conhecer) e negativa (excluindo o que não se deve pensar e conhecer).

2) O reconhecimento de polideterminações, subdeterminações, indeterminações, o que permite melhor conceber as possibilidades de autonomia cognitiva e a intervenção dos fatores aleatórios, particularmente na escala individual das descobertas, invenções, criações, bem como nos momentos iniciais e incertos da formação dos desvios.

3) A consciência de que não há um programa sociocultural de regras que comandam/controlam o conhecimento, mas um poliprograma complexo com, em nossas sociedades, regras diferentes (conforme o lugar ocupado na hierarquia e na divisão social do trabalho, conforme a cultura que imprimiu a sua marca, conforme os postulados ou axiomas de tal ideologia ou doutrina); esses diversos programas podem tornar-se antagônicos, não apenas dentro da sociedade e da cultura, mas, também, em um mesmo espírito.

4) A consciência de que todo conhecimento sofre não apenas uma determinação egocêntrica, mas, também, determinações genocêntricas (identidade familiar), etnocêntricas (identidade étnica), sociocêntricas (identidade nacional), civilizaciocêntricas (identidade de filiação a uma civilização), sendo que essas determinações podem ser conflituais em um mesmo espírito.

5) A consciência, portanto, de que um conhecimento, idéia ou pensamento novo constitui-se sempre seja contra a pressão social (imprinting/normalização), seja em uma zona de baixa pressão social, seja ainda em um ponto de colisões/agitações de regras ou de imperativos contraditórios; o novo necessita de condições socioculturais imediatamente não-

repressivas para não ser destruído e, depois, se o desvio transforma-se em tendência, cria condições socioculturais para o seu desenvolvimento.

Por fim, “Seu Jésu”, em Jardim alegre, é visto, por muitos, como operante de milagres; por outros como farsa. Há quem diga que ele não entende de nada, que apenas procura deduzir pelos sintomas. Muitas pessoas na rua têm receio de falar sua opinião sobre o trabalho de “Seu Jésu”, porque, ao mesmo tempo em que acham que é um trabalho como outro qualquer, pensam que pode ser uma prática de curandeirismo; e sabem que pela igreja é visto com maus olhos.

Referências:

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Pallas Atena, 1990.

MORIN, Edgar. *O método IV. As idéias: a natureza, vida, habitat e organização*. Trad. Emílio Campos lima. Portugal, Publicações Europa-América, 1991.

Pesquisa de Campo na Casa do “Seu Jésu” (Ana Paula Mariano Dos Santos e Cezar Felipe Cardozo Farias). Jardim Alegre. 24/08/2013.

Pesquisa de Campo na Casa do “Seu Jésu” (Ana Paula Mariano Dos Santos e Cezar Felipe Cardozo Farias). Jardim Alegre. 25/08/2013.



A BENZEÇÃO EM SANTA MARIA. A PERMANÊNCIA DE TRADIÇÕES DE CURA NO CONTEXTO DA CONTEMPORANEIDADE

Dalvan Alberto Sabbi Lins

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Introdução

O presente trabalho busca entender a permanência das práticas relacionadas com a benzeção na sociedade contemporânea, para isso, a pesquisa procura elencar e compreender os elementos que compõe a narrativa dos agentes envolvidos com a benzeção e o esforço destes em construir e afirmar a legitimidade de seus saberes frente a uma sociedade onde as práticas ligadas a medicina acadêmica e a ciência moderna obtiveram uma aparente hegemonia, prestígio e predominância social.

Para tanto, o desenvolvimento dessa pesquisa se baseou no emprego de trabalhos de estudiosos da área de saúde, que buscaram compreender o processo com que se desenvolveu dentro do Estado sul-rio-grandense a defesa e o fortalecimento da categoria dos médicos diplomados e o decorrente conflito destes com as práticas de cura de origem popular não acadêmica.

Da mesma forma, buscando compreender os alicerces da prática da benzeção e os fundamentos discursivos desenvolvidos ao longo do último século com o intuito de consolidar sua legitimidade, foi utilizado neste trabalho o emprego da História Oral como técnica de pesquisa, entendendo que as práticas de cura ligadas a benzeção fazem parte de um universo cultural onde a permanência desta é baseada na oralidade, tanto no que diz respeito à prática da benzeção quanto no que trata dos mecanismos de continuidade passados de geração para geração, desta forma aplicasse nesta pesquisa elementos de análise relacionados à categoria de História Oral das Tradições visando melhor compreender o universo onde está mergulhado tal prática de cura⁵⁷.

Por fim, foi empregado neste trabalho, pesquisas já desenvolvidas voltadas para o tema da benzeção, a qual se mostrou uma bibliografia restrita, porém rica em elementos relevantes para o concretização desta artigo, onde destaco o trabalho de Quintana (1999) e o de Ribeiro (1996). O primeiro desenvolvendo o tema da benzeção na cidade de Santa Maria através de uma análise marcadamente ligada a psicologia e a medicina, e o segundo trabalho contendo um viés sociológico é desenvolvido numa localidade interiorana próxima ao município de Santa Maria, trabalhando desta forma com benzedores da área rural. Ambos, desta forma vieram contribuir enormemente para a elaboração deste trabalho, cada um por sua vez, de diferente maneira.

⁵⁷MEIHY, José Carlos Sebe B. & HOLANDA, Fabíola. **História Oral; Como fazer, Como pensar**. Editora Contexto, São Paulo, SP, 2007.

Sobre benzer e benzedores

A benção é uma prática que atravessa o tempo e tem reflexos em diferentes culturas ao redor do mundo. Segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa⁵⁸ benzer seria “Invocar a graça divina; santificar ou consagrar (coisa ou pessoa) ao culto de Deus; ser favorável a; abençoar, bem-fadar”. Desta forma, a benção em um sentido mais amplo seria o ato de pedir a interseção de forças divinas em prol da resolução de alguma demanda, a proteção de algo ou alguém ou ainda pedir a facilitação de algo pretendido para si ou para outros. Dentro desta conceituação abrangente, a prática de benzer pode enquadrar tradições de diferentes matrizes religiosas e englobar variados personagens sociais dentro de um mesmo grupo.

Conforme Oliveira (1985) defende em seu trabalho, o ato de benzer é comum a variados personagens dentro da sociedade. É comum pais benzerem os filhos, ou ainda os avós benzerem seus netos, padrinhos benzerem afilhados, como de um modo geral os parentes mais velhos podem benzer os mais novos com palavras ou ainda com algum gesto pré-definido. Dentro de ritos religiosos, é comum os sacerdotes da religião dirigirem bênçãos aos fiéis, ou ainda formularem alguma cerimônia própria para efetuarem bênçãos gerais ou específicas a diferentes grupos ou categorias de necessidades ou ainda de pertences.

Popularmente existem ainda diversas pessoas que praticam a benção e incorporam esta prática a sua profissão ou forma de vida. Parteiras, curadores, grupos de rezadores e rezadoras de terços ou ladainhas são sujeitos que seguidamente incorporam o ato de benzer às suas práticas tradicionais.

Toda via, este trabalho busca focar-se em um tipo específico de sujeitos que praticam a benção e que a desenvolvem de uma forma própria, geralmente a margem da influência das grandes religiões, são eles os benzedeiros e benzedoiras. Este grupo é conhecido na tradição popular e se encontra espalhado pelas mais diferentes localidades do Brasil, tendo uma origem e precedência incerta e variada, da mesma forma que carregam uma heterogeneidade que os diferencia em suas práticas, técnicas e tradições.

Segundo Quintana^(1999, p.50):

A benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual – cliente e

⁵⁸ Disponível em: <http://200.241.192.6/cgi-bin/houaissnetb.dll>, acesso em: 15/07/13, às 23:15 horas.

benzedor. Nessa relação, a benzeadeira ou benzedor exerce um papel de intermediação com o sagrado pela qual se tenta obter a cura, e essa terapêutica tem como processo principal, embora não exclusivo, o uso de algum tipo de prece.

Como assinalado por Quintana (1999) e defendido igualmente por Oliveira (1985), a prática da benzeção é uma ferramenta que majoritariamente objetiva alcançar a solução de problemas ou doenças em indivíduos que procuram esse recurso, podendo ainda desdobrar sua ação a terceiros, ou até a objetos, animais e localidades, como é o caso de benzer casas, terrenos, pastos, veículos e assim por diante.

Os benzedores são encontrados em grande número em comunidades rurais, e nesse espaço é comum fazerem parte da comunidade e serem por esta levados em alta conta, exercendo o papel de conselheiros, curadores e auxiliarem em questões que vão desde a puberdade dos jovens, aspectos do matrimônio, dificuldades de saúde e ritos de morte. Oliveira (1985) defende que no contexto rural, é comum os benzeadores terem uma relação próxima com os demais líderes religiosos e serem por eles respeitados, notadamente em relação aos sacerdotes da Igreja Católica, onde o papel dos benzeadores é valorizado enquanto auxiliares na manutenção do bem estar da comunidade e no que diz respeito a conservação das prerrogativas da religião.

Segundo defende Ribeiro (1996) em seu trabalho de mestrado, para os indivíduos que nasceram e vivem em comunidades rurais onde é forte a relação com a terra e a medicina hospitalar se encontra distante e de difícil acesso, o papel dos benzeadores ganha acentuada relevância e os “agricultores preferem deixar a cargo das benzeadeiras ou benzedores as orientações finais para a sua cura física ou espiritual, confiando a estes agentes o ‘dom’” (RIBEIRO, 1996, p. 04). Desta forma, utilizando um saber que nasce da observação da natureza, dos seus ciclos e potencialidades, os benzedores acabam por desenvolver uma prática de cura que se mostra eficaz para as necessidades da comunidade rural e que, além disso, compartilha dos elementos que esta carrega e utiliza para a compreensão do mundo.

No contexto rural, segundo afirma Quintana (1999) os benzeadores e benzeadeiras permanecem sob a ordem religiosa construída, sendo esta majoritariamente católica, onde elas (as benzeadeiras) “são frequentadoras da paróquia, tendo inclusive a autorização do padre para fazer orações em favor daqueles doentes que as procuram” (QUINTANA, 1999, p. 52).

Com o processo de urbanização, acentuada no Brasil a partir início do século XX, os benzedores do campo passam a seguir o crescente fluxo migratório das populações rurais

rumo às cidades em expansão, passando assim, a atuar cada vez mais nas cidades e centros urbanos que se desenvolvem. É no contexto urbano que a aparente homogeneidade das práticas de benzeção vistas no meio rural é dissolvida na torrente de influências sociais que caracteriza as cidades. Sobre a variedade de saberes de cura e a benzeção em Santa Maria, Quintana (1999, p. 51) afirma que:

Ainda que nem na cidade nem na *roça* tenhamos encontrado uma técnica uniforme, existem certas características que diferenciam este procedimento de cura no contexto urbano e no contexto rural. Uma delas é a perda de hegemonia que a prática da benzedura sofre na cidade. Enquanto no meio rural é a prática popular por excelência, que reina quase que absoluta, na cidade, ela compartilha este espaço com inúmeras outras práticas.

A observação deste êxodo acompanha a migração populacional vista ao longo do século XX no país, mas não significa toda via que não houvesse nas cidades pessoas dedicadas a prática de cura através das benzeção desde longa data. Weber (1999) aponta que existiam em Porto Alegre nas primeiras décadas do século XX uma variada oferta de práticas de cura vinculadas a conhecimentos da cultura popular e que esta tinha uma origem que remontaria tanto as tradições indígenas dos grupos que aqui residiam, quanto a práticas da Europa pré-industrial.

Tanto Oliveira (1985) quanto Quintana (1999) defendem que a vinda de benzedores do campo para a cidade provoca o contato com correntes diversas de pensamento e religiosidade, o que por sua vez gera mudanças significativas nas práticas de benzer. Na cidade os benzedores acabam por ter contato com religiões emergentes tais como o Kardecismo, o Pentecostalismo, a Umbanda, o Candomblé e correntes esotéricas diversas. Sobre a variação das práticas dos benzedores observado no contexto urbano, Oliveira (1985, p. 31) aponta que:

[...] elas compõe um gradiente de cura, representando num dos extremos pela benzedora católica, noutro, pelo esotérico. No meio encontram-se as da *corrente católica*, as *crentes*, as kardecistas e as umbandistas. E as variações entre elas são significativas, desde o modo como elas se definem e se apresentam para a clientela, o tipo de clientela, a utilização dos recursos terapêuticos, até a questão da remuneração profissional. [...]

Porém, apesar de uma postura antagônica da Igreja Católica frente a essas práticas de cura populares, que nem sempre pareciam seguir a doutrina de sua fé e pareciam colocar em cheque a eficácia das organizações de caridade da Igreja, a principal questão enfrentada pelos

benzedores no contexto urbano, assim como possivelmente para as outras pessoas que lidavam com as demais modalidades de práticas de cura nas cidades brasileiras da primeira metade do século XX, o embate com a política pública de saúde e hospitalização foi a que provocou maiores transformações nas práticas de cura de matriz popular, quer seja no aspecto técnico destas, ou quer seja no discurso que acabou sendo desenvolvido por elas para afirmar a legitimidade de suas práticas.

A construção de uma política pública para a saúde

A Proclamação da república no Brasil foi protagonizada por indivíduos carregados de uma ideologia marcada pelo desejo de laicizar o Estado e se desvencilhar da influência da Igreja Católica⁵⁹. Ao mesmo tempo, ganhou força o desejo de regulamentar e gerir aspectos da vida social que até então o Estado passava ao largo, tal como observado com relação às práticas de cura populares. Sobre como se desenvolve a relação entre o Estado, a legislação e os saberes de cura populares Maggie (1992, p.87) argumenta que:

[...] a República foi proclamada por um grupo que tinha em mente laicizar o Estado e desvencilhar-se da Igreja Católica. Mas, por outro lado, pretendia estender seus tentáculos com o fim de controlar profissões e crenças fora do âmbito da Igreja Católica. Os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal⁶⁰ estão referidos a esse contexto em tese. Tratava-se de regular a medicina e o exercício das profissões. Mas intervir nesse campo significava vencer ideologicamente e institucionalmente as instituições que barravam o caminho. [...]

A vitória do republicanismo no Brasil em 1889, e sua consolidação na última década do século XIX, abrem através do Pacto Federal, possibilidades de um desenvolvimento focado nas regionalidades e especificidades de cada estado. No Rio Grande do Sul, com a vitória do republicanismo, consolidasse o Partido Republicano Rio-grandense – PRR, que adota uma posição política baseada sobretudo nos ideais da corrente de pensamento positivista, que mantém em Augusto Comte seu grande ideólogo⁶¹.

⁵⁹MAGGIE, Y. **Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

⁶⁰ Segundo a autora, o Código Penal de 1890 introduz esses três artigos que enquadram práticas de cura populares, às interpretando como “práticas ilegais de medicina”.

⁶¹WEBER, B. T. **As artes de curar**. Santa Maria: Editora UFSM, 1999.

O movimento republicano no estado gaúcho apresentava singularidades se comparado ao do restante do país, quer seja pelas especificidades econômicas e sociais decorrentes do estado ter uma economia voltada para atender as demandas internas, quer seja pelas características dos que compunham em sua grande maioria o PRR. Sobre o Partido Republicano no Rio-Grande do Sul, Weber (1999, p. 39) coloca que:

“O movimento republicano sul-rio-grandense organizou-se tardiamente. Seus fundadores tinham características distintas das elites políticas da época: eram jovens, com instrução superior e sem experiência partidária anterior. Não dividiam com os demais partidos republicanos e monárquicos a doutrina liberal como base de sua luta, mas se declaravam positivistas e organizavam um programa muito próximo das propostas de Augusto Comte.”

No Rio Grande do Sul o governo do estado manteve reticências em aplicar um programa de saúde pública similar ao que era desenvolvido em outros estados da federação, notadamente Rio de Janeiro e São Paulo, por enxergar nesses programas formas de agressão a liberdade individual e ao desenvolvimento da sociedade, preceitos caros a ideologia positivista⁶². Desta forma, foi desenvolvido pelo PRR um programa político que pretendia defender por um lado a liberdade espiritual dos indivíduos, e por outro a plena liberdade de ofício. Em relação ao primeiro ponto, o Estado se retirava de qualquer responsabilidade frente às práticas religiosas e de credo da população, e em relação aos ofícios, caberia ao estado “zelar pelas condições materiais exigidas pela saúde pública e pela assistência voluntária, mas sem nunca ferir a liberdade individual, de consciência” (Weber, 1999, p 42)⁶³.

Desta forma desenvolveu-se no Estado do Rio Grande do Sul um contexto singular para as práticas de cura popular, e notadamente para a benzeção, pois, segundo Emerson Giumbelli (2003), apesar do primeiro código penal do regime republicano, de 1890, já condenar práticas de “espiritismo”, curandeirismo, e o exercício de práticas médicas sem titulação acadêmica, o governo gaúcho fazendo uso do decreto-lei expedido pelo governo provisório em 1891, que por via deste assegurava aos estados da federação a responsabilidade pela “organização das ações sanitárias terrestres nas suas regiões” (WEBER, 1999, p. 44), criando um contexto que possibilitava uma maior vitalidade às práticas de cura que utilizavam das tradições populares como fonte de seus saberes. Conforme assinala Weber (1999, página 44):

⁶²WEBER, B. T. **As artes de curar**. Santa Maria: Editora UFSM, 1999.

⁶³Nota extraída pela autora de “BEM, Balthazar P. de. **Esboço de Geographia medica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1905. P. 17-21. BFMPA.

“Com a garantia da descentralização administrativa, o Rio Grande do Sul organizou sua política de forma diferenciada do restante do País, assegurando a liberdade profissional, que tanto preocupava os médicos diplomados, e a liberdade religiosa, permitindo uma variada implantação de práticas de cura combatidas em outras regiões.”

Apesar disso, já no início do século XX fortalecesse um movimento articulado por médicos diplomados, a imprensa e políticos que questionam tais práticas de cura compostas por curadores populares, benzedeiros, parteiras e similares, por verem nestas, resquícios de um mal provocado pela ignorância da maior parte da população somados concomitantemente ao descaso do governo em se comprometer a desenvolver serviços de educação, saúde e saneamento⁶⁴.

Desta forma, crescem as opiniões que defendem a construção de um aparato do Estado para atender a saúde pública gratuitamente através dos serviços de médicos diplomados. Esse debate e amplamente desenvolvido ao longo das primeiras décadas do século XX, e são marcos desse debate a instalação da Faculdade Livre de Medicina e Farmácia de Porto Alegre, inaugurada em 1892, e a decorrente modificação por que passa a Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, provocada sobretudo, pelo crescimento do contingente de médicos na cidade a procura de espaço para atuação.

Faltam estudos sobre o processo por que passou as práticas de cura na cidade de Santa Maria, mas é bem possível que as medidas públicas de saúde por parte do estado na cidade, tenham acompanhado o desenvolvimento das políticas na capital, embora tendo chegado com o previsto atraso provocado pela situação de cidade interiorana. Toda via, Weber (1999) assinala uma complexa soma de fatores que impediram a construção de uma política pública para a saúde desde o início da república. Primeiramente havia o empecilho ideológico dentro do PRR que defendia a liberdade dos indivíduos para gerir a sua saúde e desta forma, isentava o estado de uma maior participação dentro das questões referentes a saúde e saneamento, em seguida, questões referentes a falta de infraestrutura, questões orçamentárias e de pessoal foram outros fatores que impediram a construção de projetos para a saúde pública mais abrangentes, problemas estes que compunham não apenas o contexto sul-rio-grandense mas que eram compartilhados também por estados com políticas de saúde mais pretensiosas, como São Paulo e Rio de Janeiro.

⁶⁴WEBER, B. T. **As artes de curar**. Santa Maria: Editora UFSM, 1999.

Já no início do período republicano, através do Regulamento dos Serviços de Higiene do Rio Grande do Sul, o estado contentou-se em regular aqueles que estavam comprometidos com as práticas de medicina através da Diretoria de Higiene. Ainda em 1898 surgiu em Porto alegre um serviço de Assistência Pública que acabou se consolidando no decorrer da primeira década do século XX e que era incumbido de uma série de demandas relacionadas ao atendimento e transporte de doentes. Em 1925 surge o “Posto-Central” unificando os serviços da Assistência Pública, para por fim, em 1939 seria iniciada as obras de construção de um hospital voltado para o serviço de saúde pública através da assistência médica permanente⁶⁵.

Desta forma, teve início a consolidação de um aparato de serviço público hospitalar dentro do estado sul-rio-grandense ligado intimamente com a categoria dos médicos diplomados. Toda via, as práticas de cura relacionadas com saberes “práticos” e conhecimentos populares não desapareceram, pelo contrário, tais práticas souberam se articular e encontrar um lugar dentro das necessidades das populações carentes não apenas de curas no aspecto físico, mas igualmente à resolução e o conforto relacionado com questões psicológicas, espirituais e materiais.

A relação entre a benzeção e a saúde pública no Estado

Como já visto, dentro do Rio Grande do Sul as práticas de cura relacionadas ao conhecimentos e tradições populares foram preponderantes durante a maior parte da história do estado, estando a saúde das populações a cargo de indivíduos conhecedores do poder de cura das plantas, parteiras conhecedoras do funcionalismo do corpo humano, assim como todas as demandas relacionadas a saúde estavam facilmente envolvidas com elementos pertencentes ao universo místico e religioso, onde rezadores, benzedeiros e religiosos em geral prestavam auxílio através de inúmeros mecanismos e técnicas desenvolvidas ao longo do tempo e passadas através de tradições predominantemente fundamentadas na oralidade⁶⁶. Estas práticas mantiveram sua hegemonia até os fins do século XIX, quando começou a ganhar força no País ideais embebidos no cientificismo da época, que defendiam sobretudo alternativas para o atendimento da saúde pública relegando estas aos cuidados e à

⁶⁵WEBER, B. T. **As artes de curar**. Santa Maria: Editora UFSM, 1999.

⁶⁶MAGGIE, Y. **Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

responsabilidade de médicos graduados e diplomados segundo os cânones da ciência moderna⁶⁷.

O processo de construção de políticas públicas voltadas para atender as necessidades relacionadas à saúde das populações, conforme mostrado anteriormente, foi lento e envolveu um longo debate a cerca do papel do estado na vida privada dos indivíduos e a legitimidade e eficácia da ciência médica para atender as demandas. Por fim, o Estado acaba por desenvolver uma política pública que, através dos serviços prestados por médicos diplomados, pretendia dar assistência e atender as necessidades das populações.

Toda via, as práticas terapêuticas e de cura relacionadas aos “saberes práticos” e ao conhecimento relacionado com as tradições populares não desapareceu, pelo contrário, acabou encontrando seu lugar nessa nova sociedade que se reinventava, articulando seus saberes e ampliando a gama de elementos aos quais recorria para se fundamentar e se legitimar. Conforme aponta Quintana (1999, p. 50) sobre o processo permanente de reinvenção da prática da benzeção:

[...] Num primeiro momento, pode-se pensar que a benzedura seja um resíduo de tempos passados, como uma grande fortaleza que deixou de ser utilizada e se encontra entregue ao tempo para sua total destruição. Longe disso, a benzedura é um entre outros sistemas de cura que são utilizados pelos grupos populares. O que podemos afirmar é que essa prática (assim como toda a prática social) vem sofrendo uma série de modificações. Não poderia ser de outra forma, uma vez que, como toda a prática social, a benzedura vai estar sempre num processo de reconstrução, ganhando sentido apenas em razão de sua articulação com o social; [...]

Através do trabalho de Maristela Ribeiro (1996) desenvolvido na comunidade de Três Barras, localidade rural próxima a cidade de Santa Maria, pode-se observar alguns elementos que justificam a permanência da prática de benzeção na comunidade em questão. Ao longo do trabalho a pesquisadora questiona a população residente da comunidade a cerca do por que esta recorre aos serviços de benzedores para solucionar problemas de ordem variada, mas sobretudo relacionados a saúde física, psicológica e espiritual.

Para os agricultores entrevistados, o fato de a localidade se encontrar distante dos centros urbanos faz com que os serviços de saúde prestados por hospitais, postos de saúde e médicos se tornem de difícil acesso, decorrentes da dificuldade de transporte, mas não só, considerando que é apresentado por eles os problemas de mau atendimento e superlotação do

⁶⁷WEBER, B. T. **As artes de curar**. Santa Maria: Editora UFSM, 1999.

serviço público e o ônus financeiro relacionado aos serviços de saúde privados⁶⁸. Desta forma, em um primeiro momento, o argumento parece ir ao encontro dos discursos elaborados em prol da propagação dos serviços públicos de saúde com qualidade e acessibilidade, defendidos tanto hoje, como no início do século XX, quando médicos, jornalistas e políticos bradavam contra a proliferação de práticas de cura populares que encontravam solo fértil frente à inoperância dos poderes públicos em se comprometer a construir espaços de exercício da medicina científica.

Porém esta análise pode ser precipitada quando observada outras argumentações obtidas pela pesquisadora. Constam na longa série de relatos colhidos na pesquisa com os agricultores, duas outras respostas que demonstram aspectos do universo humano que cabem neste trabalho, conjuntamente com a argumentação já exposta anteriormente. A primeira trata do emprego da benzeção basicamente como um elemento pertencente ao universo das tradições, onde se procuraria primeiro os serviços da benzedora para depois, se necessário, recorrer aos préstimos dos médicos, por ser esta a prática condizente com a tradição cultural da comunidade, advinda e passada pelos seus ancestrais. Concomitante a esta resposta surge a argumentação de que para a benzeção ser eficaz e conseguir resolver as demandas pretendidas se faz necessário acreditar nela, num sentido onde se utiliza o elemento religioso ligado a fé para legitimar a prática e explicar a eficácia do processo dentro da comunidade, fato este que explicita um elemento valioso, o de que para a benzeção ser eficaz, é necessário o benzedor e o paciente compartilharem de uma base cultural comum⁶⁹, que permitiria assim, haver confiança no serviço da benzeção em conjunto com os aspectos da “fé” e da “crença” desenvolvidos por cada um.

A outra argumentação exposta, seria a de que existem problemas que só benzedores podem resolver e que estariam fora do alcance da medicina moderna. Nos dizeres da entrevistada “a benzedora resolve coisas que o médico não resolve, médico não cura cobreiro” (RIBEIRO, 1996, p. 60). Desta forma o universo de atuação das benzedoras e dos médicos diplomados estaria circunscrito e separado um do outro.

⁶⁸RIBEIRO, M. G. **As benzedoras e os benzedores de Três Barras: A concepção do homem sagrado.** Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, Santa Maria, RS, 1996.

⁶⁹OLIVEIRA, E. R. **O que é benzeção.** 2. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

Em entrevista realizada com um benzedor residente de um bairro periférico da cidade de Santa Maria, é obtido uma resposta semelhante quando questionado sobre qual a diferença de área de atuação dos médicos e dos benzedores, ao que ele responde:

Existem coisas que são função do médico, se é para tirar um pedaço daquela matéria, ou colocar outro pedaço, pronto, é do médico; quando é espiritual, aí é outro caso. Tem pessoa que vai no médico, o médico faz tudo o que é exame, não acha nada, ai vem aqui e eu digo que só pode ser espiritual. Nós apelemos para a parte espiritual e a pessoa é curada.⁷⁰

Conforme observado nas duas afirmações anteriores, tanto na pesquisa de Ribeiro quanto na entrevista com o benzedor Schimitz, aparece a argumentação de que existem questões que apenas os benzedores poderiam tratar e que estaria fora do alcance da atuação dos médicos diplomados, por se tratar, na fala do benzedor Schimitz, de questões de ordem espiritual ao qual apenas os préstimos de um benzedor podem atuar, segundo os mecanismos expostos por Quintana (1999) e Oliveira (1985) em que o benzedor se apresenta como um elemento que intermedia a graça divina em favor do necessitado e de sua pretendida cura.

Conclusão

Através da análise das informações dos discursos anteriores sobressaem diferentes elementos que possivelmente compõe diferentes lados da mesma questão. O fato relacionado com o difícil acesso aos serviços públicos de saúde exercidos por profissionais diplomados, bem como seus custos ou até o sobrecarregamento destes, são elementos que provavelmente exerçam um peso importante para a procura de outros métodos de cura, mas não só. O trabalho de benzedores e curandeiros recebe uma grande aceitação da população em geral por diversos motivos⁷¹, onde podemos citar o fato de serem práticas que na maior parte das vezes compartilham do universo simbólico e cultural de quem os procura, quer seja por serem de uma categoria social semelhante ou ainda por estes curadores viverem em uma proximidade maior do seu público de interesse se comparado com os médicos diplomados.

Mas é argumentado que as práticas de cura tanto de curadores populares em geral, quanto no de benzedores, que aqui tornasse nosso foco, são, se comparadas com as práticas

⁷⁰Entrevista com o benzedor Paulo Schmitz, realizada em 13/06/13

⁷¹WEBER, B. T. **As artes de curar**. Santa Maria: Editora UFSM, 1999.

dos médicos diplomados, muito menos violentas e agressivas⁷² para quem esta procurando a cura de algum problema, sendo que tanto os métodos cirúrgicos, quanto a prática de internação mantiveram-se mal vistos pela sociedade como um todo ao longo da sua consolidação pública, o que constituiria um fator a mais que motivaria a procura por formas de cura alternativas.

Para além destas duas argumentações que procuram explicar o porquê da permanência de agentes voltados a práticas de cura relacionados a tradições populares, somasse o fato exposto pelos entrevistados no trabalho de Ribeiro (1996) e a do benzedor de Santa Maria onde ambos argumentam existir problemas que fogem ao alcance da medicina encontrada nos hospitais através dos médicos diplomados e que só podem ser atendidas recorrendo-se a elementos de um universo espiritual geralmente não valorizado pela ciência moderna. Da mesma forma com que Quintana (1999) procura desvendar os elementos por trás da eficácia da benzeção, elencando aspectos da psicologia e da fitoterapia empregada, somados ao mesmo tempo ao aconselhamento às práticas sociais de higiene e comportamento que acarretaria melhoras sensíveis no quadro dos necessitados, e em último caso, no de que o “paciente” se encontrando desenganado para a obtenção da cura, os conselhos espirituais relacionados a crenças de além vida provocariam desta forma, um conforto e entendimento da situação que por si só, geraria um quadro melhor do que o encontrado de início.

Desta forma, a somatória de todos esse elementos, a saber, a tradição social, o receio frente aos métodos da medicina moderna, o conhecimento do poder de cura das plantas pelos benzedores, a construção de uma figura dotada de poder que age no psicológico dos consultantes, os conselhos relacionados a mudanças de práticas e de comportamentos, bem como o auxílio espiritual aplicado em todas os casos invariavelmente do quadro apresentado, são os elementos que possivelmente fazem com que a prática da benzeção permaneça viva na nossa sociedade, e que continue sendo procurada pelas mais diferentes figuras sociais, pertencentes a categorias, classes e grupos dos mais variados que encontram na benzeção o auxílio psicológico, biológico e espiritual que muitas vezes não conseguem achar nos espaços de aplicação da medicina moderna.

Sendo assim, pode ser pensado que mesmo os praticantes da benzeção tendo circunscrito sua área de atuação e incorporado em seu mundo os médicos diplomados,

⁷²WEBER, B. T. **As artes de curar**. Santa Maria: Editora UFSM, 1999.

permanecem questões que deixam margem para a população requisitar os serviços da benzeção, fazendo-nos pensar sobre os elementos que a medicina moderna e seu notório desenvolvimento ao longo dos últimos séculos permanecem deixando as sombras e ignorando consciente ou inconscientemente fatores que parte significativa da população valorizam e sentem com pesar, ausentes nos métodos tradicionais da medicina moderna.

Referencias Bibliográficas

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, disponível em: <http://200.241.192.6/cgi-bin/houaissnetb.dll>, acessado em: 15/07/13, às 23:15

GALLINA, Jaqueline Posser. **Com ervas dos montes e águas das fontes: um estudo sobre benzedoiras e benzedores na zona rural de Santa Rosa do Sul e Sombrio – SC.** Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, Santa Maria, RS, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. **Baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos.** Horizontes Antropológicos, p. 247-281, Porto Alegre, ano 9, n. 19, 2003

MAGGIE, Y. **Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MEIHY, José Carlos Sebe B. ; HOLANDA, Fabíola. **História Oral; Como fazer, Como pensar.** São Paulo, Editora Contexto, 2007.

OLIVEIRA, E. R. **O que é benzeção.** 2. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

QUINTANA, Alberto M. **A Ciência da Benzedura.** Bauru: Editora EDUSC, 1999.

RIBEIRO, Maristela Guimarães. **As benzedoiras e os benzedores de Três Barras: A concepção do homem sagrado.** Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, Santa Maria, RS, 1996.

THOMAS, K. **Religião e o Declínio da Magia.** São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. 1991.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As artes de curar.** Santa Maria: Editora UFSM, 1999.



LITERATURA E HISTÓRIA: A *DIVINA COMÉDIA* E SUA REPRESENTAÇÃO DOS AMBIENTES DO PÓS-MORTE

Daniel Lula Costa
FECILCAM/UNESPAR

A estrutura e o entendimento da prática historiográfica se modificaram por meio das teorias e dos métodos utilizados pelo historiador. Antes de descrevermos a representação que Dante Alighieri faz do pós-morte cristão, convém destacarmos a relação entre História e Literatura como uma perspectiva de diálogo com o passado por meio de novas abordagens e novas metodologias, dessa forma apresentaremos os conceitos teóricos que sustentam nossa perspectiva de pesquisa.

De acordo com Burke (1997), por volta dos anos 1970 a História Cultural passa a mostrar-se com mais autonomia no campo historiográfico. Sua metodologia visa analisar os aspectos culturais da sociedade, que eram camuflados e postos às margens da história. Os novos objetos possibilitaram uma história da morte, da vida, dos rituais, das festas, das religiosidades, da culinária, dentre tantos outros. Para isso, fez-se necessário novas abordagens da história por meio de diálogos com outras disciplinas como a geografia e sua análise de espaço, a antropologia e suas ações em campo e teorias sobre o modo de vida das sociedades, a psicologia com aspectos teóricos da psicanálise, da sociologia que já aguçava a pesquisa histórica por meio de seus conceitos sociais, e assim por diante (BURKE, 1997).

O historiador Roger Chartier (2002) explica a relação da história com a literatura e propõe alguns métodos de pesquisa. Dedicado à história do livro e incomodado com a figura do autor, ele dialoga com esse campo para compreender as práticas e as ações históricas que resultam na construção de uma visão de mundo que passa a ser aceita tal como é. Ele propõe dois métodos de pesquisa por meio da relação entre as duas disciplinas: a materialidade dos textos e a corporalidade do leitor. O primeiro diz respeito ao suporte que funciona como transporte das obras; o segundo é a forma como o leitor reconhece e dá significado ao texto lido.

Sendo assim ele determina dois conceitos para o estudo de uma obra literária sob o viés da História Cultural: apropriação e representação. Os dois conceitos caminham juntos, ao representar é necessário uma apropriação de ideias e dos usos que por meio das práticas dão sentido ao mundo (CHARTIER, 2002). Apropriar-se é a maneira como o leitor ou ouvinte entende e dá significado ao texto. A representação é a forma como um objeto pode ser reconhecido em sua ausência, podendo ser presente ou interpretado como uma imagem tal como ela é entendida por aquele que a representa (CHARTIER, 2002). Assim ao apropriar-se

de uma ideia e dar significado a uma leitura, o leitor passa a representar por meio das práticas uma visão de mundo, a sua interpretação da realidade.

Devemos entender que a história da literatura é, “pois, uma história das diferentes modalidades de apropriação dos textos” (CHARTIER, 2002, p.257). Em sua maioria, as obras antigas não eram produzidas para um leitor silencioso e solitário ou, como dizemos, “aquele que lê com os olhos”. Esta oralidade muda é diferente das leituras praticadas no medievo e na antiguidade. É por este motivo que Chartier (2002) leva em consideração como os textos eram lidos, porque eram escritos, para que público se dirigiam. Segundo o autor, os historiadores devem notar os modos de representação, de recepção e de transmissão dos textos e de suas ideias.

A representação coletiva, por meio da interpretação do mundo e das ideias, permite compreender como os indivíduos dão sentido ao mundo. A forma como um ser humano se apropria de uma ideia produzida por um veículo de comunicação é a maneira como ele a interioriza, é sua forma de interpretar. Ao passar estas ideias adiante, o indivíduo irá representá-las da maneira como ele as compreende. Portanto, podemos afirmar que a representação coletiva é a forma como o homem compreende e interpreta suas visões de mundo.

Na obra *Divina Comédia* (2008), de Dante Alighieri, as formulações interpretativas do autor fortalecem a visão de mundo de seu período e de sua sociedade. Ao relacionarmos as ideias que circulavam na Idade Média e o modo como Dante às representa, podemos entender as dimensões sociais e as compreensões da realidade deste período. Escrita no início do século XIV, a *Divina Comédia* é uma obra de cunho religioso, filosófico, místico, mítico dentre tantos outros, o que possibilita uma investigação histórica da morte, do pós-morte, do cristianismo, do maravilhoso, dos sonhos, e assim por diante. Descreveremos a composição do pós-morte cristão representado na *Divina Comédia*.

A *Divina Comédia* e sua representação do pós-morte

A *Divina Comédia* é um poema escrito por Dante Alighieri no final do século XIII e início do XIV, dividido em três partes: Inferno, Purgatório e Paraíso. As duas últimas possuem trinta e três cantos⁷³ cada uma e a primeira possui trinta e quatro, sendo que o seu

⁷³Cantos são as divisões do poema que funcionam como capítulos.

primeiro canto funciona como introdução de toda a obra. As estrofes são de três versos e o total de versos é quatorze mil duzentos e trinta e três, organizados em tercetos encadeados⁷⁴.

Quando nos deparamos com uma obra literária, devemos situá-la em seu período histórico. A localização contextual possibilita que entendamos a sociedade na qual essa obra foi produzida e qual sua relação com as demais estruturas sociais que marcaram essa época. Isso não é um trabalho fácil, pois exige o entendimento de diversos conteúdos de um tempo que já é passado.

Com a Nova História, pensada por Jacques Le Goff e Pierre Nora (1995), surgiram outros problemas e novas abordagens para a pesquisa histórica. Esses historiadores usufruíram da herança deixada pelas outras gerações e questionaram a própria historiografia, que foi, ela mesma, considerada um objeto da história (LE GOFF; NORA, 1995). A partir desse momento, a escrita da história contou com autores que analisavam seus lugares sociais, em torno de situações econômicas, sociais, culturais e políticas, ou seja, influenciados por seu tempo (CERTEAU, 1995).

As representações religiosas construídas pela sociedade estavam baseadas nas ideias cristãs e nas ressignificações dadas a outros aspectos religiosos. A *Divina Comédia* de Dante Alighieri é considerada um clássico da literatura. Além de ser a precursora da própria língua italiana, é uma obra construída por métodos poéticos exclusivos do autor, que nela aborda questões religiosas, morais, políticas e sociais do século XIII-XIV. Quando a lemos, conseguimos recuperar muitos dos pensamentos do período medieval e, assim, entender determinadas questões colocadas por Dante. O pós-morte dantesco caracteriza o modo como Dante interpretava sua realidade, ou seja, sua visão de mundo.

O conhecimento de mundo medieval foi construído por aquilo que as pessoas conheciam até então, como, por exemplo, os planetas ou esferas andantes, a Lua, a Terra, o Sol. No cristianismo e na ciência astronômica, a intenção do homem medieval era buscar as respostas para os mistérios da natureza, e fascinado com o universo, esse homem concentrava-se no seu estudo e no seu entendimento. Olhar para o céu e identificar algo maravilhoso e misterioso estimulava a busca pelo conhecimento, e isto fortalecia a ideia de que o ser humano é parte de um todo, faz parte deste universo. Na Idade Média o organismo humano era visto como um microcosmo (COSTA, 2002).

⁷⁴ Sistema criado por Dante é também conhecido como a *terza-rima*. É a unidade de três versos com encadeamento de tercetos rimando de acordo com o esquema: ABA, BCB, CDC, DED, EFE e assim por diante.

Com base nos valores, nas escolhas e vontades do homem, os intelectuais da época buscavam entender o mundo e sua realidade conforme compreendiam o organismo humano. Diversos filósofos da Antiguidade estavam presentes nas leituras dos cientistas medievais, e a identificação das respostas para o universo e para a ordem das coisas era atribuída ao corpo humano. “Para eles, a natureza são os quatro elementos que compõem o universo e o homem, e este último é visto como um universo em miniatura, um microcosmos.” (LE GOFF, 2005, p.132).

A composição do Cosmos presente na *Divina Comédia* foi baseada na teoria dos círculos concêntricos adotada por Ptolomeu, a qual, por sua vez, foi baseada em Aristóteles. “O significado interno da *Divina Comédia* aparece na sua característica mais notável: a estrutura do seu Cosmos. O arranjo de Dante baseou-se na filosofia e ciência aristotélica, ptolomaica e neoplatônica [...]” (RUSSEL, 2003, p.208).

Ao redor da Terra está o Espaço, compreendido como um local celestial e sagrado. Ali estão presentes os planetas ou estrelas andantes: a Lua, Mercúrio, Vênus, o Sol, Marte, Júpiter e Saturno. A cosmologia dantesca entende este local como o Paraíso cristão, cada um desses astros formava uma divisão estrutural do Paraíso celestial, e apenas duas áreas deste ambiente não seriam compostas pelas estrelas andantes: a oitava e nona esferas. Para Dante, na oitava esfera estavam as estrelas fixas e as constelações, e na nona esfera, o Céu Cristalino ou *Primum Mobile*, local onde está Deus:

Assim o oitavo e o nono, e cada qual
mais tardo se movia, conforme fica
mais distante também do inicial;

e aquele tinha sua chama mais rica
quanto, mais perto da Faísca pura,
melhor com sua verdade comunica.
(*Par. XXX, 34-39*)

Em cada uma das nove esferas estaria uma determinada casta celestial, sendo respectivamente: Anjos, Arcanjos, Principados, Atribuidores, Virtuosos, Dominadores, Tronos, Querubins, e o *Primum Mobile*. Esta delimitação marcava a hierarquia celestial, cujo ápice era o próprio Deus,

Na cosmologia de Dante havia ainda o nono círculo (*Primum Mobile* ou Céu Cristalino), céu concêntrico e o mais veloz de todos, pois não continha

nenhuma matéria e comandava o movimento dos oito céus inferiores. Acima do nono círculo estava o Empíreo (imóvel), com a Rosa Mística (a glorificação dos beatos), e por fim os nove círculos angélicos (concêntricos) rodeando Deus. O número nove significa o amor incondicional, pois sua raiz quadrada é o três da Santíssima Trindade [...] (COSTA, 2002, p.497)

A explicação do Cosmos encontrada no poema nos descreve o advento do Reino do Diabo como formador, também, de outro ambiente do pós-morte: o Purgatório. Para Dante, o Paraíso era formado pelos planetas e estrelas, ou seja, seria o universo. A formação de dois destes ambientes do Além é causada por uma espécie de tensão celestial.

De acordo com Dante, Lúcifer, um dos anjos de Deus rebelou-se contra seu Senhor, e acreditava-se que ele buscava ser tão poderoso quanto o próprio Deus. Ainda é incerto qual realmente foi o grande pecado cometido pelo anjo Lúcifer. Alguns historiadores atribuem a ele o pecado do orgulho, já outros - como, por exemplo, o pesquisador Link - entendem que o erro de Lúcifer foi descrito no livro de Enoque, e este seria a luxúria (LINK, 1998). Para Dante, esta deslealdade foi produzida por orgulho e quebrou a confiança entre Deus e seu anjo, e isto é inadmissível para Deus: “no centro do universo, onde está Dite, / esse traidor pra sempre consumido” (*Inf.* XI, 65-66).

Dessa forma Lúcifer é punido por Deus e lançado do Paraíso à Terra, mais precisamente, no hemisfério norte do planeta, onde está a cidade de Jerusalém. O impacto do corpo celeste produz uma deformação na superfície terrestre, e uma erosão em formato de cone é formada da superfície ao centro da Terra; este local é denominado Inferno. No centro da Terra, ou seja, na ponta do Inferno, está o anjo caído, conhecido agora como Diabo. Como causa e efeito deste impacto, no outro hemisfério terrestre o relevo é alterado e lá é formada uma grandiosa montanha, chamada Purgatório.

Cada uma das partes do poema narra a viagem do personagem, Dante, no Inferno, no Purgatório e no Paraíso. O objetivo central do poema é propiciar um reencontro entre o protagonista Dante e a amada Beatriz, cuja alma está no Paraíso. Na primeira parte do poema, o *Inferno*, Dante e Virgílio descem por suas partes, dando início à sua caminhada, que vai do primeiro círculo até o nono e último círculo. À medida que eles passam pelo ambiente são descritos os demônios, os pecados e, muitas vezes, os pecadores e as suas punições.

O Inferno dantesco divide-se em nove círculos. O primeiro círculo é também denominado Limbo (*Inf.* IV). Aqui estão aqueles que morreram antes de Jesus Cristo e os que não foram batizados. No segundo círculo estão os luxuriosos, punidos com um turbilhão de

vento, mais parecido com uma espécie de tornado. No terceiro estão os gulosos, mastigados pelo cão Cérbero. As referências à mitologia greco-romana estão presentes nas descrições do Inferno. Entre estes podemos citar o Minotauro de Creta, os centauros, o Plutão, o Flégias, as Hárpias, os gigantes, o rei Minós, e assim por diante.

O quarto círculo é o dos avaros e pródigos, os quais sofrem carregando enormes pesos ao redor do local (*Inf.* VII). No quinto círculo estão os irados, inseridos no rio Estige. No sexto círculo temos os hereges, que sofrem queimando em suas tumbas na cidade de Dite (*Inf.* X). No sétimo círculo estão as almas dos violentos, homicidas, tiranos, ladrões, suicidas, blasfemos, sodomitas e usurários (*Inf.* XII-XVII).. Estes são punidos nos giros do sétimo círculo, cada qual de uma maneira diferente e delimitada pelo tipo de violência: contra o outro (primeiro giro), contra si mesmo (segundo giro) e contra Deus (terceiro giro).

O oitavo giro é bem peculiar em comparação com os demais: ali estão os fraudulentos. Este giro divide-se em dez fossos, em cada um dos quais as punições são diferenciadas para cada tipo de fraude: para os sedutores, os adutores, os simoníacos, os adivinhos, os corruptos, os hipócritas, os ladrões do sagrado, os maus conselheiros, os semeadores da discórdia e os alquimistas (*Inf.* XVIII-XXXI).

No nono círculo estão os traidores. Dante divide este local em quatro giros: Caina, Antenora, Ptolomeia e Judeca (*Inf.* XXXI-XXXIV). Neste círculo os pecadores sofrem no lago Cocito, o lago de gelo. Aqui também está a figura de Lúcifer, descrita pelo poeta de uma maneira muito peculiar e representativa: tem três cabeças e três pares de asas e é mastigador dos traidores.

Na segunda parte do poema nos é apresentado o Purgatório (*Purg.*, I-XXXIII) cristão. Dante e Virgílio saem do Inferno e entram no morro do Purgatório no outro hemisfério terrestre. Este ambiente é baseado em um sistema moral ligado aos sete pecados capitais, e, apesar de ser dividido em sete cornijas,⁷⁵ o Purgatório possui ainda uma espécie de Antepurgatório e a entrada para o Paraíso – portanto, nove divisões.

Ninguém melhor do que Dante exprimiu a ligação entre o sistema da Criação cá em baixo no mundo e no além. Do Inferno emerge-se ao nível do mundo intermédio e temporário, o da terra, de onde se eleva para o céu a montanha do Purgatório coroada pelo Paraíso terrestre que já não se situa num canto perdido do universo mas ao seu nível ideológico, o da pureza, entre o auge da purificação no Purgatório e o início da glorificação no Céu. (LE GOFF, 1981, p. 396).

⁷⁵ Cornijas ou terraços são as saliências da montanha do Purgatório (MAURO, 2008).

No Antepurgatório ficam aqueles que entregaram suas almas a Deus apenas no último momento, sendo por isso castigados pela espera temporária para alcançar o Paraíso (*Purg.* I-VIII). No primeiro giro estão os orgulhosos, curvados com grandes pesos, olhando exemplos de humildade esculpidos pela arte de Deus; no segundo ficam os invejosos, os quais estão com as pálpebras costuradas por fios de ferro; e no terceiro giro estão os irados, cobertos por uma neblina de fumo (*Purg.* XV-XVI).

O ambiente do Purgatório é o mais recente dos locais cristãos do pós-morte. Ele solidifica-se na mentalidade ocidental por volta do século XII e mostra sua força na continuidade do cristianismo. Dante entende o Purgatório como o intermediário entre o pecado e a salvação; a alma, ao arrepender-se de seus atos viciosos, poderia receber uma espécie de segunda chance e purgar-se até o momento final de sua salvação,

Se Dante soube dar ao Purgatório todas as suas dimensões foi porque compreendeu o seu papel de intermediário activo e o mostrou graças à sua encarnação espacial e à figuração da lógica espiritual em que se insere. Dante soube estabelecer a ligação entre a sua cosmogonia e a sua teologia. (LE GOFF, 1981, p.398)

É dessa maneira que este local está entre o Inferno e o Paraíso. Com o peso do pecado o homem cai e afunda em danação, direcionando-se para o Inferno (RUSSEL, 2003), mas com o arrependimento ele tende a ficar mais leve e ganha espaço na conquista do Paraíso. É assim que Dante entende a montanha do Purgatório - como um local no qual a alma fica mais leve e solta e, conforme sobe a grandiosa montanha, mais leve lhe parece o esforço da subida.

E ele a mim: "Esta montanha é tal
que sempre ao encetá-la embaixo é grave,
mas, ao subi-la mais, menos faz mal.
(*Purg.* IV, 88-90)

No quarto giro estão os preguiçosos, que se movimentam constantemente (*Purg.* XVII-XVIII). No quinto giro estão os avarentos, deitados com a barriga encostada ao chão e com as mãos e os pés amarrados (*Purg.* XIX-XXI). No sexto giro estão aqueles que foram atormentados pelo pecado da gula; eles passam fome e sede e são tentados por árvores cheias de frutos e fontes de água (*Purg.* XXII-XXIV). No sétimo giro encontram-se os praticantes da luxúria, atormentados por chamas; e no topo estão a entrada para o Paraíso e a saída do Purgatório (*Purg.* XXVII-XXXIII).

No Paraíso Dante será guiado por Beatriz, seu grande amor, e posteriormente por São Bernardo. Ao sair do Purgatório, Dante sobe rapidamente como uma fonte de luz com destino à primeira esfera.

O Paraíso é dividido em nove esferas, as quais são diferenciadas entre si pelas ações boas praticadas pelas almas que ali se encontram. Este sistema foi baseado nas ideias de Ptolomeu das esferas concêntricas, em cujo ápice está o *Primum Mobile*, onde está Deus, ou seja, a energia de todo o Cosmos que move as esferas do céu (COSTA, 2002). Este local é caracterizado como de incomparável luz.

Dante e seus guias — Beatriz e, depois, São Bernardo — sobem da terra para o empíreo atravessando as esferas sucessivas — planetas, estrelas fixas e o primeiro motor. Cada esfera é o domínio de uma categoria de espíritos celestes, os anjos dominam a Lua, os serafins, o primeiro motor. Às diferentes categorias de eleitos e em função de seus méritos são também destinadas esferas de dignidade crescente (DELUMEAU, 2004, p.145)

Na primeira esfera (*Par.* III-V), estão os que faltaram aos votos assumidos (MAURO, 2008). Na segunda esfera estão as almas virtuosas que desejaram fama e glória; na terceira esfera encontram-se as almas que foram tentadas pelo amor físico, mas conseguiram se salvar (*Par.* VIII-XI); na quarta esfera estão os teólogos, estudantes de Deus; na quinta, os defensores e guerreiros que morreram pela Igreja Cristã e pela fé; na sexta esfera ficam os príncipes, exemplos de sábios governantes; na sétima, os contemplativos; na oitava estão Cristo e os santos; e na nona esfera está a rosa paradisíaca formada pelos anjos que estão ao redor de uma grande luz, que é Deus (*Par.* XXIII-XXVII).

O Paraíso Dantesco é constituído de nove esferas ligadas umas às outras por uma energia suprema. A esta caracterização do Paraíso foram acrescentadas duas esferas que não estavam presentes na cosmologia da Antiguidade: o *Empíreo* e o *Primum Mobile* (primeiro motor).

A própria palavra “Paraíso” vem da língua persa, traduzida para o grego, e significa Jardim (DELUMEAU, 2004). As diversas interpretações do Gênese figuravam o Paraíso como um jardim repleto de árvores e localizado entre alguns rios, ou seja, era caracterizado como um local terreno. Dessa forma, a ideia da possível busca por este ambiente mítico estava presente na representação de mundo medieval.

Este é o cenário no qual Dante desenvolve a jornada de seu personagem pelos ambientes do pós-morte. É claro que no decorrer desta peregrinação o poeta entra em contato

com as almas em cada um dos lugares que ele visita. Nesses lugares o poeta mantém um diálogo com almas conhecidas com as quais ele viveu em Florença ou conheceu em outras cidades, e também com os autores que admirava e alguns seres sobrenaturais.

O poema é recheado de elementos mágicos, místicos e míticos da representação de mundo medieval. Ao lermos esta obra nos deparamos com os conceitos e criaturas que percorriam a representação coletiva deste período. Dante dá vida a esta mitologia medieval, e não é só isso: ele apresenta para o mundo uma cosmologia que seria apropriada por muitos na Idade Média e ao longo da história.

Referências

- ALIGHIERI, D. **A Divina Comédia**. 1ª Edição (1998). Prefácio por Carmelo Distante, tradução e notas por Italo Eugenio Mauro. Edição bilíngue. 15ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2008.
- BURKE, P. **A Escola dos Annales (1929 – 1989)**: A revolução francesa da historiografia. São Paulo: UNESP, 1997.
- CERTEAU, M. A operação histórica. In: LE GOFF, J; NORA, P. **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- CHARTIER, R. **A Beira da Falésia**: a História entre Incertezas e Inquietude. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002.
- COSTA, R. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final: Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval de cosmo. In: **Dimensões – Revista de História da UFES 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras**. Vitória: UFES, Centro de Ciências Humanas e Naturais, EDUFES, 2002, p.481-501.
- DELUMEAU, J. O que sobrou do Paraíso. **Varia História**, n.31, jan, 2004. p.141-158.
- LE GOFF, J. **A Civilização do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2005.
- LE GOFF, J. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.
- LE GOFF, J.; NORA, P. **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- LINK, L. **O Diabo**: a máscara sem rosto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MAURO, I. E. Tradução e notas. In: ALIGHIERI, D. **A Divina Comédia: Inferno**. 1ª Edição (1998). Prefácio por Carmelo Distante, tradução e notas por Italo Eugenio Mauro. Edição bilíngue. 15ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

RUSSEL, J. B. **Lúcifer**: O Diabo na Idade Média. São Paulo: Editora Madras, 2003.



RELIGIÃO E LOUCURA: A VIOLÊNCIA MÉDICA CONTRA AS RELIGIÕES DE TRANSE MEDIÚNICO NO RIO DE JANEIRO DA PRIMEIRA REPÚBLICA

Edvaldo Sapia Gonçalves
USP (DIVERSITAS) e UEM

Introdução

Muitas manifestações da violência médica têm por fundo a intolerância para com as diversidades (sociais, raciais, étnicas, sexuais e religiosas) e para que elas sejam reveladas é necessário que se leve em conta a construção histórica e social dos saberes e poderes médicos. E quando são assim contextualizadas, é possível perceber que as concepções de saúde e doença são portadoras de cargas simbólicas destinadas a servir de sustentáculo para a ordem social, como se pode observar no Rio de Janeiro da Primeira República (1889-1930).

Para dar conta da complexidade do tema “religião e loucura”, com atenção para as religiões de transe mediúnico, adotou-se como recurso analítico a “teoria dos campos sociais” de Pierre Bourdieu, que auxilia na busca do lugar social ocupado pelos médicos psiquiatras e as modalidades de representação social que eles mesmos se davam ou que lhes eram atribuídas. O campo médico é aqui compreendido como um subcampo estruturalmente ligado ao campo científico. Com base em autoridade científica, os psiquiatras buscavam se legitimar para o exercício de um forte poder sobre a sociedade, com diversas estratégias de ação, entre elas o tratamento e cura do que fosse considerado “loucura espírita”.

Naquele momento a medicina estava comprometida com os desafios políticos e intelectuais da construção da nação e da identidade nacional após o advento da República, o que contribuiu para que o Brasil fosse visto como um grande hospital, legitimando que muitos componentes de categorias sociais marginalizadas (negros, pobres, mulheres, homossexuais, etc) fossem rotulados como doentes e submetidos compulsoriamente à intervenção dos setores

de cura profissional, em favor do propósito de uma “sociedade saudável”. Esta medicina se especializou em criar lugares de segregação para os considerados doentes, como os hospícios. A violência aqui estudada está nas relações desiguais de poder que se estabeleciam entre os médicos e os que eles consideravam doentes mentais, com o potencial de retirar destes a possibilidade de governar o próprio corpo, de reduzi-los à condição de objeto e abandoná-los a uma reestruturação emocional solitária e desestabilizadora.

Naquele período, as religiões mediúnicas já representavam um conjunto complexo e diferenciado de uma sociedade predominantemente católica, mas marcada pelo sincretismo religioso. Tal dinâmica religiosa não pode ser compreendida apenas a partir das disputas internas ao próprio campo religioso, exigindo que também seja considerado o ambiente de disputas externas produtor de efeitos sociais e políticos sobre as práticas religiosas.

Para alcançar o objetivo de investigar e refletir criticamente sobre as representações médicas e religiosas dos fenômenos de transe, buscando nas disputas simbólicas a compreensão histórica da violência do policiamento médico exercido contra praticantes de religiões mediúnicas, utilizou-se como fontes de pesquisa a literatura médica, inquérito jornalístico (“As religiões no Rio” de João do Rio) e obras literárias dos escritores João do Rio, Machado de Assis e Lima Barreto, em leitura orientada pela metodologia da hermenêutica filosófica de Gadamer.

Foi por essas diferentes manifestações discursivas do período que se efetuou a busca da configuração histórica de práticas sociais e culturais de dominação por parte dos profissionais da saúde, bem como de sentimentos daqueles que foram vítimas das coerções médicas.

A análise revelou que os discursos médicos concebem a doença mental como uma patologia orgânica, mas no senso comum ela se revela como experiência vivenciada e negociada de diferentes maneiras, conforme as características organizacionais e culturais da sociedade. E é a partir da contestação feita pelo discurso literário ao conhecimento/prática médica que deve ser considerado o objeto deste estudo: a violência médica.

Religiões mediúnicas e “loucura espírita”

A admissão da possibilidade de continuidade da alma após a morte e de comunicação entre vivos e mortos, sempre esteve presente no imaginário cultural brasileiro por influências

indígenas e africanas. Isto favoreceu para que diversas e diferentes manifestações mediúnicas marcassem presença na Primeira República, ainda que na forma de culturas religiosas marginalizadas, como as religiões afro-brasileiras, entre elas o Candomblé.

Também o Espiritismo Kardecista, surgido na França na segunda metade do século XIX, não demorou a exercer aqui suas influências, com a criação dos primeiros centros espíritas. Na primeira década do século XX surgiu o Racionalismo Cristão, que foi objeto de estudo do historiador Gama (1992). Nos primeiros tempos do século XX também surgia uma religião mediúnica que se tornou genuinamente brasileira: a Umbanda (PRANDI, 1990, p. 52-53). No campo religioso dava-se uma intensa disputa entre elas, inclusive dando origem a distinções que ficaram conhecidas como alto-espiritismo e baixo-espiritismo (GIUMBELLI, 2003), mas todas foram combatidas pelo catolicismo, academia médica e aparatos jurídicos e policiais. Ainda que fossem manifestações heterogêneas e distintas, não era incomum que elas fossem homogeneizadas pelos discursos médicos. Conforme Almeida (2007, p. 137-138):

No discurso psiquiátrico ocorreu uma tentativa de homogeneizar as diferentes religiões de caráter mediúnico (Umbanda, Candomblé, Racionalismo Cristão e Espiritismo) sob a denominação de “Espiritismo”. As heterogeneidades dessas correntes religiosas em termos de origens, práticas e crenças distintas foram repetidamente ignoradas dentro de uma estratégia simplificadora (...).

Também era comum que fossem associadas às crenças religiosas “primitivas e inferiores” praticadas por indivíduos oriundos das baixas classes sociais, predominantemente negra. Na sociedade marcada por preconceitos raciais e sociais, esse entendimento facilmente ganhava força e essas religiões acabavam por ser relacionadas à ideia de atraso e, como tal, representavam uma ameaça ao projeto republicano de civilização e progresso (FACCHINETTI, 2004, p. 300) empenhado na elaboração de um novo regime disciplinador da loucura, inclusive a de fundo religiosa. Sobre isto, Masiero (2002, p. 78) observa:

Após a abolição do regime escravocrata, não houve exatamente uma repressão aos cultos afro-brasileiros. A aplicação de técnicas psicométricas no âmbito religioso pretendia manter essas manifestações populares sob vigilância preventiva, para que episódios de loucura epidêmica de origem religiosa não voltassem a ocorrer, como em vários momentos da história do Brasil. Era uma tentativa de disciplinar os cultos religiosos circunscrevendo-os na ordem evolutiva com a finalidade de torná-los mais civilizados para o bem da soberania nacional e aprimoramento das virtudes individuais, portanto, uma inquietação não apenas científica, mas também política e ideológica.

Mas apesar dos preconceitos contra as religiões africanas e indígenas, é importante lembrar que João do Rio (1976, p. 34-35) e Lima Barreto (2004, p. 241-242) não deixaram de registrar que as classes abastadas recorriam a elas na busca de proteção e solução para seus problemas. Lima Barreto (2004, p. 525) mesmo, afirmou: “Eu mesmo, apesar de todas intoxicações, inclusive a científica, tenho a tentação dos 'candomblés', 'canjerês', 'mambembes' e os freqüente”. Bastante expressiva é a observação de João do Rio (1976, p. 34):

Vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras, de *babaloxás* e *iauô*, somos nós que lhe asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz. O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração. Exige, damos-lhes; explora, deixamo-nos explorar, e, seja ele *maitre-chanteur*, assassino, larápio, fica sempre impune e forte pela vida que lhe empresta o nosso dinheiro.

Mas o que realmente interessa para o presente estudo é o entendimento que se disseminou nos meios médicos e na sociedade: que as religiões mediúnicas eram geradoras de loucura (ALMEIDA, 2007; MOREIRA-ALMEIDA, ALMEIDA e LOTUFO NETO, 2005). Engel (1999, p. 554) destaca que a psiquiatria e outros saberes difundiam “associação entre distúrbios mentais e crenças e práticas religiosas negras e/ou populares”. O próprio João do Rio (1976, p. 27), indicava que elas “fornecem ao Hospício a sua quota de loucura”, mas esta posição é aplicável ao denominado “baixo espiritismo”, como observa Isaia (2005, p. 109):

Ao contrário de suas observações sobre as práticas mediúnicas vivenciadas pelos pobres (associadas, muitas vezes, ao crime, à loucura, à exploração), as impressões de João do Rio sobre o espiritismo kardecista, à francesa, praticado na capital federal pela elite social, compunham um quadro em tudo próximo aos padrões tolerados pela elite, obcecada pela idéia de higienização e pelo medo da periculosidade da pobreza.

Machado de Assis, por sua vez, também liga a experiência espírita a sinais de loucura, mas se volta principalmente ao espiritismo kardecista que passava a ser difundido no Rio de Janeiro pela Federação Espírita Brasileira, fundada em 1884. Isto pode ser observado no conto “A segunda vida” (MACHADO DE ASSIS, 1884, p. 191-204) e na crônica publicada em 07/06/1889 (MACHADO DE ASSIS, 1997, p. 525), na qual ele expõe sua ironia:

A segunda fase do espiritismo é muito melhor. Depois de 4 ou 5 anos (prazo da primeira), começa a pura demência. Não é vagarosa nem súbita, um meio-termo, com este característico: o espírita, à medida que a demência vai crescendo, atira-se-lhe mais rápido.

Não se entenda, porém, que esta queda é apreciável por qualquer pessoa; só o pode ser por alienistas e de grande observação. Com efeito, para o vulgo não há diferença; desde o princípio da alienação mental (isto é, começado o segundo prazo do espiritismo, que é depois de quatro ou cinco anos, como ficou dito) o espírita está perdido a olhos vistos; os atos e palavras indicam o desequilíbrio mental; não há ilusão a tal respeito.

De fato, acabou por se difundir a ideia que as experiências mediúnicas, como os tranSES e as possessões, eram causas e/ou manifestações de doenças mentais. Foi bastante presente em pronunciamentos médicos a concepção de uma “loucura espírita” que se tornou uma categoria diagnóstica de transtorno mental que recomendava o tratamento clínico e a internação de médiuns como graves doentes mentais (ISAIA, 2007). Destaca Dalgarrondo (2007, p. 29):

Nesse contexto, médicos eminentes, como Henrique Roxo, Franco da Rocha e Afrânio Peixoto, consideravam que as práticas espíritas desencadeavam com frequência quadros de loucura e histeria. Até o início dos anos de 1950, essa tese foi sustentada (em particular por Pacheco e Silva, líder universitário da psiquiatria paulista). Nas décadas seguintes, por influência tanto de sociólogos, como Roger Bastide, e psiquiatras, como Osório César, Anibal Silveira, Alberto Lyra e Rubim de Pinho, essa visão foi sendo paulatinamente substituída por uma percepção menos preconceituosa. Bastide (1978), após estudar em profundidade os cultos afro-brasileiros e as experiências mediúnicas que neles ocorrem concluiu que os estados de transe e possessão são mais bem compreendidos via entendimento antropológico de seus símbolos e ritos do que por aproximação psicopatológica.

Mas a conotação médica de então, fez com ela fosse considerada uma questão de saúde pública, proclamando-se a necessidade do controle psiquiátrico das religiões mediúnicas (ALMEIDA, ODAS e DALGARRONDO, 2007; GIUMBELLI, 2005; ALMEIDA, 2004).

E o contexto aqui analisado favorecia que a medicina lutasse pelo controle absoluto da doença e a saúde, do corpo e da mente. É importante lembrar que foi uma época bastante influenciada pelo positivismo (FERREIRA, 2008, p. 87), em que a ciência era considerada mola propulsora do progresso e devia contribuir para a manutenção da ordem social e o progresso. Acreditava-se que aos médicos cabia estudar e curar doenças, de modo que as doenças que afligiam a população desapareceriam pela diligente atuação das ciências

médicas. Mas orientados pela psiquiatria organicista, não levaram em conta a complexidade do homem social em suas formas de existir e viver, como destaca Costa (1980, p. 24):

Esses psiquiatras tinham todos tendência a confundir ou, pelo menos, a associar indevidamente os problemas psiquiátricos aos problemas culturais em geral. Para eles, os fenômenos psíquicos e culturais explicavam-se unicamente, pela hipótese da causalidade biológica que, por sua vez, justificava a intervenção médica em todos os níveis da sociedade.

Produzindo efeitos deletérios sobre os que foram rotulados como doentes mentais, com a segregação em hospícios estes acabavam portadores de fortes sentimentos de fragmentação humana, com personalidades e identidades erodidas.

Violência médica

A psiquiatria passou a ser reconhecida como especialidade médica em 1912, mas desde a Proclamação da República a maior valorização da medicina positivista concorreu para que o saber psiquiátrico se consolidasse como um poder normatizador de comportamentos individuais e relações sociais, o que acabou por levar à primeira lei a tratar da questão da doença mental no Brasil, o Decreto Legislativo nº 1.132, de 22/12/1903 (Lei Federal de Assistência aos Alienados) de iniciativa do deputado e médico João Carlos Teixeira Brandão (BOARINI, 2006, p. 31; ANTUNES, 1999, p. 102-107; ENGEL, 1992, p. 102-107). Sobre ela manifesta Menezes (2008, p. 132):

(...) O objetivo principal é resgatar o caráter médico e científico do tratamento da loucura, delegando aos médicos maior autoridade, elegendo um local para o tratamento, os hospícios, dando estatuto de doença para a loucura e restringindo o poder das autoridades policiais na internação da alta dos pacientes. Esta lei conta com o apoio o psiquiatra Juliano Moreira, que chega a considerá-la indispensável para o sucesso da administração dos tratamentos para doentes mentais.

Isto propiciou a adoção de programas de higiene mental e o aumento do número de estabelecimentos destinados ao tratamento de doenças mentais (hospícios, manicômios judiciários, etc), bem como contribuiu para o surgimento, em 1923, de uma entidade civil que se tornou uma destacada difusora de ideologias eugênicas proclamadas como medidas de prevenção das doenças mentais: a Liga Brasileira de Higiene Mental (UCHÔA, 1981, p. 55).

Embasados na teoria da degenerescência, centrada no biológico, fizeram difundir a idéia da transmissão genética das doenças mentais e apontavam para a necessidade de medidas de prevenção. Bastante expressiva desta orientação, era a posição de Marques (1929, p. 111):

O combate ao espiritismo deve ser igualado ao que se faz à sífilis, ao alcoolismo, aos entorpecentes (ópio, cocaína, etc.), à tuberculose, à lepra, às verminoses, enfim, a todos os males que contribuem para o enfraquecimento, para o aniquilamento das energias vitais, físicas, psíquicas, do nosso povo, da nossa raça em formação.

De fato, o período foi marcado pelo enfoque de temáticas raciais ligadas a um ideário de miscigenação e de branqueamento nacional conjugada a políticas de imigração, bem como se pode observar uma crescente aceitação de fatores genéticos e determinismos biológicos em uma medicina que era altamente influenciada pela antropologia física (RODRIGUES, 1977, p. 272) e pelo movimento que valorizou a promoção da “higiene mental”.

Como afirma Schwarcz (2008, p. 32), os modelos científicos deterministas e as teorias científicas raciais da época foram acolhidas e divulgadas pela literatura, especialmente pelos romances naturalistas: “Com efeito, modelos e teorias ganhavam larga divulgação por meio dos heróis e enredos dessa literatura, que pareciam guardar mais respeito às máximas científicas evolutivas do que à imaginação do autor”. Nem mesmo João do Rio descartou essas teorias que circulavam nos meios acadêmicos e literários de sua época. Não se pode esquecer que foi para o médico Júlio Afrânio Peixoto (1876-1947) que João do Rio dedicou o conto “A mais estranha moléstia” da coletânea “Dentro da noite” (JOÃO DO RIO, 2002, p. 176-189). Médico legista, Afrânio Peixoto foi diretor do Hospital Nacional de Alienados em 1904, destacado divulgador das teorias biodeterministas e defensor das teses de branqueamento da população brasileira.

Mas Lima Barreto, implacável questionador das teorias da herança dos defeitos e vícios (BOARINI, 2011, p. 93), na crônica “Considerações oportunas”, de 1919 (LIMA BARRETO, 2004, p. 582), lançou esta acusação contra o movimento de higiene mental:

Nada mais falso do que apelar para a Ciência em tal questão. O que se chama Ciência nesse campo da nossa atividade mental ainda não é nem um corpo homogêneo de doutrinas. Cada autor faz um poema à raça de que parece descender ou com que simpatiza, por isto ou aquilo os seus dados, as suas insinuações, ou seus índices, todo aquele amontoado de coisas heteroclíticas que vemos, no nosso comuníssimo Topinard são interpretados ao sabor da paixão oculta ou clara de cada dissertador.

Mas fato é que ao se dar maior acolhida à atenção sobre as etiologias biológicas das doenças mentais, não se tratava mais de somente coibir a liberdade religiosa com a perseguição e fechamento de terreiros e centros espíritas, sendo necessário também que a orientação ideológica dos determinismos biológicos resultasse em conferir legitimidade e autoridade para a medicina agir diretamente sobre o corpo. Quando os que eram rotulados como loucos caíam nas teias da assistência psiquiátrica e em suas estruturas hospitalocêntricas, eram isolados da sociedade e da família, que não podia participar do tratamento do enfermo. Sequestrados e privados da liberdade, eles estavam sujeitos a processos diagnósticos e tratamentos que se apresentavam aparentemente como sendo em benefício deles.

O sentimento de impotência frente à esta intervenção psiquiátrica, está muito bem inscrito nas obras em que Lima Barreto relata as suas experiências de internação: “Diário do Hospício” e “O cemitério dos vivos” (LIMA BARRETO, 1993). Ele assim expressa a sua sensação aniquilamento no “Diário do Hospício” (LIMA BARRETO, 1993, p. 50):

Digo com franqueza, cem anos que viva eu, nunca poderá apagar-me da memória essas humilhações que sofri. Não por elas mesmo, que pouco valem; mas pela convicção que me trouxeram que esta vida não vale nada, todas as posições falham e todas as precauções para um grande futuro são vãs.

(...)

Esta passagem várias vezes no Hospício e outros hospitais deu-me não sei que dolorosa angústia de viver que eu me parece ser sem remédios a minha dor.

E se a atuação médica concorre para a autocompreensão falsa ou unilateral pelo doente que não é mais capaz de reconhecer sua própria identidade, de modo a causar o “sofrimento de indeterminação” (HONNETH, 2007, p. 83; LIMA, 2009, p. 165), reconheça-se: há violência.

E para prosseguir nas reflexões deste estudo, será preciso considerar o que afirma Moulin (1991, p. 104): “Os médicos são um grupo que desempenha um papel de repressão social e o seu discurso científico pode contribuir para deslocar os verdadeiros problemas dando uma imagem falsificada da patologia”. Manifesta Sournia (1991, p. 360): “Os médicos, como os outros sábios, pertencem à sociedade que os circunda. Resultam dela, partilham os seus ideais, os seus fantasmas, a sua resistência à mudança, o seu encerramento em modelos conhecidos sobre a organização do mundo e os mecanismos da vida”.

Por isto, ao se refletir sobre a questão da violência médica, há que se ter em conta que “a medicina científica esforça-se por uma certa racionalidade, mas os médicos são também irracionais, dado que são humanos” (SOURNIA, 1991, p. 360) e sendo humanos como os outros, igualmente estão vulneráveis a assimilação de preconceitos sociais que induzem à violência em sua prática profissional. Almeida (2007, p. 112) opina que:

Muitas das argumentações desenvolvidas pelos psiquiatras do eixo Rio-São Paulo no combate ao Espiritismo estavam associadas às suas crenças religiosas. Vários destes médicos mantiveram vínculos estreitos com a Igreja Católica nesse período. A nova doutrina representava um problema não só por tentar invadir os domínios do campo científico, mas também por confrontar com o Catolicismo dentro dos domínios do campo religioso.

Se for assim, faz confirmar a seguinte lição de Bourdieu (1998, p. 11-12):

As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social conforme os seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta quer diretamente, quer nos conflitos simbólicos da vida cotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a tempo inteiro) e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima (cf. Weber), quer dizer, do poder de impor – e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social. O campo de produção simbólica é um microcosmo da luta simbólica entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção.

Daí a importância de se considerar o que afirmou Le Goff (1997, p. 8): “a doença pertence não só à história superficial dos progressos científicos e tecnológicos como também à história profunda dos saberes e das práticas ligadas às estruturas sociais, às instituições, às representações, às mentalidades”. E como afirma Engel (2001, p. 126):

Um dos desdobramentos mais ricos e importantes, ao meu ver, dos possíveis encontros entre Clio e Psyché refere-se à possibilidade de reconhecermos que os saberes e práticas – como quaisquer outros saberes e práticas – são socialmente construídos, o que significa que expressam dimensões do processo histórico mais amplo, remetendo-nos necessariamente a embates, tensões e conflitos – embora também a partilhas e interações – cujos desfechos não estão dados a priori.

Por isto, para que se revele a historicidade da violência médica aqui buscada, é preciso que primeiro se desmistifique o senso comum até hoje predominante que considera o

conhecimento médico como um dos campos mais evoluídos da humanidade e a crença na declaração da medicina como uma profissão portadora de valores altruístas.

Gadamer (2006, p. 165) lembra que: “A psiquiatria sempre ocupou uma posição especial no conjunto da ciência médica e da arte médica de curar – assim como a medicina no conjunto das outras ciências”. Não se pode deixar de considerar que ao longo do século XIX a medicina procurou firmar a sua autoridade, fazendo-se situar fora do quadro social e cultural, apresentando-se como verdade científica legitimada por um diploma, portanto, exclusiva e intocável. Tudo isto conferia aos médicos uma autoridade fundada na pretensa superioridade em conhecimento científico e que era certificado por títulos acadêmicos. Lima Barreto (1998, p. 38-39) confirma isto: “o povo mesmo aceita esse estado de coisas e tem respeito religioso pela sua nobreza de doutores”.

Mas é preciso reconhecer que houve resistência à excessiva ingerência da psiquiatria normatizadora, pois como lembra Cunha (2003, p. 121): “(...) Os aspectos científicos do poder são incapazes de homogeneizar significados, superar conflitos e anular a ação de sujeitos que engendraram suas próprias maneiras de enfrentamento, negociação e diálogo”. Para Machado *et al* (1978, p. 492) são “resistências e obstáculos colocados por uma população que pretende, permanentemente, escapar a seu controle; por uma população para quem norma é danação”.

E a resistência pode estar na literatura, como esforço de “qualificação positiva dos saberes leigos, que, sensíveis à diversidade, são vistos como mais capazes de apreender as dimensões verdadeiras da loucura do que os saberes científicos” (ENGEL, 2003, p. 73). Um exemplo emblemático é Machado de Assis, mesmo que ele considerasse o espiritismo uma fábrica de loucos, conforme a crônica publicada em 28/08/1889 (MACHADO DE ASSIS, 2008, p. 887):“(...) O espiritismo é uma fábrica de idiotas e alienados, que não pode subsistir. Não há muitos dias deram notícia as nossas folhas de um brasileiro que, fora daqui, em Lisboa, foi recolhido em Rilhafoles, levado pela mão do espiritismo. Mas não é preciso que dêem entrada solene nos hospícios”.

Ao afirmar que não era caso de hospício é coerente com as posições contestadoras assumidas no conto “O alienista”, publicado entre outubro de 1881 e março de 1882, em que questionava o exagerado poder conferido à psiquiatria. Neste sentido, observa Gomes (1993, p. 153):

Não se fala, pois, da ciência – o que seria usual e fastidioso para a época; fala-se do poder da ciência – o que representa uma raridade para aquele momento.

Machado está preocupado em colocar diante de nossos olhos a pergunta fundamental do ponto de vista da política do saber: que poder é este que emana da ciência, no que se funda, qual a razão das imunidades e privilégios que o Alienista toma para si? Em suma: nenhum poder é inocente; todo poder deve ter contestadas suas razões.

O conto revela que em Machado de Assis há uma consciência da violência explícita e implícita praticada sob a égide de uma medicina científica que foi utilizada para interferir no social. Ele colocou em suspeita aquela medicina que tinha o poder de dispor dos corpos e da vida das pessoas sem sofrer grandes oposições e lançou sua crítica contra a sua violência.

Mas foi Lima Barreto quem nos deu as imagens mais expressivas da violência, baseado em suas experiências pessoais de internações involuntárias e convívio íntimo com a loucura. Sofrendo a dor da discriminação, fez ironizar e rejeitou o legitimidade do saber/poder da medicina psiquiátrica. Para Engel (2003, p. 21);

Ao esboçar imagens através das quais construía suas próprias concepções acerca da loucura, situadas nas interseções entre múltiplos saberes (inclusive o científico), Lima Barreto rompe com a pretensão dos alienistas de reivindicar para si o monopólio da verdade a respeito da loucura. Nas especulações sobre a loucura registradas no Diário do hospício e aprofundadas no Cemitério dos vivos, iria ainda mais longe, ao questionar certos pressupostos científicos da psiquiatria, colocando-se na posição de legítimo interlocutor dos especialistas.

É o que se pode observar, por exemplo, em “Diário do Hospício” (LIMA BARRETO, 1993, p. 30-31), quando ele assim se refere ao analista:

Não lhe tenho nenhuma antipatia, mas julgo-o mais nevrosado e avoadado que eu. É capaz de ler qualquer novidade de cirurgia aplicada à psiquiatria em uma revista norueguesa e aplicar, sem nenhuma reflexão preliminar, num doente qualquer. É muito amante de novidades, do vient de paraître, das últimas criações científicas ou que outro nome tenham.

A literatura de Lima Barreto revela que os internos eram manipulados nos corpos e nas mentes, tratados como animais e/ou coisas, despojados da identidade e dos direitos sobre si

mesmos. E os efeitos devastadores que as internações podiam produzir, são confirmados nesta análise que Schwarcz (2011, p. 142-143) faz da foto de Lima Barreto, tirada por ocasião da internação do autor que se deu no final de 1918:

Sua fisionomia, dessa vez, é conturbada e triste: cabeça deitada para o lado e expressão menos desafiante que a anterior. Parece vencido diante da evidência da doença, como se seu corpo desmentisse convicções profundas e contrárias às teorias deterministas sociais. Afinal, ainda em 1903, em seu diário apresentava atitude irônica e crítica com relação à ciência, dizendo que ela não passava de “um ponto de vista sobre as cousas”.

Gadamer (2006, p. 168-169 e 174) que tem como evidente a proximidade da hermenêutica com a psiquiatria e que aquela serve a esta como ferramenta metodológica adicional, lançou uma inquietante pergunta: “Até que ponto o médico pode aliviar o sofrimento, se ao retirar a dor também retira a personalidade, sua vida livremente responsável e sua morte?”.

A psiquiatria científica que a resistência literária combatia estava longe de ser uma resposta adequada para esta pergunta. Por isto, no que se refere à perseguição empreendida pela medicina psiquiátrica às religiões mediúnicas, parece se ajustar muito bem a seguinte comparação feita por Szasz (1978, p. 56):

Na realidade, a Psiquiatria Institucional é uma continuação da Inquisição. O que mudou foi apenas o vocabulário e o e o estilo social. O vocabulário se ajusta às expectativas intelectuais de nossa época: é um jargão pseudocientífico que parodia os conceitos de ciência. O estilo social se ajusta às expectativas políticas de nossa época: é um movimento social pseudoliberal que parodia os ideais de liberdade e racionalidade.

E entre os três escritores analisados, é na literatura engajada de Lima Barreto (1920, p. 15-16), pelo conto “O moleque”, de 1920, que se manifesta a mais significativa oposição à esta perseguição sofrida pelas religiões mediúnicas, como se pode observar neste trecho:

Nas suas redondezas, é o lugar das macumbas, das práticas de feitiçaria com que a teologia da polícia implica, pois não pode admitir nas nossas almas depósitos de crenças ancestrais. O espiritismo se mistura a eles e a sua difusão é pasmosa. A igreja católica unicamente não satisfaz o nosso povo humilde. É quase abstrata para ele, teórica. Da divindade, não dá, apesar das imagens, de água benta e outros objetos do seu culto, nenhum sinal palpável, tangível de que ela está presente. O padre, para o grosso do povo, não se comunica no mal com ela; mas o médium, o feiticeiro, o macumbeiro, se não a recebem nos seus transe, recebem, entretanto, almas e espíritos que, por já

não serem mais da terra, estão mais perto de Deus e participam um pouco da sua eterna e imensa sabedoria.

Os médiuns que curam, merecem mais respeito e veneração que os mais famosos médicos da moda. Os seus milagres são contados de boca em boca, e a gente de todas as condições e matizes de raça a eles recorre nos seus desesperos de perder a saúde e ir ao encontro da Morte. O curioso – o que era preciso estudar mais de vagar – o amálgama de tantas crenças desencontradas a que preside a igreja católica com os seus santos e beatos. A feitiçaria, o espiritismo, a cartomancia e a agiologia católica se baralham naquelas práticas, de modo que faz parecer que de tal baralhamento de sentimentos religiosos possa a vir nascer uma grande religião, como nasceram de semelhantes misturas as maiores religiões históricas.

Na confusão do seu pensamento religioso, nas necessidades presentes de sua pobreza, nos seus embates morais e dos familiares, cada uma dessas crenças atende a uma solicitação de cada uma daquelas almas, e a cada instante de suas necessidades.

Como se pode verificar, Lima Barreto faz aqui um esforço de valorização dos saberes populares de cura religiosa que recebiam da medicina científica a mais ferrenha oposição. Sua posição, que é de enfrentamento aos saberes/poderes da medicina psiquiátrica, encontra-se legitimada nas experiências de violências sofridas nas internações psiquiátricas a que foi submetido. Assim, quando defende a diversidade religiosa e o sincretismo religioso, isto não deve ser considerado apenas na perspectiva da liberdade religiosa, mas também como uma manifesta defesa da liberdade dos corpos e das almas que a psiquiatria insistia em enclausurar.

Conclusão

A rotulação psiquiátrica exercida sobre as religiões mediúnicas, consideradas como “fábricas de loucos”, estava profundamente relacionada aos desafios políticos e intelectuais da construção da nação e da identidade nacional após o advento da República, bem como fazia parte do esforço de legitimar a medicina como autoridade fundada na superioridade do conhecimento científico frente aos saberes de cura religiosa.

Mas o discurso da medicina psiquiátrica sobre a “loucura espírita” não foi livre de polêmica. Foi possível observar que os discursos especializados recebiam a contestação de discursos literários, como os eleitos neste estudo e que expressavam os saberes leigos de escritores afro-descendentes. Entre as várias questões levantadas por vários textos, estava o de denunciar a violência explícita e implícita que era praticada sob a égide daquele saber-poder médico. Isto demonstra que a defesa da liberdade religiosa também necessitava passar pela libertação de corpos e almas enclausuradas em hospícios.

Referências

- ALMEIDA, Alexander Moreira de. **Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas**. Tese de Doutorado orientada pelo Prof. Dr. Francisco Lotufo Neto. Programa de Pós-graduação em Ciências da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.
- ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. **“Uma fábrica de loucos”**: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950). Tese de Doutorado orientada pela Profa. Dra. Eliane Moura da Silva. Programa de Pós-graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Campinas, 2007.
- ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de; ODA, Ana Maria Galdini Raimundo; DALGALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, n. 34, supl. 1, p. 34-41, 2007.
- ANTUNES, José Leopoldo Ferreira. **Medicina, leis e moral**: pensamento médico e comportamento no Brasil (1870-1930). São Paulo: UNESP, 1999.
- BOARINI, Maria Lúcia. A eugenia sob a lente de Lima Barreto. In: BOARINI, Maria Lúcia. **Raça, higiene social e nação forte**: mitos de uma época. Maringá: Eduem, 2011, p. 75-96.
- _____. **A loucura no leito de Procusto**. Maringá: Dentrall Press, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- COSTA, Jurandir Freire. **História da psiquiatria no Brasil**. 3 ed. rev. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. Os bacamartes da República: saberes e poderes no Brasil da virada do século. In: SILVA, Fernando Teixeira da; NAXARA, Márcia Regina Capelari; CAMILOTTI, Virgínia Célia (orgs). **República, Liberalismo, Cidadania**. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2003, p. 119-137.
- DALGALARRONDO, Paulo. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, n. 34, supl. 1, p. 25-33, 2007.
- ENGEL, Magali Gouveia. A loucura, o hospício e a psiquiatria em Lima Barreto: críticas e complicitades. In: CHALHOUB, Sidney *et al* (org). **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p. 57-98.

_____. As fronteiras da anormalidade: psiquiatria e controle social. **História, Ciência e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 547-563, nov 1998 – fev 1999.

_____. Notas sobre a construção da loucura como doença mental. In: BAPTISTA, Luís Antonio dos Santos (org.). **Anuário do Laboratório de Subjetividade e Política**, a. 1, v. 1, p. 91-114, dez 1991 a dez 1992.

_____. Saberes e práticas *psi*: uma dimensão histórica. In: JACÓ-VILELA, Ana Maria; CEREZZO, Antônio Carlos; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. **Clio-Psyché ontem: fazeres e dizeres psi na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Delume Dumará, FAPERJ, 2001, p. 123-132.

FACCHINETTI, Cristiana. O brasileiro e seu louco: notas preliminares para uma análise de diagnósticos. In: NASCIMENTO, Dilene Raimundo; CARVALHO, Diana Maul de (orgs.). *Uma história brasileira das doenças*. Brasília: Paralelo 15, 2004, p. 295-307.

FERREIRA, Luiz Otávio. O ethos positivista e a institucionalização da ciência no Brasil. In: LIMA, Nisia Trindade; SÁ, Dominichi Miranda de (org.). **Antropologia brasiliana: ciência e educação na obra de Edgard Roquette-Pinto**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2008, p. 87-98.

GADAMER, Hans-Georg. **O caráter oculto da saúde**. Petrópolis: Vozes, 2006.

GAMA, Cláudio Murilo Pimentel. **O espírito da medicina: médicos e espíritas em conflito**. Dissertação de Mestrado orientada pela Profa. Dra. Yvonne Maggie. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1992.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, a. 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003.

_____. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 40, n. 2, p. 31-82, 1997.

GOMES, Roberto. O Alienista: loucura, poder e ciência. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 145-160, 1993.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

ISAIA, Artur Cesar. O espiritismo nas teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. **História Revista**, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 63-79, jan/jun. 2007.

____. João do Rio: o flâneur e o preconceito. Um olhar sobre o transe mediúnico na capital federal de inícios do século XX. In: MARIN, Jéri Roberto (org.). **Religiões, Religiosidades e Diferenças Culturais**. Campo Grande: UCDB, 2005, p. 100-115.

JOÃO DO RIO. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.

____. **Dentro da noite**. São Paulo: Antiqua, 2002.

LE GOFF, Jacques. **As doenças têm história**. 2 ed. rev. Lisboa: Terramar, 1997.

LIMA, Aluísio Ferreira de. **Sufrimento de indeterminação e reconhecimento perverso: um estudo da construção da personagem doente mental a partir do sintagma identidade-metamorfose-emancipação**. Tese de Doutorado orientada pelo Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa. Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.

LIMA BARRETO, Afonso Henriques de. **Diário do Hospício; O cemitério dos vivos**. 2 tir. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de editoração, 1993.

____. **Histórias e sonhos: contos**. Rio de Janeiro: Gianlorenzo Schettimo, 1920.

____. **Os bruzundangas**. Porto Alegre: LP&M, 1998.

____. **Toda crônica**. 2 vols. Vol. 1 (1890-1919) e Vol. 2 (1919 – 1922). Apresentação e notas de Beatriz Resende e organização de Rachel Valença. Rio de Janeiro: Agir, 2004.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Histórias sem data**. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1884.

____. **O alienista**. 3 ed. São Paulo: Àtica, 1975.

____. **Obra completa**. V. 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

____. **Obra completa**. V. 4. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

MACHADO, Roberto *et al.* **Danação da norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

MARQUES, João Coelho. **Espiritismo e idéias delirantes**. Tese de Doutorado em Psiquiatria. Faculdade de Medicina da Universidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1929.

MASIERO, André Luis. "Psicologia das raças" e religiosidade no Brasil: uma intersecção histórica. **Psicologia: ciência e profissão**, Brasília, v. 22, n. 1, p. 66-79, mar. 2002.

MENEZES, Cristiane Diniz de. **O direito à convivência familiar e comunitária das crianças e dos adolescentes portadores de transtorno mental**. Dissertação de Mestrado orientada pela Profa. Dra. Irene Rizzini. Programa de Pós-graduação em Serviço Social o

Departamento de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2008.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; ALMEIDA, Angélica A. Silva de; LOTUFO NETO, Francisco. History of ‘Spiritist madness’ in Brazil. **History of psychiatry**, London, v. 16, n. 1, p. 5-25, 2005.

MOULIN, Anne Marie. Os frutos da ciência. In: LE GOFF, Jacques. **As doenças têm história**. 2. ed. rev. Lisboa: Terramar, 1991, p. 91-105.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do Século XX. **Tempo Social**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, jan-jun 1990.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 5 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1977.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. 8 reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. O homem da ficha antropométrica e do uniforme pandemônio: Lima Barreto e a internação de 1914. **Sociologia & Antropologia**, v. 1, n. 1, p. 119-150, 2011.

SOURNIA, Jean-Charles. O homem e a doença. In: LE GOFF, Jacques. *As doenças têm história*. 2. ed. rev. Lisboa: Terramar, 1991, p. 359-361.

SZASZ, Thomas S. **A fabricação da loucura: um estudo comparativo entre a Inquisição e o movimento de saúde mental**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

UCHÔA, Darcy de Mendonça. **Organização da psiquiatria no Brasil**. São Paulo: SARVIER, 1981.



**A ORDEM DOS ANTEPASSADOS:
O SAGRADO COMO MECANISMO DE COMPORTAMENTO DA IGREJA
MESSIÂNICA MUNDIAL DO BRASIL**

Elisangela Marina de Freitas e Silva
Mestranda de História da Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a ideia de comportamento ideal da Igreja Messiânica Mundial do Brasil, instituição fundada por Mokiti Okada em 1935 no Japão e disseminada no Brasil em 1955. Utilizei a ideia de sagrado como representante da ordem comportamental, do sociólogo Peter Berger, como ferramenta de análise dos conflitos cotidianos entre a relação da vida dos adeptos com a dos antepassados cultuados por esta religião. A noção de ordem, neste sentido, está representada através dos ensinamentos produzidos na década de 1950 e a simbologia que o culto aos antepassados possui sobre a construção ideal de conduta dos membros desta instituição. Para tal, analisei como fonte os relatos dos adeptos publicados pelo periódico oficial da IMMB, a Revista *Izunome*.

Palavras-chaves: antepassados; comportamento; ordem.

Para os adeptos messiânicos a família não é composta apenas pelas pessoas que coabitam o plano terrestre, mas também com os parentes que já se encontram no plano espiritual, os chamados antepassados. Dentro da crença messiânica acredita-se que o ser humano é formado por todos seus parentes que já tiveram uma vida terrena. Esta família invisível de antepassados influencia a vida comportamental dos membros tanto, ou ainda mais, quanto a família terrestre. E através dela também que se reflete a questão da prosperidade, quando ela está iluminada a vida terrena também estará.

O culto aos antepassados é uma crença muito disseminada dentro da doutrina messiânica, pois acreditam os membros familiares já falecidos podem intervir na vida dos demais familiares. Como essa influência, para os messiânicos, tem grande importância, existem práticas que visam “dar paz” aos antepassados. Uma dessas práticas é o Johrei, que além purificar o corpo e o espírito da pessoa encarnada, também purifica o espírito dos antepassados. A outra prática recebe o nome de Prática do *Sonen*⁷⁶, foi desenvolvida, também, como forma de purificação do pensamento ou a Prática do pensamento em Ação⁷⁷,

⁷⁶ Segundo o *Shokakukan - Dicionário Universal Japonês Português*, a palavra “*Sonen*” significa “pensamento”. O Dicionário *Kokugo Daijiten Dictionary, Shogakukan*, 2ª edição, explica seu sentido como “a ideia que nasce no coração” (*kokoro ni kangae omou koto*). “*Sonen*” é palavra erudita mais utilizada na religião japonesa do que no uso coloquial, porém utilizada por Meishu-Sama com um sentido mais profundo, significando o que Ele definiu como “a trilogia do pensamento” – razão, sentimento e vontade (*Alicerce do Paraíso*, vol. 2, *Os japoneses e as doenças psíquicas*). **Prática do Sonen**. Disponível em: http://www.messianica.org.br/pratica_Sonen.pdf. Acesso em 28 de março de 2010.

⁷⁷ Prática do pensamento em ação foi o termo utilizado por Tetsuo Watanabe para explicar a nova prática que os membros messiânicos deveriam realizar juntamente com o Johrei. Foi apresentada aos membros no culto aos antepassados em novembro de 2005 e ressignificada para Prática do Sonen em maio de 2006. TOMITA, Andrea. **Recomposições identitárias na integração religiosa e cultural da Igreja Messiânica no Brasil**. Tese. São Bernardo do Campo: Faculdade Metodista, 2009. p. 194.

uma das suas funções é encaminhar esses antepassados para a luz de Meishu-Sama. O *Sonen* divide-se em três categorias que seriam a de Salvação, Altruísmo e Gratidão⁷⁸.

Encaminhar antepassados, para a doutrina, significa salvá-los no mundo espiritual da escuridão e levá-los à luz do messias Meishu-Sama, que seria a mesma de Deus. A Prática do *Sonen* de Salvação referente ao encaminhando dos antepassados se dá para a IMMB através de pensamentos em formato de orações a Deus e aos antepassados. Essas orações têm como finalidade comunicar a estes que seus pecados foram perdoados por Deus e Meishu-Sama, e que sendo assim, eles (os antepassados) estão aptos a receberem a luz divina e também a pertencerem à Nova Era (Era do Dia), ou melhor, o Paraíso.

Esta prática foi introduzida na doutrina messiânica pelo quarto líder da IMMB, Kyoshu-Sama. Como a Prática do *Sonen* não tinha sido estipulada dessa maneira pragmática e literal nos ensinamentos deixados por Meishu-Sama, o novo líder teve que legitimar essa nova atividade religiosa para seus seguidores, através do que já tinha sido estipulado pelo messias. Sendo assim, essa nova atividade foi pautada no sagrado, ou seja, na verdade divina que é na concepção messiânica, são os escritos de Meishu-Sama. Sendo essa prática legitimada por Meishu-Sama, mesmo na *post mortem*, essa atividade fica fora do alcance humano de contestação dos membros, pois ganhou legitimidade suprema ao ser construída com a junção de dois ensinamentos de Meishu-Sama, “[...] o homem é filho ou templo de Deus: isso significa que ele possui a partícula divina que lhe foi outorgada pelo Criador e que constitui seu Espírito Primordial”(MEISHU-SAMA, 2008, p. 14), e o: “Nós, que vivemos atualmente, não somos seres surgidos do nada, sem relação com nada. Na verdade, representamos a síntese de centenas ou milhares de antepassados, e existimos na extremidade desse elo”(FUNDAÇÃO MOKITO OKADA, 2010, p. 1). Juntando estes ensinamentos Kyoshu-Sama estipulou que este encaminhamento de antepassados através do pensamento transformaria a humanidade no tão sonhado Paraíso Terrestre, também previsto pelo messias Meishu-Sama.

Como os livros doutrinários que contêm os ensinamentos de Meishu-Sama, não mencionavam informações sobre a Prática do *Sonen*, como uma atividade de fé. Um

⁷⁸ O *Sonen* de salvação consiste em encaminhar seus antepassados com orações para que eles recebam a Luz de Meishu-Sama. O Altruísmo resume-se em encaminhar os antepassados de amigos ou desafetos. E o de gratidão tem como objetivo agradecer a tudo e todas as coisas que acontecem em sua vida, até mesmo os infortúnios, pois são encarados como aprendizados. **Texto Explicativo sobre a prática do *Sonen***. São Paulo: Ed. Fundação Mokito Okada – MOA. Disponível em: http://www.messianica.org.br/pratica_sonen.pdf. Acesso em 18 de abril de 2010. p. 1.

mecanismo utilizado para propagar essa nova maneira de expressar a crença dos antepassados, foi primeiramente o Jornal Messiânico, até sua extinção em 2007, e a Revista Izunome. No JM referente aos meses finais de 2005, o representante oficial da IMM no Brasil, hoje presidente mundial, Tetsuo Watanabe, em seu pronunciamento no Solo Sagrado de Guarapiranga comunicou às pessoas presentes no Culto Mensal de Gratidão, como realizar a prática do pensamento em ação estipulada por Kyoshu-Sama:

Para por em prática um Ensino, não basta conhecer seu conteúdo. É preciso compreender, e depois acreditar. Só assim conseguimos aplicá-lo no nosso dia-a-dia. “O homem depende de seu pensamento”, não é? Por isso, a mais importante prática é o PENSAMENTO EM AÇÃO. Ela não depende de outras pessoas, depende de cada um de nós. Como hoje realizamos o Culto aos Antepassados e estamos com o pensamento voltado para eles, gostaria de explicar melhor o que significa “Nós somos a soma de milhares de antepassados.”[...] (WATANABE, 2005, p. 4)

Como Kyoshu-Sama orientou, é importante ter a consciência de que somos a soma de milhares de antepassados porque, mesmo que eles não tenham mais corpo material, continuam vivendo dentro de nós, como consciência, pensamento e informação genética. Por exemplo: será que aqui não tem ninguém que, quando recebeu Johrei pela primeira vez, começou a chorar sem saber porquê? E que depois do choro sentiu um alívio, um bem-estar e uma paz de espírito que nunca tinha sentido antes? Então... aquele choro pode ter sido a manifestação do agradecimento de algum antepassado, pela Luz que estava recebendo através do Johrei. Isso é um exemplo de uma manifestação de antepassados, não acham?(Ibidem, p. 4-5)

Nesta citação é possível observar Watanabe explicando sobre o *Sonen* e a influência que esta prática pode ter no comportamento dos indivíduos, como apontou ao falar do choro. Segundo o presidente o choro é a manifestação do antepassado que vive dentro da pessoa, e o alívio mencionado é relacionado devido a prática messiânica desenvolvida pelo adepto. Ao relatar esse tipo de influência Watanabe induz os adeptos a sentirem a presença desses antepassados, o que faz com que as pessoas esperem sentir alguma emoção e a ressignificarem como sendo de um parente já falecido.

As publicações não servem apenas de fonte de transmissão de conhecimento para esta nova prática messiânica, elas, especialmente a Revista *Izunome*, servem também como mecanismo de divulgação da apropriação dos membros em relação ao *Sonen*. Como se pode ver nos textos publicados do Tetsuo Watanabe mencionando os antepassados:

Quando são iluminados e de nível elevado, eles se manifestam através da nossa alegria, nosso bom humor, nossa gratidão, enfim, pelos nossos sentimentos positivos. Mas, se estão sofrendo, precisando da nossa ajuda, eles se manifestam na nossa tristeza, na nossa preocupação, na nossa raiva, nos pensamentos negativos que temos. Quando não percebemos que essas coisas são manifestações de nossos antepassados, reagimos como se fosse um sentimento pessoal. E, como achamos que é nosso sentimento, tentamos resolver do nosso jeito, deixando os antepassados desapontados e tristes, porque não entendemos sua mensagem.(WATANABE, 2005, p. 5)

Além dos antepassados influenciarem os sentimentos de seus descendentes, eles também transmitem a dor que sentem, ou, sentiam no seu antigo corpo físico, o que acarreta a cada pessoa a soma dos problemas, conflitos, angústias, entre outros aspectos que formariam as individualidades das pessoas. Sendo assim, as ditas particularidades de cada pessoa seriam na verdade uma junção das influências dos antepassados. Um dos objetivos dessa fala é tocar as pessoas, fazendo-as entender que os sentimentos de caráter negativo são na verdade manifestações dos antepassados que estão descontentes com as atitudes de seu parente. E que estas manifestações podem cessar se o adepto ou leitor adotarem as práticas messiânicas no seu cotidiano.

Esses sentimentos tidos por agoniantes são apresentados, além da fala do presidente, nos relatos de fé supostamente produzidos pelos membros. Através dos relatos percebe-se que as explicações espirituais da IMMB servem para relacionar a realidade da sociedade com a realidade considerada última, a sagrada (BERGER, 2009, p. 48). Apesar do sociólogo Peter Berger não trabalhar com a IMMB seu conceito de realidade última pode ser aplicado neste sentido, pois segundo o sociólogo as construções da atividade humana são intrinsecamente contraditórias e recebem uma aparência de definitiva, de segurança e permanência (Ibidem, p. 49). Ou seja, as verdades são construídas pela humanidade, no caso das instituições religiosas, essas verdades ganham caráter divino, que legitimam suas práticas como sagradas e incontestáveis pelos indivíduos, causando-lhes segurança no que acreditam vir do sagrado.

O indivíduo enfrenta a religião como uma realidade imensamente poderosa e distinta dele mesmo, por ser respaldada por essa realidade última, que é sagrada e incontestável. Sendo assim, o sagrado acarreta para ele um significado de ordem, pois é visto como a representação da fonte de conhecimento e do comportamento (Ibidem, p. 39). Neste sentido o significado da palavra religião⁷⁹ está acordado com seu propósito, que é de manter a ordem da

⁷⁹ A palavra “religião” é latina e significa “ter cuidado”. BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulus, 2009. p. 40.

social, de ter o cuidado para que a desordem não profane a sociedade. O que se torna, através dessa construção religiosa, profano automaticamente tudo o que não se encaixa como representante do sagrado. Deste modo, os comportamentos que não são enquadrados pela doutrina religiosa são tidos como não sagrados, e assim, são motivos de correção (dentro da doutrina messiânica), pois são mecanismos que impediriam o indivíduo de entrar no Paraíso, o mundo divino. Na ótica messiânica, o sagrado não é uma realidade inalcançável, pois a prática os leva a evoluir espiritualmente, até quem sabe um dia alcançar a mesma permissão de Meishu-Sama.

Para exemplificar a relação entre os antepassados e seus descendentes apresentarei o relato de um adepto. Depoimento este publicado na Revista Izunome em abril de 2009. Essa história mostra aos adeptos leitores dessa revista que não basta ser membro da igreja e acreditar nos ensinamentos de Meishu-Sama é necessário que se pratique a doutrina. Pois nenhum membro está livre de sofrer purificações e só a prática irá purificar o espírito e corpo do membro. E é isso que o depoimento de Brian Bernard Pimentel Ijano relata, uma purificação proveniente da influência dos antepassados:

No dia 26 de fevereiro do ano passado, por volta das 13 horas, de repente comecei a sentir uma dor de cabeça muito intensa. Comecei a receber Johrei com minha mãe e fazia a Prática do Sonen, encaminhando os antepassados que estariam se manifestando naquela dor de cabeça. Porém, a dor era contínua e foi ficando insuportável, adentrando a noite. Foram horas e horas de Johrei intensivo ministrado pela minha mãe e minha namorada. (IJANO, 2009, p. 8)

Segundo relatado, na experiência de Brian, seu padrinho teria cometido suicídio ao pular da ponte Rio-Nitéroi, no Estado do Rio de Janeiro, e seria por este motivo que ele estava sentido as fortes dores da cabeça.

[...] o médico queria me internar para fazer mais exames, para saber sobre a minha dor na cabeça. Porém, eu recusei. Minha mãe assinou um termo de responsabilidade para que eu não ficasse internado e, mesmo ainda com 39 graus de febre, voltei para casa. [...]No dia 21 de abril, quase dois meses depois que minha purificação começou, minha mãe falou-me sobre meu padrinho, que era irmão de minha avó paterna. Ele havia se suicidado meses antes, em outubro de 2007, jogando-se de cabeça do arco central da Ponte Rio-Niterói. [...]Nesse mesmo dia, quando eu mexia numa gaveta, sem querer, encontrei uma foto da minha cerimônia de apresentação na Igreja Messiânica, em que eu, ainda bebê, estava no colo desse meu padrinho. O curioso é que há anos eu não via a foto e ela veio parar na minha frente. [...]Então, comecei a pensar mais sobre isso. Não era por acaso que

justo no dia em que minha mãe falou sobre meu padrinho, aquela foto aparecesse diante de mim. Então, reconhecendo minha afinidade com ele, além das práticas que já realizava, passei a fazer a prática de encaminhamento do sofrimento do meu padrinho ao Messias Meishu-Sama, juntamente com donativo de gratidão diário, que eu colocava num envelope à parte e, quando era possível, eu levava ao Johrei Center. Esse sentimento de gratidão nasceu porque já aceitava a purificação como amor de Deus, como algo que veio para melhorar minha vida. [...]

Enfim, após 65 dias, aquela terrível dor de cabeça passou, sem eu ter feito nada mais do que Johrei e Prática do Sonen! [...]

Com a experiência, confirmei, dentro de mim, que se eu tivesse focado somente nas doenças que me foram diagnosticadas – virose, cisto, amigdalite – eu não teria encontrado o ponto vital do meu sofrimento, que estava na parte espiritual, conforme Meishu-Sama nos ensina. (IJANO, 2009, p. 9-10)

Neste depoimento pode-se perceber a convicção do membro em afirmar que as dores de cabeça sentidas por ele eram uma manifestação de um espírito e não uma doença. O adepto mostra que os médicos queriam interná-lo, mas mesmo assim ele persistiu e não dissolveu sua fé nas práticas messiânicas do *Sonen*, *Johrei* e donativos. A publicação desta experiência poderia trazer aos leitores um determinismo novo de seguir a doutrina, mostrando que por mais que seja difícil não deve desistir do tratamento espiritual, mesmo com pareceres médicos indicando doenças, pois é o espírito que necessita ser tratado.

Segundo Andrea Tomita a IMMB é das Novas Religiões Japonesas (NRJ) a que mais tem similaridades com o espiritismo, este seria um dos motivos pelo qual há um trânsito religioso entre ex-adeptos do espiritismo para a IMMB (TOMITA, 2009, p. 188-189). No próprio discurso oficial a IMMB definiu-se como uma religião espiritualista, o que isso significa, que ela acredita nos espíritos e nas influências que eles podem causar na vida dos indivíduos, isso fica claro na fala de Tetsuo Watanabe:

A maioria das pessoas que acreditam na existência do mundo espiritual acham que os espíritos só se manifestam através de médiuns, de incorporação ou de encosto. Ou, ainda, quando algum antepassado aparece em sonho para dar algum aviso. Porém, Meishu-Sama ensinou que o verdadeiro espiritualista não é aquele que só acredita na existência dos espíritos vendo ou ouvindo suas manifestações, mas sim, aquele que consegue perceber sua manifestação através do próprio sentimento. O que muitas pessoas não sabem é que seus antepassados estão vivos dentro delas, se manifestando a todo momento. Os senhores sabiam que os nossos antepassados se comunicam conosco através do nosso sentimento? Normalmente nós achamos que tudo que sentimos, desejamos e pensamos são coisas nossas, não é? Mas, na verdade, não é tudo não! Sentimentos fortes, acentuados, muitas vezes são manifestações de nossos antepassados. É isso que não estamos percebendo!(WATANABE, 2005, p. 4)

Esta citação mostra uma das sutis diferenças entre o espiritismo kardecista e o espiritualismo messiânico, dentro da doutrina da IMMB não há práticas mediúnicas de incorporação de espíritos. O termo mediunidade para os messiânicos não é empregado em sua realidade doutrinária, para a IMMB todos os indivíduos possuem, segundo Meishu-Sama, a partícula divina e a soma de seus antepassados. O que caracteriza que todos estão em constante contato os espíritos, mas que esse contato deve ser elevado, no sentido de que o espírito precisa receber a luz de Meishu-Sama para, assim, evoluir espiritualmente. Dentro da óptica messiânica existem dois tipos de manifestações espirituais “encosto de espírito desencarnado” e “encosto de espírito encarnado”. Segundo Tomita este tipo de encosto seria quando o espírito de uma pessoa que está no plano terrestre (viva) “persegue” outra pessoa também viva, fazendo que ela sinta sua presença, muito provavelmente de modo incomodo e com uma sensação de calor. Já o encosto desencarnado seria o espírito de alguém já falecido no plano terrestre (antepassados) que também podem trazer uma influência incomoda à pessoa a qual está “encostada”, trazendo uma sensação de frio (TOMITA, 2009, p. 191). Já dentro da visão da codificação espírita nem todas as pessoas possuem mediunidade e sentem as manifestações dos espíritos.

Referências Bibliográficas

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulus, 2009.

FUNDAÇÃO MOKITI OKADA. **Texto Explicativo sobre a prática do Sonen**. São Paulo: Ed. Fundação Mokiti Okada – MOA. Disponível em: http://www.messianica.org.br/pratica_sonen.pdf. Acesso em 18 de abril de 2010.

IJANO, Brian Bernard Pimentel. Experiência na prática da fé: Uma dor de cabeça que durou 65 dias! **Revista Izunome**, São Paulo, n. 15, p. 8-10, abril, 2009.

MEISHU-SAMA. **Alicerce do Paraíso**: o homem, a saúde e a felicidade. 5 ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2008.

Prática do Sonen. Disponível em: http://www.messianica.org.br/pratica_Sonen.pdf. Acesso em 28 de março de 2010.

Texto Explicativo sobre a prática do Sonen. São Paulo: Ed. Fundação Mokiti Okada – MOA. Disponível em: http://www.messianica.org.br/pratica_sonen.pdf. Acesso em 18 de abril de 2010. p. 1.

TOMITA, Andrea. **Recomposições identitárias na integração religiosa e cultural da Igreja Messiânica no Brasil.** Tese. São Bernardo do Campo: Faculdade Metodista, 2009.

WATANABE, Tetsuo. “A prática mais importante é Pensamento em Ação”. **Jornal Messiânico.** São Paulo, p. 4-5, set/out/nov/dez, 2005.



MITOS, CRENÇAS E PRÁTICAS DE CURA.

Eloize Fabiola do Nascimento Schimmelfenig (LERC-UEM)

Ana Paula Mariano Dos Santos (LERC – UEM)

Dra. Vanda Fortuna Serafim (Orientadora)

Resumo: A presente discussão está inserida em um projeto de Iniciação Científica intitulado, “Crenças e práticas de cura no Vale do Ivaí: a medicina natural em Jardim Alegre- PR (Século XXI)”. Para finalidade da comunicação nosso objetivo consiste em pensar a partir de três autores, Mircea Eliade, Joseph Campbell e Roy Willis, as relações entre mito e história e de que forma estas podem nos ajudar a compreender as práticas de cura em Jardim Alegre. A fim de compreendermos a historicidade das práticas analisadas, em diálogo com a História Cultural e a História das Religiões, é importante compreender como tais práticas se situam dentro da mitologia existente nas diversas culturas. Nosso objetivo específico consiste em apontar as presenças de técnicas de cura, especialmente daquelas se utilizam de plantas e argila, nos estudos destes teóricos e buscar entender sua atuação dentro de um universo mítico-simbólico.

Palavras-chave: Mitos; crenças; práticas de cura.

O presente artigo está vinculado ao projeto de pesquisa científica, intitulado “Crenças e práticas de cura no Vale do Ivaí: a medicina natural em Jardim Alegre-PR (Século XXI)”, que tem por objeto a medicina natural no município de Jardim Alegre-PR, por meio da figura do 'Seu Jésus', como é popularmente conhecido na região, um médico natural que atrai um número significativo de pessoas interessadas em seus tratamentos baseados no uso de ervas e argila.

O objetivo geral da pesquisa consiste em analisar as crenças e práticas de cura no Vale do Ivaí, por meio do estudo da medicina natural utilizada por “Seu Jésus” em Jardim Alegre-PR, no século XXI, e como estas se inserem dentro de um universo simbólico cultural. Dentre os objetivos específicos da pesquisa está, estudar os aspectos simbólicos dos mitos de cura a fim de localizar historicamente as práticas realizadas por ‘Seu Jésus’.

Buscaremos, por meio de uma discussão bibliográfica, atentar ao objetivo referido, ao trabalharmos com três teóricos que pensam as relações entre mito e História. São eles: Mircea Eliade (2001) e sua obra *O sagrado e profano*; Joseph Campbell (1990) e a obra *O poder do mito*; e Roy Willis (2007) e a obra *Mitologias*.

É observado que 'Seu Jésus', que desde o ano de 1995, pratica a chamada medicina natural, é procurado por pessoas da sua região ou mesmo que vêm de longe em busca de seus tratamentos, porque essas acreditam no poder de cura através do uso da argila e das ervas, crença que muitas vezes deixam de ter na medicina tradicional. Porém, apesar da sua fama de curandeiro, o próprio “Seu Jésus” não se vê de tal forma. Nesse sentido é interessante a contribuição de Mircea Eliade no que tange a História das Religiões, e seu conceito de hierofania. De acordo com Eliade:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo do sagrado se nos revela. (ELIADE, 2001, p.13)

A abordagem de Eliade (2001) possibilita pensar as práticas de cura de 'Seu Jésus' na medida em que permite entender as ervas e a argila, utilizadas nos tratamentos, como possuidoras de uma sacralidade. São hierofanias, para aqueles que acreditam na cura, por meio de seu uso. É claro que se pode argumentar sobre as propriedades medicinais das plantas

e da argila. O próprio “Seu Jésu” optaria por esta explicação. Todavia, o que move uma enorme quantidade de pessoas até Jardim Alegre, em busca do tratamento de “Seu Jésu” é o entendimento de que profano e sagrado coexistem. Embora para alguns seja difícil aceitar a ideia de que o sagrado possa se manifestar em uma pedra, ou árvores, “para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural”. (ELIADE, 2001, p. 13).

Eliade (2001), Campbell (1990) e (Willis) entendem que o mito, afasta-se da interpretação do senso-comum que o vê enquanto uma fantasia que não encontra respaldo na realidade; enquanto falso em oposição a uma ideia de verdade. Nesse sentido, ao assumir a proposta da busca mitológica para pensar as práticas de cura em Jardim Alegre, não partimos de uma condição de devaneio, ao contrário, buscamos inseri-lo na discussão acerca das práticas exercidas pelo 'Seu Jésu' e das crenças decorrentes delas.

Mas por que a mitologia que, comumente é associada a fenômenos arcaicos, poderia, então, ser utilizada para explicar uma prática recorrente na atualidade, como a medicina natural?

Primeiramente, é preciso esclarecer que o mito trata de fatos, daquilo que realmente aconteceu, e que é utilizado pelas sociedades para explicar sua própria existência, sua experiência de estar no mundo, são as histórias contadas através dos tempos, narrativas, e como bem lembra Robert Walter no prefácio da obra de Roy Willis (2007), são também o nosso senso do eu, a nossa noção de quem somos, de onde viemos e para onde vamos.

Para Campbell (1990), o mito auxilia na tarefa de “voltar-se para dentro”, numa tentativa de compreender os mistérios do mundo através de uma elevação do próprio ser. É a busca da espiritualidade interior de cada indivíduo. Todavia, diferente de um sonho que seria uma experiência pessoal, particular; o mito estaria mais ligado a uma experiência pública, social. O mito seria assim, “o sonho da sociedade”.

Willis (2007), por sua vez, procura fazer uma distinção entre conto popular e mito, lembrando de que não há um consenso das semelhanças entre ambos, sendo, pois produtos comuns e as narrativas, que existem em diferentes versões. A distinção seria então afirmar que enquanto o mito é uma narrativa com preocupações cósmicas, voltada a explicar a origem do mundo e da sociedade; conto popular estaria voltado à preocupações com o contexto social, e mesmo com objetivo de entretenimento. Outro conceito aparentemente oposto ao mito é a lenda, mas para Willis, as três categorias, mito, conto popular e lendas fundem-se,

sobrepõe-se de modo que contos populares e mesmo as lendas apropriam-se de temas míticos (WILLIS, 2007).

É interessante observar que Campbell (1990), e isso podem ser visto também em Willis (2007) e Eliade (2001), parte dos conceitos de Carl Gustav Jung, da ideia de inconsciente coletivo, que de maneira bastante simplificada seria a parte do inconsciente individual que resultaria de uma experiência acumulada pelas gerações anteriores, ou mesmo ancestral; logo parece uma forma de pensamento herdada, que formam a base da personalidade. Dessa forma, as mitologias ganham, pois um sentido atual, e isso explicaria ainda o fascínio que os mitos continuam a exercer constantemente.

Outro ponto bastante relevante da obra *O poder do Mito*, é a concepção de que a própria ciência reconhece-se enquanto incapaz de explicar tudo. Para Campbell (199), a Ciência pode ensinar como algo funciona, com seus termos e teorias científicas, mas não exatamente o que é. Lembremo-nos dos, por assim dizer, pacientes do 'Seu Jésus'. Quando procuram pelo tratamento alternativo, essas pessoas normalmente já recorreram antes à medicina tradicional, ou ainda vão até Jardim Alegre na procura das ervas do médico natural, para que o tratamento natural seja feito em conjunto com os remédios tradicionais, prática inclusive estimulada por 'Seu Jésus'. Pois bem, mesmo sem o aval científico, as ervas e a argila são, para aqueles que recorrem ao seu uso, dotadas de poder de cura. O caráter sagrado atribuído às plantas faz com que elas transcendam sua condição de profanas.

Uma citação que merece ser destacada aqui é de Campbell, em que o autor trata das funções do mito:

Cada indivíduo deve encontrar um aspecto do mito que e relacione com sua própria vida. Os mitos têm basicamente quatro funções. A primeira é a função mística- [...] Os mitos abrem o mundo para a dimensão do mistério que subjaz a todas as formas. Se isso lhe escapar, você não terá uma mitologia. Se o mistério se manifesta através de todas as coisas, o universo se tornará, por assim dizer, uma pintura sagrada. Você está sempre se dirigindo ao mistério transcendente, através das circunstâncias da sua vida verdadeira. A segunda é a dimensão cosmológica, a dimensão da qual a ciência se ocupa. [...] A terceira função é a sociológica- suporte e validação de determinada ordem social. [...] Mas existe uma quarta função do mito, aquela, segundo penso, com que todas as pessoas deviam tentar se relacionar- a função pedagógica, como viver uma vida humana sob qualquer circunstância. Os mitos podem lhe ensinar isso. (CAMPBELL, 1990, p. 2 44-245).

Ainda no tocante à importância do mito, Eliade (2001) acredita que o mito revela como uma realidade veio à existência, e como está ligado à sacralidade. Novamente fala-se em realidade, derrubando a associação de mito à algo falacioso.

Este é um aspecto do mito que convém sublinhar: o mito revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles. Em outras palavras, o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo (ELIADE, 2001, p.51)

No que concerne à obra de Eliade (2001), vale a pena lembrar que o interesse do autor é analisar a experiência do sagrado, também, vivida pelo homem não religioso, ou seja, aquele que recusa a sacralidade do mundo, assumindo uma existência profana, purificada de toda pressuposição religiosa. A esse respeito conclui Eliade (2001, p. 17) que “é preciso acrescentar que tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso”.

São diversos os tipos de mitos, recorrentes nos autores que se debruçaram sobre o tema, ainda que apresentem variações dependendo da sociedade ou região analisada. Os mitos que tratam da origem do universo são chamados mitos cosmogônicos, buscam explicar a criação do mundo, sendo esse um tema central em todas as mitologias. Em relação ao mito cosmogônico, Eliade (2001) lembra que sua recitação ritual desempenha um papel importante nas curas, pois o mito cosmogônico, que como já foi apontado trata da Criação do Mundo, é por excelência o Tempo de origem, e quando se pensa em curas a ideia é a regeneração do ser humano. Para 'Seu Jesu', tal regeneração se faz através da purificação pelas ervas e dieta. A respeito dessa importância dos mitos cosmogônicos, diz Eliade:

É pela mesma razão que o Tempo Cosmogônico serve de modelo para todos os Tempos sagrados: porque se, o Tempo sagrado é aquele em que os deuses se manifestaram e criaram, é evidente que a mais completa manifestação divina e mais gigantesca criação é a Criação do Mundo (ELIADE, 2001, p.44).

Podemos entender esse regresso ao tempo de origem com o objetivo de simbolicamente nascer de novo, ou começar outra vez a existência. Frisando que a cosmogonia é, pois, o modelo exemplar de toda criação. Para o Eliade (2001), as práticas de cura estão, associadas ao mito cosmogônico, e para melhor compreender tal associação, remete-se ao exame de terapias arcaicas, como pode ser visto em suas palavras:

É importante enfatizar, que nesses encantamentos mágicos de cura, os mitos acerca da origem dos medicamentos estão sempre inter relacionados com o mito cosmogônico. Sabe-se que nas práticas de cura dos povos primitivos, como aqueles que se baseiam na tradição, o medicamento só alcança eficácia quando se invoca ritualmente, diante do doente, a origem dele. (ELIADE, 2001, p.45).

Já foi discutido aqui como as ervas e a argila utilizada por 'Seu Jésu' tem um valor diferente para os que crêem nos seus poderes curativos, associados a noção de que transcenderam sua condição profana e adquiriram sacralidade. Além disso, Eliade (2001) pode ser utilizado, também, para pensarmos a respeito da importância da terra nas diferentes mitologias, que apesar de aparecer sob diferentes formas, é comumente associada a imagem da “Terra Mãe” ou *Terra Mater*, da qual teriam nascidos os homens, e para onde irão retornar quando morrerem. Os mitos originados a partir da noção de Terra Mãe ligam-se, sobretudo às ideias de fecundidade e riqueza. Nos mitos relativos às plantas, observa-se que a árvore foi escolhida para além de simbolizar o cosmos, exprimir vida, juventude, imortalidade, sapiência. A árvore consegue exprimir tudo que o homem sagrado considera real e sagrado por excelência, figurando por vezes como a conexão entre o céu e a terra (ELIADE, 2001).

Para Eliade (2001), o Cosmos é um organismo vivo, que se renova periodicamente, por tal razão é imaginado tal qual uma árvore gigante, mas o autor acrescenta:

É preciso notar, porém, que não se trata de uma simples transposição de imagens da escala microcós mica para a escala macrocós mica. Como 'objeto natural', a árvore não podia sugerir a totalidade da Vida Cós mica: ao nível da experiência profana, seu modo de ser não abrange o modo de ser do Cosmos em toda a sua complexidade. Ao nível da experiência profana, a vida vegetal revela apenas uma sequência de 'nascimentos' e 'mortes'. É a visão religiosa da Vida que permite 'decifrar' outros significados no ritmo da vegetação, principalmente as ideias de regeneração, de eterna juventude, de saúde, de imortalidade. A ideia religiosa da realidade absoluta é simbolicamente expressa, entre tantas outras imagens, pela figura de um 'fruto miraculoso', que confere ao mesmo tempo, imortalidade, onisciência e onipotência e que é capaz de transformar os homens em deuses. (ELIADE, 2001, p. 73- 74).

Percebe-se por meio da leitura de Eliade, que é a sacralidade que desvenda as estruturas mais profundas do Mundo, e é o valor religioso que faz com que uma planta seja cultivada. A influência disso nos mitos da busca da imortalidade ou da juventude, é que esses ostentam uma árvore de frutos de ouro ou de folhagem miraculosa, que se encontra num país longínquo (na realidade, no outro mundo) e que é guardada por monstros (grifos, dragões, serpentes). Assim, aquele que deseja colher os frutos deve lutar com o monstro guardião e

matá-lo, ou seja, submeter-se a uma prova iniciática de tipo heroico: o vencedor obtém pela violência a condição sobre-humana, quase divina, da eterna juventude, da invencibilidade e da onipotência. (ELIADE, 2001, p.124). Ou no caso de “Seu Jésu”, deve obedecer a dieta, que também pode ser entendida como rito de purificação e adesão a uma nova vida.

No que diz respeito às práticas de cura, há uma passagem na obra de Willis que merece destaque, e que se refere a um mito da Nigéria que visa explicar as causas das enfermidades:

Na filosofia médica do povo iorubá da Nigéria, que foi trazido a Terra pelo deus Ifá, todas as pessoas têm em seu corpo os agentes causadores de doenças. Esses agentes são diversos tipos de 'vermes', e um certo número de cada tipo fica normalmente alojado em 'bolsas' localizadas em diferentes partes do corpo. Dizem que sua presença é necessária para a manutenção da saúde: a doença ocorre somente quando os 'vermes' se multiplicam excessivamente e explodem suas 'bolsas'. Para evitar que isso aconteça é preciso manter moderação ao comer, beber e fazer sexo (WILLIS, 1990, p. 23).

Não se pretende aqui afirmar que o próprio 'Seu Jesu' tenha conhecimento desse mito narrado por Willis, ou mesmo as pessoas que o procuram, mas é interessante observar a atualidade do tema. O método que 'Seu Jesu' utiliza é chamado Bio-saúde, que não pretende ser uma terapia para tratar o corpo, mas buscar o caminho para a saúde. Acredita-se, pois que a saúde verdadeira vem “de dentro”, sendo as enfermidades causadas por velhos hábitos contra a vida e a natureza.

O que o Bio-saúde propõe é então uma revisão desses velhos hábitos, uma mudança de mentalidade, baseada na melhoria da qualidade de vida, numa alimentação mais saudável, tal qual parece que pensava a filosofia médica da Nigéria. Lembrando que a alimentação é vista nesse sentido como a maneira de renovar a energia que rege a vida, energia que cada ser humano carrega dentro de si. E o próprio “Seu Jésu” indicou para nossa pesquisa, que a dieta visa “matar os bichos no corpo”. Mais uma vez podemos pensar em Campbell (1990) afirmando que os mitos auxiliam na tarefa de voltar-se para dentro, é clara a associação entre espiritualidade e a prática de cura empregada por 'Seu Jesu'.

Nessa tentativa de aproximação com a natureza, que garante a cura das enfermidades e uma maior harmonia com o próprio corpo, no intuito de regeneração, pode-se refletir mais uma vez nas palavras de Eliade (2001) que afirma que a natureza sempre exprime algo que a transcende. Sendo que para o homem religioso a natureza nunca é exclusivamente natural,

posto que, carrega um valor religioso; é válida, nesse sentido, a afirmação de que “é a vida religiosa que permite ‘decifrar’ outros significados no ritmo da vegetação, principalmente as ideias de regeneração, de eterna juventude, de saúde, de imortalidade” (ELIADE, 2001, p. 73).

Por fim, observando a influência da mitologia na vida dos homens da contemporaneidade, por meio daqueles que buscam no 'Seu Jesu', a regeneração da saúde e a cura através das plantas, podemos perceber a repetição de mitos arcaicos, que foram adaptando-se através da história. Outra conclusão possível é que o homem não religioso estudado por Eliade (2001), que se encontraria na sociedade contemporânea, não se encontra tão distante como se pretende do homem religioso e suas práticas, afinal aquele descende deste.

Referências bibliográficas:

CAMBELL, Joseph. *O poder do mito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Pallas Atenas, 1990.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

WILLIS, Roy. *Mitologias. Deuses, heróis e xamãs nas tradições e lendas de todo o mundo*. São Paulo: Publifolha, 2007.



O USO DA AYAHUASCA NO CONTEXTO URBANO: UM LUGAR ENTRE O TRADICIONAL E O MODERNO⁸⁰

Fábio Eduardo Celant

⁸⁰Essa comunicação faz parte de meu Trabalho de Conclusão de Curso com o mesmo título, apresentado ao curso de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

Ayahuasca, segundo farta literatura, vem da língua Quéchuá dos nativos da floresta peruana, “Aya” quer dizer “alma, morto, espírito” e “Waska” significa “corda, cipó ou chicote”. Algumas pequenas variantes podem aparecer nas traduções, podendo significar: “Cipó de morto”, ou “Cipó de espírito”; em outra forma mais simbólica podemos encontrar na forma de, “Chicote da Alma”; outra tradução muito comum entre os adeptos brasileiros é o de “Vinho das almas”(LABATE, 2004, p. 65).

É feita a partir da decocção de duas plantas, o cipó *Banisteiropiscaapi*, que no Brasil ficou mais conhecido por *Jagube* e representa a energia masculina. E a outra planta o arbusto *Psychotriavidis*, conhecida por *chacrona* ou *rainha*. Outras plantas similares são usadas em diferentes culturas, porém no Brasil são essas as que se tornaram oficiais na confecção da bebida.

O Brasil guarda característica especial ao seu uso, visto ser somente aqui, que se verá surgir religiões de populações não-indígenas fazer uso da bebida dentro de um do amplo espectroreligioso brasileiro, dissolvendo-se as expressões indígenas, do catolicismo popular e das religiões mediúnicas afro-brasileira e kardecista. Aqui se deu o surgimento das três religiões pioneiras no uso da Ayahuasca, o Santo Daime (conhecido assim de forma genérica, podendo indicar duas principais vertentes: a doutrina de Mestre Irineu, o CICLU – Centro de Irradiação Cristã Luz Universal e suas ramificações e também sua principal dissidência, o Cefluris – Céu Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra); a Barquinha da Santa Cruz e a União do Vegetal, esta, a única nascida fora do Acre.

Neste artigo pretendo dialogar um pouco acerca do entorno social e cultural no qual dará a entrada da Ayahuasca nas culturas mais letradas e ditas modernas da sociedade. A expressão aqui usada como *expansão*, serve não somente para designar a ramificação geográfica e aumento do número de participantes, como também, já identificando este alargamento das doutrinas permeado por uma dinâmica de ressignificações, descontinuidades-continuidades e rearranjos. Incluem-se nesta análise, a psicologização da experiência, em outras palavras, uma religiosidade não tradicional psicologizada, onde viu surgir a reinterpretção da experiência a luz das teorias psicoterapêuticas, e também, mas sem esgotar a dinâmica, do encontro com a cultura da Nova Era. Estes conceitos serão contextualizados mais adiante no capítulo.

Duas serão as religiões que sofrerão a expansão a nível nacional e internacional, a União do Vegetal e o CEFLURIS. Cada uma a seu modo e com suas características particulares, concentrando em si um *modus operandi* específico que opera a nível simbólico e estrutural. Na literatura em geral, encontramos a designação *Santo Daime* para aludir tanto às linhas advindas diretamente de M. Irineu, como o CICLU e o Alto Santo (uma ramificação daquela), e também para o CEFLURIS, de P. Sebastião. Porém, importante destacar, que aquelas permanecerão circunscritas principalmente a Rio Branco, enquanto que, o Santo Daime de Sebastião, iniciará um contato dinâmico com personalidades vindas de novos contextos culturais, no qual, posteriormente, permitirá o estabelecimento dos ritos do Santo Daime em novas instâncias. A Barquinha da Santa Cruz também continua circunscrita a Rio Branco, tendo apenas uma igreja no Rio de Janeiro, no qual faz pertença com o corpo litúrgico e doutrinário da mesma.

Faz-se necessário estabelecer um diálogo à luz do contexto social e cultural da época no qual as duas emergiram para novas esferas de realidade, invocando hora a dimensão geral dos acontecimentos fundamentais de rupturas, hora apontando para os novos contatos que esses ritos irão ter, evidenciando ao mesmo tempo, a dinâmica sempre viva com que, tanto o uso da ayahuasca, como as doutrinas em si se ressignificaram, permeados por novos contextos e novos usos. Se as religiões matrizes da ayahuasca no Brasil concretizaram-se no princípio, como sincréticas, um novo processo de *sincretismo em movimento* colocará em órbita o que vários estudiosos têm colocado como uma desterritorialização de identidades, no qual, ela mesmas, as religiões tradicionais se tornaram errantes. (AMARAL, 2000, apud LABATE, 2004).

Considero que o princípio deste contatose deu com a Colônia Cinco Mil, assim chamado o primeiro lugar no qual Sebastião de Mota Melo irá estabelecer uma comunidade após seu desligamento com o CICLU⁸¹. A escolha deste grupo não é por acaso, mas por conferir um motivo muito objetivo, pois, foi este grupo que travou um maior contato com pessoas de outras esferas culturais, e tinha, ele mesmo, o objetivo de expansão. Debate-se o

⁸¹Com o CICLU, ainda nos idos dos anos 1960 em diante, é evidente que passou a receber a visita de pessoas do centro da capital Rio Branco, envoltas já num contexto cultural que não aquele das comunidades rurais e ditas tradicionais dos bairros de periferia, onde situava-se o próprio CICLU. Porém esses novos visitantes não ocasionaram influências significativas ao ponto de trazer mudanças importantes na dinâmica dos ritos e simbologias, permanecendo, por tanto, com as características que já vinha se edificando. Como exposto anteriormente, a abertura de Mestre Irineu ao Círculo da Comunhão do Pensamento é que pode gerar internamente novas perspectivas e formas de atuar.

que seria a face messiânica de Padrinho Sebastião, que denominava o Céu do Mapiá, última parada do Cefluris, no qual é o centro e matriz da religião até os dias de hoje, de “nova Jerusalém” (ALAVES JUNIOR, 2007, p. 46). De qualquer forma, reconhece-se a liderança carismática como fonte de poder e coesão. Por tanto, não é á toa, que este grupo não só se relacionará com os novos personagens, como fará progredir uma sincronicidade mútua, no qual elementos se fundem e outros são exportados, num contínuotrânsito de mão dupla.

Na Colônia Cinco Mil, apesar do pequeno tempo de vida, começa a receber as primeiras visitas de pessoas de classe média do centro de Rio Branco e várias partes do país, entre eles os primeiros mochileiros, jovens universitários, hippies, aspirantes e adeptos da contracultura ainda em princípios da década de 70 no Brasil, época latente da contracultura tardia no Brasil.

A literatura aborda o lado “aberto” da personalidade do padrinho Sebastião, no qual conta-se entre os adeptos mais antigos que ele já falava sobre, “as novas pessoas que apareceriam para lhe ajudar a levar o daime para mais longe” (MORTIMER, 2000). Seriam essas pessoas que mais tarde levaria o daime para as mais diversas partes do país, a construir igrejas para os rituais com ayahuasca.

Quando então da chegada às terras do Céu do Mapiá, que foi o último destino da comunidade criada por Sebastião, e até os dias de hoje representa a matriz do Cefluris, o fluxo de pessoas advindas dos mais diversos recônditos do país e exterior será ampliado, trazendo consigo suas influências e características próprias do contexto da contracultura e suas ramas ideológicas. Como o aparecimento da cannabis sativa, elemento corrente daqueles que de alguma forma se identificavam com o movimento da contracultura.

Para alguns integrantes de longa data, que já faziam parte antes do Alto Santo - CICLU, e que se retiraram junto ao padrinho Sebastião, a inserção da cannabis sativa junto ao trânsito constante dessa “nova gente”, chegou a um limite intolerável (Ibidem, 2007, 52), no qual muitos abandonaram o grupo e novamente migraram para outros grupos que se originaram do CICLU. Este fato é importante ao nos indicar em princípio duas situações: primeira, que já naquele tempo iniciou-se alguma perturbação a respeito desse novo elemento, causando novas rupturas entre adeptos mais antigos, caracterizando assim elemento de discordâncias que se sustentam até os dias atuais, segundo, podendo nos trazer a reflexão sobre a tensão existente entre esses adeptos sobre o que consideram como droga e o que não é, também entre as novidades que podem ser aceitas e as que são intoleradas.

A meu ver, aquelas pessoas que resolveram deixar seu centro de origem e seguir Sebastião, demonstram a um só tempo duas circunstâncias. Por um lado, a tolerância com algumas mudanças, afinal, simultaneamente com sua partida do Alto Santo, padrinho Sebastião já apontava para novos rumos, e por outro, a atitude firme em não aceitar certas práticas como a entrada da cannabis sativa. Esta questão levanta algumas perguntas a respeito, por exemplo, se nesta atitude de ruptura e volta à instituição de origem, estava em jogo os valores de “tradicionalidade”, quebrada ao se incorporar novas práticas, ou então, a questão de que estes sujeitos, não encaravam a maconha como uma planta sagrada, mas sim, como uma droga qualquer. Essas perguntas não podem ser respondidas aqui, tão pouco sua resposta é imprescindível. Cabe apenas ressaltar a nível crítico, tais elementos que se constituem como operações simbólicas no campo da religiosidade ayahuasqueira no Brasil, e claro, suas posteriores consequências estruturais e legais.

Neste período, algumas figuras apareceram tornando-se influentes no Santo Daime do Cefluris. Ressalta-se Lúcio Mortimer, no qual escreveu um livro no ano de 2000, intitulado *Bença Padrinho* (2000), no qual faz um relato em primeira pessoa dos primeiros anos na Colônia Cinco Mil, traz a tona o encontro da doutrina com os forasteiros hippies, e a introjeção de certos valores. Mortimer afirma ter sido um dos responsáveis pela introdução da maconha, convertida em Santa Maria, no grupo. Também, a figura de Alex Polari, ex-militante contra a ditadura militar, associou-se ao grupo nos anos 60. Posteriormente têm sido responsável por um discurso interno, traduzido em livros, responsável pela intermediação entre a tradição do Santo Daime e referências da modernidade. Hoje é o atual vice-presidente da instituição e suas abordagens traduzem a mediação que torna possível a aproximação da doutrina com a psicologia transpessoal, orientalismo e outras vertentes bem características das abordagens Nova Era, como fica evidente em trecho retirado de um texto de sua autoria, no qual disserta sobre aspectos da consciência e espírito. Em texto redigido pelo mesmo, podemos observar aspectos dessa tendência:

A grosso modo, os níveis básicos de consciência são: o de vigília, sono com sonhos, sono profundo e desperto. Nos deteremos aqui neste quarto estado, que é a matriz para as formas mais elevadas de consciência e de experiência mística. Existe uma grande variedade de termos para denominar esses estados místicos: consciência cósmica, visionária, xamânica, transpessoal, iluminação, auto-transcendência, consciência objetiva, etc. Ou para usar uma terminologia mais mística: o êxtase e a graça cristão, o satori zen, o samadi

da Jnma Yoga, a fana sufi e a "miração" da tradição daimista que nos deteremos mais adiante (Alverga, 1996).⁸²

O caso de Alex Polari, assim como muitos outros, podem ser analisado à luz de algumas observações feitas por autores que trabalharam aspectos da cultura Nova Era, no qual apontam que, estudantes e ex-militantes políticos no tempo da ditadura militar, passam a procurar novos projetos de vida após o restabelecimento da democracia ou durante ela, na qual a militância não mais oferece estímulos de afirmação pessoal. A antropóloga Sônia Maluf⁸³, ao descrever o cenário acima, dentro do período de 1970 a 1980, nos coloca que:

(...) Com o fim da ditadura, um novo quadro se coloca para os militantes: ou a profissionalização de suas atividades políticas, ou “largar tudo” e redefinir seu projeto pessoal. Muito dentre eles escolheram partir e refazer seu projeto particular, uma parte não desprezível fazendo uma passagem (temporária ou não) por diferentes formas de vivência espiritual e/ou nas terapias alternativas. Importantes líderes estudantis tornaram-se terapeutas alternativos, líderes espirituais, “buscadores espirituais”. Alguns deles definem esse processo como a passagem de uma “política do exterior” para uma “política do interior”; mudar o mundo passa a ser visto como um efeito da transformação das consciências individuais. (Maluf, 2003 in: Isaia (org) 2009, p. 127).

Em entrevista para a revista Trip, em 2012, Polari deixa claro a alusão a este caminho tomado logo após sua soltura do cárcere em 1980. Em suas palavras:

Passei dos 20 aos 29 anos preso. Fui torturado. Vi um amigo ser assassinado na minha frente. Depois um processo para entender a inviabilidade das nossas teses, rever os velhos mitos da esquerda. Mas havia naquela luta política um prenúncio de um caminho espiritual, pois houve uma entrega, um sacrifício verdadeiro de se oferecer em nome de uma causa. E me trouxe o entendimento de que não dava para lutar simplesmente pelas questões políticas, mas que havia a necessidade de uma transformação interior. Tanto que quando saí da prisão não me reinseri na sociedade, de onde havia parado (Polari, Revista Trip, n° 208, março de 2012)⁸⁴

Personagens como os de Alex Polari, integrante e vice-presidente do Cefluris, ilustra bem o contato que esses personagens advindos de contextos urbanos e politizados tiveram

⁸²Disponível em: <http://santodaime.org/arquivos/alex1.htm> - acesso em 16/10/2013.

⁸³ Maluf, Sônia Weidner. Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 1990. In: Isaia, Artur Cesar (org). Crenças, Sacralidades e Religiosidades; entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009.

⁸⁴ Disponível em: <http://revistatrip.uol.com.br/revista/208/paginas-negras/alex-polari.html> - acesso em 18/10/2013.

com essas comunidades. É claro que selecionei o caso de Alex Polari apenas como exemplo, pois configura uma peça chave no que tange ser uma figura de grande expoente na reconfiguração simbólica do Santo Daime, primeiro por sua bagagem político-cultural, segundo por ter se fixado na doutrina de forma integral, tornando-se um dos líderes responsáveis pela expansão urbana da religião. Porém, muitos outros terão caminho similar ao de Polari, incluindo integrantes de outras doutrinas, como a UDV.

Percebo, através da literatura, como também da minha própria aproximação com esse universo, que esse recorte geográfico (Céu do Mapiá) e temporal (décadas de 60 e 70), incluindo também aspectos da fragmentação da União do Vegetal, configura-se como uma espécie de elo, entre o que antes se naturalizou chamar de religiosidade “tradicional” do daime, ou seja, a expressão mais conservadora existente nas únicas três religiões existentes até então no Brasil, e a entrada num universo mais complexo e fragmentário, onde novos agentes culturais e simbólicos ajudarão a moldar o panorama da ayahuasca. Em outras palavras, num contexto urbano e moderno.

Cabe abrir espaço neste instante, para uma reflexão rápida, porém necessária, a respeito dos termos *tradicional* e *moderno*. Esses termos tomam aqui, não tanto um significado inserido numa categoria analítica, delimitando fronteiras sobre seus significados sociológicos e históricos habituais, porém, mais no sentido de indicar o fluxo e a dinâmica sofrida acerca das transformações ocorridas neste campo, ou seja, entre as oposições genéricas de “antigo” e “contemporâneo”. No entanto, cabe brevemente uma rápida reflexão sobre tais conceitos.

Entendo que, a tradição nas religiões seria aquilo que é permanente, aquilo que não se permite grandes transformação na base estrutural das crenças e dogmas, pois carrega consigo, forte significado sacral em sua estrutura de práticas. Os dogmas perpetrados, objetivados em normatizar e doutrinar, dando continuidade e menor dinâmica ao sistema religioso ou social, penso eu, constituir-se como característica do tradicional. A modernidade na religião, mais complexo de definir, está inserida obviamente no contexto amplo da modernidade. Não querendo trazer o vasto debate teórico a respeito de modernidade, mas de forma sintetizada, segundo apontamentos de autores como Anthony D’ Andrea(1996), aquilo que representa o deslocamento, a desterritorialização de identidades, o fluxo constante de idéias, a saturação semiótica, gerada graças ao grande desenvolvimento midiático e de um mercado de consumo do simbólico, sincretismo e eclecismo elevados a um estilo de errância pelas religiões. Enfim,

poderíamos pegar uma gama de aspectos daquilo que muitos autores definiram como características da modernidade na religião, ou melhor, nas formas de religiosidade, expressão essa, que por si mesma já indica um rompimento ideológico com a religião dita tradicional, num contínuo acirramento com as concepções limitantes da tradição, e simultaneamente, um acirramento com os próprios conflitos e contradições da vida moderna (GIDDENS 1991, apud LABATE 2004).

Aproveitando o gancho, acredito que possamos situar a religião na modernidade dentro do movimento Nova Era. Na obra de Anthony Fischer D'Andrea *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*, o autor nos traz importantes reflexões acerca das características despontadas nestas novas representações religiosas e espiritualistas. Segundo D'Andrea, a Nova Era não se caracteriza como uma religião, mas como um movimento amplo de buscas de novos sentidos sociais-culturais-religiosos, pautando-se entre outras expressões, as já coletadas acima. Defronta-se, o autor, com a dificuldade em definir pontualmente o que é Nova Era, antes disso, nos demonstra as especificidades com que este movimento tido como característico da sociedade urbana moderna, que redefine e dinamiza os entornos da experiência religiosa. As definições de tradicional e moderno são, portanto, analisadas dentro da perspectiva da passagem da instituição religiosa para a racionalização ética, porém, sem significar que a religião deixa de existir para tornar-se mera reflexão secular. Nas palavras do autor:

O movimento New Age é moderno porque nasce de processos culturais historicamente acentuados na alta modernidade, particularmente por meio de movimentos contraculturais ocidentais. A New Age é a própria tradução religiosa das tendências globalizantes, reflexivistas e psicologizantes e, nesse sentido, o fenômeno compreende bem mais do que uma religião ou movimento. *A New Age é a própria modernidade se movendo para dentro do campo religioso*, transformando-o e adaptando-o ao contexto problemático e possibilitador deste início de milênio (D'Andrea, 1996, p. 227).

O conceito de *reflexivismo* é para o autor, parte central para se entender o contexto da Nova Era. O autor parte da observação do antropólogo Anthony Giddens, no qual o sentido geral que situa tal conceito encontra-se na noção de recursividade (retorno com interferência) do conhecimento sobre os agentes sociais. Para Giddens, trata-se da “*reflexividade da modernidade, envolvendo a incorporação rotineira de novos conhecimentos e informações aos ambientes de ação, que são, assim, reconstituídos e reorganizados*” (GIDDENS 1991, apud D'ANDREA, 1996, p. 67).

Na obra supracitada de D'Andrea, o mesmo parte de três hipóteses para sua referida obra: a primeira a de que o *Movimento Nova Era engendra uma racionalização de mundo (cosmovisão,)* ou seja, constitui-se como elemento fundamental para a conformação de um sentido de vida, expresso em disposições e orientação duradouras e baseadas valorativamente (Geertz 1973, apud D'Andrea 1996). A segunda hipótese formula que as religiosidades pós-tradicionais, em seu presente estágio new age, expressa, forte individualismo, por meio de representação como “autoconhecimento”, “Deus interior”, “auto-aperfeiçoamento”, ou seja, evidenciando o ideal de um *self* perfeito. A terceira hipótese procuraria responder ao que é *novo* de fato no âmbito das religiões, postulando que *uma religiosidade é nova, principalmente, em função do grau de reflexividade que disponibiliza em seus praticantes.*

Estes apontamentos estratégicos trás a tona algumas reflexões quanto ao que é novo e o que pode ser tido como tradicional nas religiões daimistas, e de fato surge uma pergunta: algumas características tidas aqui como internas ao processo de modernidade e do MNA, podem também, dentro de certa perspectiva, ser encontrada dentro das próprias religiões pioneiras que fazem uso da Ayahuasca? Neste ínterim, parece-me que a análise feita acerca das religiões tradicionais do Daime, confrontadas com tais conceitos de MNA, estreita-se em alguns aspectos, podendo distanciar-se em outros, criando assim uma dificuldade em delimitar conceitualmente em que arranjo encontrar-se-ia essas religiões, se vistas dentro desta perspectiva tomada. Entre as características que acredito terem similaridade, situa-se o conceito de *individualismo*. O próprio uso da Ayahuasca, central nessas religiões, ganha relação direta com o engrandecimento de si mesmo, não de seu *ego*, mas de seu *Eu maior*, no qual os adeptos percebem-na como instrumento para se alcançar o estágio de auto-imagem de si mesmo. A função objetiva da bebida dentro do ritual, portanto, é de encontro consigo mesmo, de autoconhecimento. As noções de “Eu superior” são prementes em todas as doutrinas, sejam elas as tradicionais, ou sejam os novos núcleos urbanos, no qual o ego ganha adjetivos como os de “Eu inferior”.

Peguemos também, como elemento de reflexão, o contato direto que teve Mestre Irineu com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento⁸⁵. Esta ordem esotérica assentava seus estudos sobre *fenômenos paranormais, psiquismo, magnetismo, astrologia,*

⁸⁵Trata-se da primeira ordem esotérica do Brasil, fundada em 1909 por Antônio Olívio Rodrigues.

clarividência e terapêutica.⁸⁶ Tais temas, sendo seu estudo diretamente influenciados pela Teosofia de Helena Blavastky na Europa e chegados até o Brasil pela maçonaria e pelo CECP, tomaram forma no decorrer do século XIX. Porém hoje, parecem formar o arranjo de fundo das organizações do movimento da Nova Era. O contato de Mestre Irineu e os adeptos da religião, que ainda na década de 40 também se filiaram à entidade, aponta para a forma dinâmica com que a religião opera novas síntese de absorção de outras esferas do conhecimento religioso e espiritual.

Teria a doutrina do Daime de Mestre Irineu se modernizado a partir do contato com uma ordem esotérica como o CECP? A pergunta é pertinente do ponto de vista de seus contatos com o CECP como também pelas posteriores transformações na doutrina que tal contato irá acarretar, como colocado no primeiro capítulo. Uma pista desta possibilidade encontra-se na obra supracitada de D'Andrea, no qual baseia-se por sua vez, no mapeamento sobre a Nova Era no Brasil dos antropólogos Heelas e Amaral, no qual observam três vertentes principais do MNA local, sendo a primeira vertente chamada de *alternativa*, que nos anos 60 se compunha pela posição contracultural e pela proximidade com o espiritualismo esotérico (HEELAS & AMARAL, 1994, apud D'ANDREA, 1996). Neste caso específico, tais autores falam dos “alternativistas”, ou seja, pessoas das cidades, muitas vezes politizados e orientados psicologicamente. Quanto a Mestre Irineu, não entraria necessariamente nesta classificação, mas como uma exceção, visto o entorno claramente tradicional de sua vida desde sua juventude no Maranhão.

Na verdade, a problemática está em se pensar até que ponto cabe aqui a denominação *tradicional*, dentro da perspectiva traçada para este conceito, usada para as religiões pioneiras da Ayahuasca, visto que os variados elementos simbólicos que estruturam as crenças e ritualização dessas religiões, podem também serem vistas no âmbito das religiosidades pós-tradicionais como aquelas analisadas por D'Andrea. Creio, contudo, que as religiões pioneiras ganham status de tradicionais, mais por serem as matrizes do Daime, ou seja, por serem religiões que detêm o poder simbólico de hegemonia do Daime, pois, como nos aponta Beatriz Labate (2004), praticamente todos os novos grupos, definidos como religiosos ou simplesmente espiritualistas que apareceram no campo ayahuasqueiro a partir da década de 1970 a 1980, são advindos das matrizes daimistas, e guardam por tanto, numa espécie de

⁸⁶Disponível em: <http://cecpensamento.com.br/historia.html>. Acesso em: 24 oct, 2013.)

continuum, algumas influências simbólicas e rituais da religião matriz a qual as fez surgir, do que por uma definição exata e por tanto problemática do que seria tradicional nesse caso.

Dando prosseguimento ao mapeamento feito por Heelas e Amaral, e analisado por D'Andrea, outro ponto nos interessa aqui acerca das características levantadas da Nova Era no Brasil, é o de que *a Nova Era brasileira apresenta traços particulares em vista dos sinais de “indigenização”, da mistura com outras trajetórias culturais nacionais*. Para complementar, *outra vertente é a migração da cidade para o campo, com o estabelecimento de comunidades que visavam fundar um novo mundo, tomando por base o estilo de vida mais próximo do natural*. (Ibidem, 1996, p. 121). Acredito que tais características encaixam-se relativamente com a história de fundação do Céu do Mapiá, cede matriz do Cefluris. Apesar de o padrinho Sebastião não se configurar com os *alternativistas* dos centros urbanos, mas sim como uma pessoa de instrução claramente tradicional do interior do Acre, os anos iniciais do Céu do Mapiá teria absorvido tais tendências, visto a proximidade com os personagens da contracultura como mochileiros, hippies e ex-militantes, como visto anteriormente, usados de exemplo Lúcio Mortimer e Alex Polari de Alverga.

Se a migração da cidade para o campo configura-se como característico do movimento Nova Era nesta época, como vimos aqui, muitas pessoas da cidade, alguns intelectuais, se redirecionam para uma nova vida no Céu do Mapiá. Por outro lado, o contra-fluxo irá acontecer simultaneamente, pois, na mesma época ocorre a expansão da religião para outros estados do país e também para o exterior. Em outras palavras, um fluxo de mão-dupla parece ter sido a característica marcante, pois, se de um lado jovens mochileiros e idealistas em busca de novos paradigmas de vida, migram da cidade para os confins da floresta amazônica, posteriormente, muitos deles, levarão a doutrina consigo para as cidades, fundando igrejas filiadas ao Cefluris. A tônica aqui, seria exatamente a de que esse fluxo de mão-dupla, pressupõe o elo de ligação entre o que de um lado costumou-se chamar de doutrinas tradicionais do daime, e de outro, os novos usos com a ayahuasca, ou melhor, a diversificação do uso dentro das práticas dos novos grupos de tendência pós-tradicional. É o que veremos brevemente aqui.

A antropóloga Beatriz Labate, citada algumas vezes neste trabalho, em sua tese de mestrado⁸⁷ faz um levantamento das categorias de consumo da Ayahuasca. Categorias essas

⁸⁷Labate, Beatriz Caiuby. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Mercado de Letras, São Paulo, 2004.

que dizem respeito às modalidades ditas “tradicionalistas”, ou seja, das religiões pioneiras do Daime, das dissidências destas, em maior ou menor grau de continuidades com suas matrizes, e por fim, o que irá chamar de neo-ayahuasqueiros, definindo assim genericamente aos grupos ligados e rede urbana de consumo da Ayahuasca. Conforme a autora, *neo-ayahuasqueiros formam assim uma intersecção entre as redes que compõe o universo da Nova Era e as suas matrizes, de um lado, e as religiões ayahuasqueiras “tradicionalistas”, de outro* (2004, p. 88). Em outras palavras, o que a autora quer nos dizer, é que tal rede urbana opera uma ligação entre as igrejas advindas das matrizes do Cefluris e da UDV, abertas nos centros urbanos e com transformações rituais e simbólicas menos tradicionalizantes, e as novas modalidades surgidas que não necessariamente nasceram dessas religiões, mas que já nasceram num contexto independente que permitisse novas modalidades de ritualização e consumo. Porém, cabe salientar que tais lugares urbanos de consumo, não necessariamente perderam seu vínculo simbólico com as matrizes, pelo contrário, esses grupos que operam vivências terapêuticas na maioria das vezes, têm como referência central, mesmo quando se propõem à autonomia, os usos adotados pelo Santo Daime e pela UDV, tidos por eles como portadores da tradição milenar de consumo da bebida (Ibidem, p. 88).

Para exemplificar, trago alguns casos estudados ou apenas levantados pela antropóloga, dos novos usos da ayahuasca, ou simplesmente, de experiências com esta bebida distanciada da ritualização tradicionalizante das matrizes daimistas. As formas vão desde uso da ayahuasca para recuperação de moradores de rua, para realização e aperfeiçoamento de trabalhos artísticos com a música e teatro, e principalmente para o uso terapêutico, incluindo o tratamento de dependência química. Este último está ganhando um espaço mais visível de construção moderna do uso da Ayahuasca, visto os encontros, simpósios e congressos, muitas vezes fomentados por núcleos universitários para tratar do tema⁸⁸. Nesses encontros, o tema vem sendo debatido sempre de forma interdisciplinar, participando das mesas estudiosas das áreas da antropologia, psicologia, psiquiatria, sociologia e história, juntamente com líderes de entidades que realizam rituais para esses fins. É importante ressaltar que, quando trato aqui do uso da Ayahuasca para fins terapêuticos na arena urbana e moderna, não quero afirmar com isso, que nas religiões tradicionais não está presente a perspectiva da terapia individual e coletiva, na busca da cura através da ingestão da Ayahuasca dentro dos rituais. Pelo contrário,

⁸⁸Ver por exemplo, o encontro: “Ayahuasca e o Tratamento da Dependência”, ocorrido nos dias 12, 13 e 14 de setembro de 2011 na Universidade de São Paulo (USP).

o aspecto da cura no uso ritualizado da Ayahuasca é explicitamente difundido nessas religiões, tratando-se inclusive de um elemento primordialmente importante e central em tais rituais. A diferença neste caso, mora na questão em que nas modalidades pós-tradicionais, perde-se em menor ou maior grau, dependendo da instituição, o símbolo do poder religioso, sendo mais significativo, a cura e aperfeiçoamento do *self* em si, traduzindo no que Labate irá chamar de *terapeutização* do uso da Ayahuasca (LABATE 2004, p. 87). Por outro lado, não é o caso também de pensar que nesses centros neo-ayahuasqueiros, a questão religiosa é posta de lado. Como discutido anteriormente o contexto Nova Era, nessas instituições é a simbologia e os significados que irão mudar, ganhar nova dinâmica, operando interpretações diferenciadas a cerca do “Divino”, do “Sagrado”, etc.

Alguns estudos já foram realizados a cerca do tratamento da dependência química por meio da ingestão da Ayahuasca. Entre os estudiosos, Marcelo Mercante⁸⁹, em artigo afirma existirem cinco entidades que trabalham com foco neste aspecto, entre elas encontra-se a ABLUSA (Associação Beneficente Luz de Salomão) no qual promovia trabalhos com a Ayahuasca com moradores de rua na cidade de São Paulo, dentro desse processo o aspecto principal era o de superação da dependência química. A ABLUSA é liderada pelo psiquiatra Wilson Gonzaga, ex-mestre da UDV. Outro grupo é o denominado Céu do Sagrado, localizado em Sorocaba, São Paulo, com características próprias do Alto Santo e Cefluris. Foi fundado em 1999 e é liderado pelo empresário Fernando Dini e seu irmão Luciano Dini (Anderson; Barbosa; Labate; Mercante; Santos, 2008). Outro exemplo ainda é o do “Céu da Mantiqueira”, localizado no sul de Minas Gerais, perto da cidade de Camanducaia. Este grupo, estudado por Rose (2005), enquadra-se nos moldes gerais do Cefluris tendo sido fundado em 1998. De acordo com a autora, nesta igreja, usam uma gama de procedimentos terapêuticos provenientes de diferentes campos, entre o campo da cultura daimista da biomedicina e de grupos indígenas entre outros, além de contar com a participação de vários psiquiatras e outros profissionais da área da saúde.

Percebe-se que os centros selecionados acima são ramificações das religiões pioneiras, como Alto Santo, Cefluris e Udv. Ou seja, algumas podem operar de uma forma variada e eclética sem perder seu vínculo com a igreja matriz, esse é o caso das igrejas ligadas ao Cefluris, pois esta linha é considerada a mais “aberta” a novas fusões. Outros casos, como

⁸⁹Mercante, Marcelo. “Ayahuasca, dependência química e alcoolismo”. Revista eletrônica: PontoUrbe, edição n° 5, 2013. Disponível em: <http://pontourbe.net>, acesso em: 9oct, 2013.

o de Wilson, líder da ABLUSA, é um ex-mestre da UDV, porém seu novo centro de recuperação de moradores de rua, não opera sendo uma ramificação da UDV, tão pouco se considera uma dissidência, visto que não há disputas de legitimidade nesse centro. Trata-se por tanto de uma organização independente da UDV. O que quero destacar aqui são as inúmeras variantes que atuam no campo moderno ayahuasqueiro, ou seja, as novas práticas e modalidades de consumo podem advir tanto de entidades ligadas as suas matrizes tradicionais como ter surgido de líderes que, ou eram afiliados mas se desligaram da matriz, tornando-se independente e realizando seus próprios encontros, ou então, por pessoas que não necessariamente vieram de uma dessas três linhas ayahuasqueiras, como é o caso dos neo-xamãs (pessoas brancas e modernizadas que se tradicionalizam e efetuam trabalhos que se auto-denominam de xamânicas) ou dos inúmeros terapeutas, psicoterapeutas, psiquiatras que tiveram contato com o chá e com esse universo, e através deste conhecimento passaram a criar seus próprios centros de consumo, operando assim uma variada mescla de práticas que podem abranger desde práticas e filosofias orientais, como a Yoga, meditação, respiração consciente, ao universo brasileiro da Umbanda e espiritismo Kardecista.

Uma vez mais, o uso terapêutico da Ayahuasca dentro de igrejas advindas das religiões matrizes do daime, ou servida por novos agentes, pode ser visto á luz das novas modalidades de terapias alternativas no mundo moderno, e por seguinte, situado no universo Nova Era, em que os neo-ayahuasqueiros estariam interligados por essa *rede terapêutica alternativa*⁹⁰, ganhando espaços nos centros urbanos, admitindo em suas cosmologias e princípios, maior ou menor grau de permeabilidade com o “novo”, ou usando um termo contido no amplo movimento da Nova Era, mais “universalista”.⁹¹

Acredito que, o campo ayahuasqueiro urbano e moderno, denota visivelmente sua inserção no pluralismo religioso brasileiro e internacional, no qual a tolerância religiosa que caracteriza a sociedade moderna permite o uso individualizado e dinamizado do chá, permitindo também uma revitalização de rituais, em que antes poderiam ser abafados pelas religiões dominantes.

⁹⁰ Tavares, 1998, apud Labate, 2004, p. 86.

⁹¹Emprego este termo baseado em meu contato com alguns centros pós-tradicionais, no qual é comum nesses lugares o uso da denominação “universalista” para expressar a noção de legitimidade e positividade em pegar de empréstimo valores e “conhecimentos” das mais variadas religiões e/ou culturas e adaptar para suas experiências e práticas. Essa noção expressa bem, tanto a multiplicidade religiosa de um lado, como o processo de descontinuidade com as religiões tradicionais de outro, recriando para si um lugar mais de experimentação espiritual do que de seguimento doutrinário.

Se por um lado, essa revitalização e universalização dos rituais com a Ayahuasca, consolida-seneste século, com um aumento significativo de instituições e entusiastas, sem perder por inteiro sua íntima relação simbólica e valorativa com as comunidades tradicionais, por outro lado, abre-se a estes novos agentes e novos usos, uma certa urgência em construir um aparato sólido de legitimação perante a sociedade. Tal urgência se dá ao fato do estigma latente em camadas da sociedade, incluindo algumas igrejas tradicionais do Daime, em que argumentam que tais lugares e pessoas se distanciaram do “verdadeiro ensinamento” (como pode vir das igrejas tradicionais, no qual faz parte do discurso legitimador a posição para si de salvaguarda da tradição original). Ou então, através da sociedade civil em geral, o receio e estigma de que há uma “drogatização” legalizada. Tal visão baseia-se no paradigma de que o uso religioso de psicoativos só poderia ser legítimo no contexto indígena tradicional, e que, por tanto, sua entrada no contexto urbano e moderno seria prejudicial.

Tais controvérsias são importantes no debate acerca do pluralismo religioso marcadamente presente tanto no Brasil, como na América Latina, no qual segundo nos argumenta Carlos Alberto Steil, que:

[...]As sociedades Latino-Americanas se apresentam neste final de milênio com um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde diferentes formas de expressão religiosa – institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas – convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade (Steil, 2001, p. 117).

Os debates quanto á estes enfoques são longos, pois englobam amplo contexto de valores, ideologias e perspectivas sociais e religiosas as mais diversas. Entretanto, tal enfoque demonstra o que se têm defendido aqui, da complexa dinâmica envolvida nas religiosidades que compõem o uso do enteógeno Ayahuasca no Brasil, compreendendo múltiplas performances e signos para seu uso, contempla-se numa rede de consumo em crescimento no país, por isso a conseqüente abrangência, tanto de estudos interdisciplinares, como de controvérsias, inclusive de preconceito que ainda grande parte da sociedade por desconhecimento perpetua demasiadamente.

Por fim, os elementos rituais e simbólicos, o sincretismo religioso, a originalidade com que congrega variados elementos performáticos, o intrincado dinamismo do encontro com as realidades ditas tradicionais das comunidades pioneiras, em seu universo humilde da periferia acreana com a religiosidade pós-moderna dos sujeitos exteriores á essas, tudo isso,

combina-se para criar o cenário ayahuasqueiro contemporâneo no Brasil. Trata-se por tanto, de um importante campo a ser estudado e desmistificado, pois, das comunidades daimistas circunscritas nos igarapés da floresta amazônica e bairros da periferia da capital Rio Branco, até os centros dos principais estados brasileiros, adentrando de consultórios psicoterapêuticos á clínicas de reabilitação de dependentes químicos, envolvendo uma gama considerável de pessoas de praticamente todas classes sociais, religiosas ou não.

Referências Bibliográficas:

ARAÚJO, Wladimir Sena; LABATE, Beatriz Caiuby (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo, Mercado de Letras, 2002.

D'Andrea, Albert Fischer. **O self perfeito e a nova era:** individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

GOULART, Sandra Lucia. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica:** as religiões da ayahuasca. 2004. 315 f. Tese de doutorado (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2004.

GROF, Stanislav. **Além do Cérebro:** nascimento, morte e transcendência em psicoterapia. São Paulo: McGraw-Hill, 1987.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. São Paulo, Mercado de Letras: Fapesp, 2004.

MORTIMER, Lucio. **Bença Padrinho**. São Paulo, Céu de Maria, SP, 2000.

ROSE, Isabel Santana de. **Espiritualidade, Terapia e Cura:** um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. 2005. 144 f. (Programa de pós-graduação em antropologia social), Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

ISAIA, Artur Cesar (org). **Crenças, Sacralidades e Religiosidades:** entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009.

JUNIOR, Antônio Marques Alves. **Tambores para a rainha da floresta:** a inserção da Umbanda no Santo Daime. 2007. 272 f Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. **Pluralismo, Modernidade e Tradição:** transformações no campo religioso. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, oct. 2001.



O SENTIDO DA MORTE ENTRE OS IORUBÁS E NO CANDOMBLÉ NAGÔ⁹²

Fábio Ferreira dos Santos da Silva⁹³

Universidade Federal da Paraíba

Resumo: Este artigo é uma breve apresentação do tema *morte humana* no âmbito das religiões e mais detidamente entre os iorubás e no candomblé nagô. As perguntas às quais se busca responder são: *Qual o sentido da morte humana entre os iorubás e no candomblé nagô? Há ainda alguma relação entre os dois sentidos?* Primeiramente se discorrerá sobre a relação morte-religião, depois será feita uma descrição dos principais elementos da visão dos iorubás sobre o sentido da morte humana, e, finalizando, apresentar-se-á como o candomblé nagô, de maneira geral, dá sentido ao evento *morte*.

Palavras-chave: Morte; Iorubás; Candomblé nagô.

1. Introdução

Qual o sentido da morte humana? Mesmo com todo o progresso científico-tecnológico, com o desenvolvimento de inúmeras pesquisas nos mais variados campos do saber acadêmico, com cada vez mais descobertas sobre a natureza e o corpo humano, ainda assim, essa pergunta não cessa de ser feita por quase todas as pessoas, a despeito de sua ideologia e posição social. É sobre essa questão que o presente artigo versará.

Sabe-se que diferentes são as áreas do saber que se dedicam em decifrar um ou outro elemento do enigma da morte humana. Em nosso caso, com uma discussão encampada no âmbito das religiões e, dentre elas, das religiões tradicionais dos iorubás e também do candomblé, desenvolveremos esse trabalho em três partes: a) apresentação do debate sobre o medo da morte e a origem das religiões, b) descrição sumária das respostas oferecidas à questão inicial, pelos iorubás e c) descrição da resposta que o candomblé nagô, de modo geral, dá ao questionamento sobre sentido da morte humana.

⁹²Este artigo é fruto de um trabalho de aproveitamento realizado para a disciplina Religiões Afro-brasileiras, ministrada pela Prof^a. Dr^a. Dilaine Soares Sampaio de França, no primeiro semestre de 2013, no Mestrado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

⁹³ Mestrando em Ciências das Religiões. (brahza@hotmail.com)

2. Medo da morte e origem das religiões

O tema da *morte* é muito caro tanto para os religiosos, que lhes dão um sentido, quanto para os pesquisadores, que buscam esquadriñar e trazer à luz da ciência tais sentidos. Além da busca de sua origem – desconhecida para uns, revelada para outros –, a busca de seu sentido também é fruto do inquieto coração daquele que ama a vida e que deseja durar mais do que a natureza lhe permite (LUPER, 2010, p.14). E, a despeito de toda a diferenciação social e ideológica, no mais recôndito de seu ser, é certo que homens e mulheres se perguntam: *Mas qual é mesmo o sentido dessa morte?*

Ora, foram muitas as respostas oferecidas pelas diversas religiões ao longo da história, pois morte e religião andam juntas há muito tempo, não havendo, porém, consenso na afirmação de que o medo da primeira foi o principal fator de invenção da segunda. No dizer de Saramago – e a literatura sempre tem algo de verdadeiro a nos dizer por meio de suas ficções – “as religiões, todas elas, por mais voltas que lhes dermos, não têm outra justificação para existir que não seja a morte, precisam dela como do pão para a boca” (SARAMAGO, 2011, p. 36).

E Saramago não está sozinho em sua interpretação. Freud, concordando em parte com o escritor português, constatou que, de fato, as “idéias religiosas” são fruto, também, “da necessidade que tem o homem de tornar tolerável seu desamparo” (FREUD, 1997, p.25-31) frente ao “poder superior da natureza” (FREUD, 1997, p.27), o qual se expressa de maneira mais explícita e “cruel” no “penoso enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será” (FREUD, 1997, p.26).

De outra maneira, John Bowker, em *Os sentidos da morte*⁹⁴, discorda da tese de que o medo da morte tenha dado origem às religiões (BOWKER, 1995, p.36), criticando expressamente Marx e Freud (BOWKER, 1995, p.43). Sobre as ideias desses autores, Bowker argumenta que “o que elas dizem pode certamente ser exemplificado na história posterior das religiões” (BOWKER, 1995, p.42), porém,

⁹⁴ Nesta obra Bowker analisa especificamente os sentidos da morte no Judaísmo, no Cristianismo, no Islamismo, no Hinduísmo e no Budismo, não apreciando qualquer noção de morte em religiões originalmente africanas – apesar de mencionar a religião dos egípcios em alguns momentos.

o fato básico é evidente: quando temos acesso a reflexões sobre a natureza da morte e de uma possível existência além da morte, então se verifica amplamente o caso de que a compreensão mais antiga da morte e do que vem depois dela (com uma importante categoria de exceção⁹⁵) era o oposto do que Marx e Freud imaginavam (BOWKER, 1995, p.42-43).

Segundo Bowker o principal fator impulsionador da construção das religiões não “consiste no medo humano da morte e na construção de paraísos compensadores mas ilusórios” (BOWKER, 1995, p.42), como pensaram Marx e Freud. Ele justifica essa posição argumentando que

na raiz de todas as principais religiões que continuam, as especulações mais antigas sobre a morte *não* provocam a crença de que exista uma vida desejável com Deus depois desta vida, após a morte. No entanto, o poder e o caráter da experiência de Deus ou do Divino, neste mundo e nesta vida, eram simplesmente inconfundíveis, participavam dela, mesmo sem nenhuma crença séria a respeito da vida depois da morte⁹⁶ (BOWKER, 1995, p.42).

E qual é, pois, a posição de Bowker? Se não o medo da morte ou a “construção de paraísos compensadores”, o que teria motivado em última instância a criação das religiões primeiras? Ressaltando que “não deve haver nenhuma generalização isolada ou simplificada a respeito de ‘religiões e morte’” (BOWKER, 1995, p. 237), Bowker concluiu que, de modo geral, “as indagações religiosas mais antigas sobre o significado da morte muito pouco têm a ver com a compensação ou com a recusa de ser realista diante do fato da morte” (BOWKER, 1995, p. 47-48). Para este autor tratava-se mais de uma “declaração e afirmação do valor, junto às fronteiras da morte” (BOWKER, 1995, p. 53).

Sem negar o “fato e realidade absolutos da morte” (BOWKER, 1995, p.51), as primeiras indagações religiosas sobre a morte buscavam, ante o mal, a desordem e o rompimento gerados nos vivos pelo desaparecimento de corpos outrora animados, uma resposta para a condução da vida nos termos impostos pela natureza. Sabendo-se qual era o destino dos humanos, nessas religiões os homens buscaram e elaboraram respostas de como se manterem de pé, quando já sabiam que a morte e o túmulo os esperavam. Para Bowker:

⁹⁵ A religião dos egípcios (BOWKER, 1995, p.49).

⁹⁶ Bowker destaca o caráter excepcional da religião dos egípcios, informando que há indícios arqueológicos apontando para a existência de uma compreensão sobre o que se faz na vida e seus efeitos no além, por volta de 2300 a. C., mas assegura que as crenças egípcias sobre a morte do período mais antigo são ainda incertas (BOWKER, 1995, p.49).

era sobre *essa* base que as mais antigas indagações religiosas sobre a morte caracteristicamente se moviam. Elas perguntavam, com efeito, que declaração de valor moral, social e individual pode ser mantida, mesmo quando (ou particularmente quando) não existe crença alguma de que haverá um ‘julgamento dos mortos’, ou uma compensação ou castigo depois da morte (BOWKER, 1995, p.54).

Sim, tratava-se, nesse caso, de “uma indagação de como o valor pode ser preservado até o fim da vida, sem procurar compensação ilusória” (BOWKER, 1995, p.55). Assim, para Bowker, as religiões primeiras, *em sua maioria, mas não totalidade*, empreenderam um esforço humano mais direcionado para a compreensão e *preservação desta vida*, procurando e elaborando valores pelos quais pudesse aproveitar bem o seu viver, do que para a especulação e *aimaginação de outra vida*, numa recusa da morte e busca de compensação. E não é que não houvesse qualquer ideia sobre uma possível continuidade da vida dos que morriam, mas é que não era nessa questão que se lançavam com mais vigor as indagações religiosas (BOWKER, 1995, p.47).

Nesse exato ponto, percebe-se que ao lado da pergunta sobre se o medo da morte gerou as religiões, sempre esteve, ainda que implícita, a questão acerca do sentido da morte – pois se este fosse conhecido *explicitamente*, pouco ou quase nada restaria a ser indagado, embora não seja certo se o temor da mesma também seria arrefecido. E, se os homens desde sempre se perguntam sobre essas questões, desde sempre as respondem com diferentes direcionamentos e perspectivas. E John Bowker, não desprezando essas diferenças, faz breve alusão aos *aniquilacionistas absolutos*, aqueles para quem depois da morte de um ser humano, nada deste persiste aqui, nem em outro mundo, a não ser a lembrança dele naqueles que o conheciam (BOWKER, 1995, p.46). Posição esta que revela, de outra forma, que ainda que se tenha medo da morte, é possível ser aniquilacionista absoluto e manter-se sem uma religião.

Segundo Bowker

é verdade que os aniquilacionistas *absolutos* no mundo clássico, na Índia ou na China, podem ter sido uma pequena minoria. Mas servem para lembrar que a mente humana tem sido capaz de levantar questões cétricas, tanto no passado como no presente (BOWKER, 1995, p.47).

E esse persistente caminhar, lado a lado, de crenças *céticas* e *ascéticas* sobre o sentido da morte e sobre a possibilidade ou não de vida após a morte, assim como as questões acerca do medo da morte como gerador das religiões, compõe um quadro maior no teatro da experiência humana, no qual se insere a problemática acerca de nossa identidade, de *quem somos nós*. Para o ser humano, diz Gasché “não lhe basta existir, ele quer saber *quem é*, senão não se compreende e não encontra o sentido de sua existência” (GESCHÉ, 2005, p. 45). Diante de si, o ser humano insatisfeito pergunta: “Onde, pois, está o último segredo de minha identidade, daquilo que eu sou e daquilo que sou chamado a tornar-me?” (GESCHÉ, 2005, p.45). E não é difícil de entender que, nessa busca de sua identidade, saber por que se morre e qual o sentido dessa morte é parte indispensável no processo de autoconhecimento do ser humano.

3. A morte e seu sentido na mitologia iorubá

Entre os povos iorubás, localizados na África Ocidental, a visão sobre a origem da morte e seu sentido, presente nas suas religiões tradicionais, está fundamentada em narrativas míticas, como também ocorre com as experiências religiosas de outros povos. Sobre essa relação *mito-religião* muito já nos disse Mircea Eliade, para quem “quanto mais o homem é religioso tanto mais dispõe de modelos exemplares para seus comportamentos e ações” (ELIADE, 2010, p.85).

Segundo Eliade “o mito conta uma história sagrada, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*” (ELIADE, 2010, p.84). Além disso, o mito é “a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo” (ELIADE, 2010, p.84). Narra, pois, “como qualquer coisa foi efetuada, começou a *ser*” (ELIADE, 2010, p.85).

Coerente com essa visão, Jean Ziegler afirma que “a linguagem tanática” dos iorubás “só adquire a sua verdadeira dimensão no interior de um sistema mais vasto, o dos mitos de origem” (ZIEGLER, 1977, p.91). Dessa forma, vejamos o que nos diz um mito iorubá da origem da humanidade e, em seguida, um mito iorubá da origem da morte dos homens.

“Olorum, o Senhor do Céu” encarregou Obatalá (ou Oxalá), seu filho, da criação do mundo, dando-lhe poderes que estavam dentro do “saco da criação”. Não tendo sucesso em

sua missão – por desleixo próprio –, Obatalá fica sabendo que Odudua, outro filho⁹⁷ de Olorum, foi quem efetivara a criação do mundo (PRANDI, 2001, p.503-505).

Obatalá cria o homem

(...)

Mas a missão não estava ainda completa
e Olodumare [Olorum] deu outra dádiva a Obatalá:
a criação de todos os seres vivos que habitariam a Terra.
E assim Obatalá criou todos os seres vivos
e criou o homem e criou a mulher.
Obatalá modelou em barro os seres humanos
e o sopro de Olodumare os animou.
O mundo agora se completara.
E todos louvaram Obatalá. (PRANDI, 2001, p.506).

Obatalá cria Icu, a Morte

Quando o mundo foi criado,
coube a Obatalá a criação do homem.
O homem foi criado e povoou a Terra.
Cada natureza da Terra, cada mistério e segredo,
foi tudo governado pelos orixás.
Com atenção e oferendas aos orixás,
tudo o homem conquistava.
Mas os seres humanos começaram a se imaginar
com os poderes que eram próprios dos orixás.
Os homens deixaram de alimentar as divindades.
Os homens, imortais que eram,
Pensavam em si mesmos como deuses.
Não precisavam de outros deuses.

Cansado dos desmandos dos humanos,
a quem criara na origem do mundo,
Obatalá decidiu viver com os orixás no espaço sagrado
que fica entre o Aiê, a Terra, e o Orum, o Céu.
E Obatalá decidiu que os homens deveriam morrer;
Cada um num certo tempo, numa certa hora.
Então Obatalá criou Icu, a Morte.
E a encarregou de fazer morrer todos os humanos.
Obatalá impôs, contudo, à morte Icu uma condição:
só Olodumare podia decidir a hora de morrer de cada homem.
A morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer.

⁹⁷ Há diferentes narrativas míticas em que *Odudua* aparece como divindade feminina.

O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum.
(PRANDI, 2001, p.506-507).

De acordo com esses dois mitos, a pergunta sobre o sentido da morte humana já começa a ser respondida. Por quê? Ora, *sabendo* que Obatalá “é o criador do homem” (PRANDI, 2001, p.23) e que *Icu*, a Morte, fora um dia também criada por Obatalá, o iorubá pertencente às religiões tradicionais *sabe* que há uma *razão de ser* para a presença do homem no mundo e para a presença da morte na vida. E, de posse desse *saber*, ele reconhece a si mesmo como descendente dos orixás, aos quais busca cultuar. Começa-se, agora, a visualização de uma razão para a morte humana: não se trata de um acaso ou simplesmente da incapacidade das células do corpo humano em reproduzir-se para sempre. Trata-se, antes, de uma realidade que *foi instituída* no início dos tempos, por uma divindade. Se essa resposta não dá o sentido pleno da morte, pelo menos inicia a caminhada para isso.

Assim, já de posse do conhecimento da origem mítica dos homens e de sua morte, o inquieto coração daquele que quer durar vai mais fundo no seu questionamento: mas qual o sentido em se criar os humanos e depois tirar-lhes a vida? Voltemos nossa atenção para o que nos diz Juana Elbein. Para esta autora, é preciso levar em conta “o fato de que a cultura Nâgô constitui um sistema essencialmente dinâmico de inter-relações”(SANTOS, 1984, p. 15) no qual “a morte ou seus símbolos estão ligados direta ou indiretamente ao funcionamento do todo” (SANTOS, 1984, p. 15).

E esse todo se compõe, inclusive, da ideia que os iorubás têm sobre o ser humano, daquilo que o constitui, que o faz ser o que é, de fato, tanto física quanto espiritualmente. Para Santos, na mitologia iorubá

o ser humano, como todos os seres, é constituído por elementos coletivos, representações deslocadas das entidades genitoras, míticas ou divinas e ancestrais ou antepassados (de linhagem ou família) e por uma combinação de elementos que constituem sua especificidade, ou seja, sua unidade individual (SANTOS, 1984, p. 203).

Jean Ziegler, se referindo à origem mítica dessa composição do ser humano, de elementos genéricos e individuais, nos diz que

os mitos relativos ao nascimento dos homens permitirão compreender o ser e a função da morte no sistema nagô-ioruba. O conjunto desses mitos menciona os três elementos constitutivos do homem:

O *Emi* é o seu sopro, sua respiração.

O *Ese*, suas pernas e, por extensão, todo o seu organismo fisiológico.

O *Ori*, enfim, é ‘a cabeça’, seu caráter e temperamento (ZIEGLER, 1977, p. 94).

Quais seriam então os elementos da existência genérica do ser humano? O que é que está presente na constituição de todos os seres humanos inescapavelmente? Primeiramente o *emi* ou *èmi*, que Santos denomina como o “princípio da existência genérica, elemento original soprado por *Olórun*, o dispensador de existência” (SANTOS, 1984, p.204). Depois o que Ziegler chama de *ese*, “organismo fisiológico” e que em Santos (1984, p.230) e em Prandi (2005, p.56) e denominado de *ara*, o corpo material.

Já a parte da existência individualizada do ser humano constitui-se, primeiramente de seu *orí*, ou cabeça. Aqui, entenda-se por *Orí*, mais do que a cabeça propriamente dita, como parte material do corpo humano; antes, entenda-se aqui, como o “caráter e temperamento” de uma pessoa (ZIEGLER, 1977, p.94), seu destino pessoal, aquilo que lhe faz única entre os demais, pois, “com efeito, *Orí* é o que individualiza” (SANTOS, 1984, p. 216), afirma Santos. Outro elemento da existência individual de uma pessoa é seu “orixá pessoal, que define a origem remota da família e liga a pessoa à natureza, ao mito, às origens” (PRANDI, 2005, p.56).

Aqui cabe um detalhamento da relação do *orí* com o orixá pessoal, pois o segundo sempre dependerá da escolha do primeiro. Na mitologia iorubá, o ser humano, antes de nascer na Terra, escolhe para si, ainda no *Orun*, uma cabeça, um *orí* (PRANDI, 2001, p.470-471). Este poderá ser feito de diferentes ‘matérias-massa’, denominada de *Ìpòrí* (SANTOS, 1984, p.205). Assim, as pessoas podem ser criadas a partir de diferentes *matérias* como palmeira, pedra, lama, água e brisa. E, a depender de qual seja a “matéria mítica progenitora” de seu *orí* (SANTOS, 1984, p.205) uma pessoa será *filhadese* ou daquele orixá, possuindo, inclusive, traços das personalidades definidos a partir da influência da personalidade mítica de seu orixá pessoal (SANTOS, 1984, p. 205-207).

E tudo isso, todos esses elementos, de existência genérica e individualizada, vão compor o ser humano, sendo este *um agrupamento de variados entes*, os quais para se realizarem enquanto um ser individualizado no mundo, provocou o deslocamento de uma parcela de *àse* (ou *axé*), da “força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer

e o devir” (SANTOS, 2008, p.39).E esse deslocamento é de suma relevância para os iorubás, na medida em que, de acordo com Santos, “sem *àse*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização”(SANTOS, 2008, p.39).

Assim, da mesma forma que o *àse* é deslocado para a formação individualizada de um ser humano durante o processo de seu nascimento, pois “o nascimento implica num desprendimento de matéria, numa redistribuição, numa transferência e numa perda de *àse* da ‘massa progenitora’” (SANTOS, 1984, p.222),esse *àse* deve retornar para a fonte de onde saiu. Esse retorno possibilitará que outros seres individualizados sejam formados e a existência na Terra tenha sua continuidade (SANTOS, 2008, p.162). Por isso Santos afirma que “o único meio de manter a dinâmica e a harmonia entre os diversos componentes do sistema é a restituição e a redistribuição de *àse* através da oferenda, do sacrifício e do renascimento” (SANTOS, 1984, p.222).

Ou seja, não só os elementos da existência genérica, qual seja o *èmí*(respiração), o *ese* ou *ara*(corpo material),como os da existência individualizada, quais sejam o *orí* ou “personalidade-destino” (PRANDI, 2005, p.56) e o orixá pessoal, também deverão retornar para o *Orun*. Esse retorno, ou antes, esta restituição de *àse*compõe não somente a dinâmica de manutenção da vida sobre a Terra como ainda a dinâmica da relação entre o *òrun*(o além) e o *àiyé*(o mundo),espaços onde transcorre, simultaneamente, a existência (SANTOS, 2008, p.53). Restituição que é feita ao longo da vida, através de sacrifícios e oferendas, os quais substituem a morte da pessoa, adiando-a e gerando prosperidade e longevidade (SANTOS, 2008, p.223).

E aqui é que a morte ganha todo o seu sentido. Ora, pois se oferendas e sacrifícios são feitos tendo em vista adia-la, um dia sabe-se que ela chegará, pois Icu (ou *Ikú*) fora incumbido dessa tarefa por Obatalá no início dos tempos. E a morte realizará a restituição do *àse* outrora cedido para que um ser vivo pudesse ter existência individualizada. Dessa forma, “a restituição implica sempre na transformação da existência individualizada em existência genérica, passando pela morte” (SANTOS, 2008, p.222).

Assim, “sabe-se perfeitamente”, diz Santos, “que *Ikú* deverá devolver a *Iyá-nlá*, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado” (SANTOS, 2008, p.221). E o que isso quer dizer? Se, numa frase pudéssemos resumir qual o sentido da morte humana para os iorubás, como o definiríamos? Ora, ainda que de uma forma muito geral, arriscaríamos afirmar que, para os iorubás, a morte humana é uma

estratégia criada pelas divindades para que a vida na Terra nunca desapareça e a fim de que sempre haja harmonia e comunicação entre o *òrun* (com seus orixás, eguns e ancestrais) e o *àiyé* (terra onde habitamos).

4. A morte e seu sentido no candomblé nagô

Chama-se aqui de *candomblé nagô*, a “religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubas, ou nagôs” (PRANDI, 2005, p.20-21). Portanto, se trata de um fenômeno religioso não propriamente africano em solo brasileiro, mas propriamente brasileiro, forjado com elementos míticos, religiosos, comunitários, linguísticos e estéticos trazidos para cá por africanos escravizados e aqui reelaborados a partir da nova situação histórico-social na qual esses homens e mulheres foram inseridos.

Sobre o trabalho de reconstrução religiosa feita pelos africanos na Bahia, Nascimento, tendo estudado a formação do candomblé jeje-nagô do Recôncavo Baiano, afirma que

a família africana desfeita na diáspora, por exemplo, foi recriada na escravidão através da prática coletiva de manifestações religiosas familiares ou comunitárias praticadas na África. Estas práticas, aos poucos, se institucionalizaram como um fenômeno urbano com a denominação de candomblé (NASCIMENTO, 2010, p.125).

Mas, se é certo que o candomblé nagô foi forjado principalmente sob a cosmovisão de africanos de origem iorubá, e que parte das sociabilidades comunitárias africanas foram preservadas em parte nos terreiros de candomblé, também é certo que o arcabouço mítico que esteve presente na sua fundação nos idos do século XIX (NASCIMENTO, 2010, p.123; PRANDI, 2005, p.20-21), ao longo do século XX foi sendo esmaecido na memória do *povo de santo*, o qual, ao lado da adoção simultânea de algumas concepções e práticas católicas, foi gradativamente perdendo o conhecimento da língua iorubá e de seus mitos originais.

Em vista disso, desde as décadas de 70 e 80 do século passado, intensificaram-se as iniciativas no sentido de *recuperar* o conhecimento sobre a África, sobre as religiões tradicionais que deram origem ao candomblé, configurando o movimento que ficou conhecido como *reafricanização* do candomblé. De acordo com Pereira, “o processo de re-africanização questiona o sincretismo e busca a aproximação com África, através de viagens e contatos” (PEREREIRA, 2010, p.6). Mas não só isso. Prandi nos informa que a produção e o consumo

de livros⁹⁸ sobre mitologia e língua iorubá e assuntos relacionados com o candomblé, integram esse movimento de *retorno* à origem africana. Diz Prandi:

A volta à África, tão ansiada por muitos líderes e seguidores das religiões afro-brasileiras interessados na atualização da religião, se fez acessível através da leitura: o livro se impunha à oralidade. É difícil imaginar hoje um seguidor do candomblé minimamente escolarizado que não tenha em algum momento lido ou tido vontade de ler trabalhos escritos com o os de Pierre Verger e Juana Elbein. A esse esforço de recuperação da mitologia e do ritual do candomblé por seus líderes e seguidores a partir da produção das ciências sociais, eu mesmo posso ter contribuído com meu *Mitologia dos orixás* e os livros infanto-juvenis sobre os orixás que publiquei a partir do ano 2000 (PRANDI, 2007, p.14).

Para Prandi “a maneira fragmentária como a religião africana foi se reconstituindo no Brasil supõe, claramente, acentuadas mudanças nos conceitos tradicionais de vida e morte” (PRANDI, 2005, p. 55). Porém, isso não quer dizer que o sentido da morte no candomblé nagô de hoje, seja igual ou semelhante à resposta cristã para essa questão. Embora não haja mais entre o povo de santo a crença na existência de nove céus, como havia nas “tradições iorubas mais antigas” (PRANDI, 2005, p.53), também não há a ideia de céu e inferno, nem a concepção de que haverá um julgamento depois da morte, para punição dos maus e gratificação dos bons.

Outra *ausência*⁹⁹ significativa entre os adeptos do candomblé é a da crença no renascimento (ou reencarnação), tão cara para os iorubás. Sobre isso Prandi afirma que

para os antigos iorubas, vida e morte fazem parte de um ciclo que sempre se repete; a criança que nasce é o velho que retorna. A reencarnação reafirma a vida e a noção de que viver neste mundo é bom e prazeroso, e renova para o vivente as possibilidades de realizações capazes de garantir, depois de uma vida de sucessos, a conquista da eternidade. Vida e morte se alternam e se completam (PRANDI, 2005, p. 53).

Entretanto, esta não é uma concepção reinante hoje no candomblé nagô, onde o mais comum é se acreditar apenas que o falecido deixou o *Aiê* e partiu para o mundo onde habitam os eguns, quer seja um mundo intermediário, quer seja o próprio *Orum*. Ao que nos parece, a

⁹⁸ Sobre isso Prandi informa que o próprio livro de Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte*, era sempre encontrado nos terreiros nos quais desenvolvia suas pesquisas em São Paulo (PRANDI, 2007, p.13).

⁹⁹ Ausência no que se refere às visões míticas mais antigas dos iorubás.

ideia de um renascimento ou de uma reencarnação não faz parte da lista dos elementos iorubás *que permaneceram com mais força* no meio do candomblé.

Apesar de ter ocorrido *essaperda* considerável da memória mitológica entre os adeptos do candomblé e também um gradativo desconhecimento da língua iorubá utilizada nas cantigas, rezas e invocações (SANTOS, 2008, p.51), desde sua fundação até hoje o candomblé nagô preservou, no que chamamos de *memória ritual*, alguns elementos básicos no que se refere ao entendimento sobre a morte humana, os quais, de maneira geral, podem ser percebidos através dos rituais de iniciação e do *axexê*.

Como foi posto acima, na mitologia iorubá concebe-se os humanos como seres constituídos por elementos genéricos – a respiração (*emi*) e o corpo material (*ara*) – e individualizados – o *oríou* o destino pessoal e personalidade mítica escolhida antes de ingressar na vida (PRANDI, 2001, p.470-471), bem como o orixá pessoal ou orixás. Mas, visto que os de natureza individualizada, quando do nascimento de uma pessoa, não estão integrados a ela de forma plena, se faz necessário, por meio da *iniciação ritual* no candomblé, fazer com que o neófito os incorpore em si mesmo. Para tanto, os rituais de iniciação “visam reunir essa totalidade que as pessoas perdem quando nascem na terra” (SILVA, 2005, p.131).

Dessa forma, de acordo com Silva,

a pessoa que é construída com base nesses rituais dá ao indivíduo uma noção de que ele habita o seu corpo ‘compartilhando-o’ com outras ‘entidades’. O corpo não pertence ao indivíduo apenas; não há uma idéia de individualidade, no sentido moderno do termo. O corpo é um lugar de reunião de princípios que são de ordens diversas (SILVA, 2005, p. 131).

E, a partir desse entendimento sobre a constituição do ser humano, Silva afirma que

nas religiões afros, sobretudo no candomblé, há uma concepção de que a vida é sempre uma questão de contexto, quer dizer, os indivíduos são ‘construídos’ como pessoas múltiplas por meio dos ritos unificadores da iniciação e são ‘desconstruídos’ por meio dos ritos ‘desagregadores’ do *axexê*. A morte não é o fim da construção em si, mas o momento em que uma determinada construção se desfaz com a falência do corpo e com o retorno daquelas partes à sua origem mítica. Essa percepção reforça a idéia de construção continuada do sistema que nunca morre em si. Morrem os arranjos que o sistema produz ao longo do tempo (SILVA, 2005, p.133).

De maneira que o ser humano que morre, é tanto sua parte material e genérica – corpo e respiração –, quanto uma “pessoa mítica” (SILVA, 2005, p.131) construída por meio da

iniciação primeira, mas também, ao longo de toda a vida, quando da realização das obrigações, ou seja das oferendas e sacrifícios feitos pelos iniciados a cada período.

Por outro lado, se os rituais de iniciação possibilitam a plenificação humana, a identificação do indivíduo com os elementos míticos que o engendraram e o constitui em última instância, o axexê, que é um “ritualsimetricamente inverso” ao da iniciação (SILVA, 2005, p.132), com duração de sete dias, deverá *desfazer tudo o que foi feito*. De acordo com Prandi o axexê tem basicamente três finalidades:

- 1) libertar o *ori*, que foi fixado e cultuado na cerimônia do bori, ou ebori; 2) desatar os laços do morto com seu orixá pessoal, o que significa também desfazer seus liames com toda a comunidade do terreiro, incluindo os ascendentes (mãe e pai-de-santo), os descendentes (filhos-de-santo) e parentes-de-santo colaterais; e 3) despachar o egum do morto, para que ele deixe o *Aiê* e vá para o mundo dos espíritos (PRANDI, 2005, p. 57-58).

Assim como diferentes partes individualizadas foram reunidas à parte genérica do ser humano durante sua vida de iniciado, com sua morte “cada uma delas tem um destino diferente” (PRANDI, 2005, p. 56). O corpo – *ara* – volta para a terra, *Igbá* ou *Igbá-nla* (SANTOS, 1984, p.230), o “*è mí*, seu princípio de existência genérica, desprende-se do corpo e retorna ao *òrun*. A respiração que constitui o *è mí* reintegra-se assim na massa de ar que lhe deu origem” (SANTOS, 1984, p. 230). O orixá pessoal também é libertado do corpo do morto pelo ritual do axexê (SILVA, p.132) e “finalmente, o egum, que é a própria memória do vivo em sua passagem pelo *Aiê*, que representa a ligação do morto com a comunidade, vai para o Orum” (PRANDI, 2005, p.56).

Aqui cabe ressaltar que, mesmo não havendo a noção de alma como na religião cristã, a figura do Egum ou *Égúné*, para Santos, o símbolo ou o “doble” do morto que fica no *òrun* desde que lá foi criado, pois todos os seres que habitam a Terra tem um “doble”, ou um equivalente no *òrun* (SANTOS, 1984, p.203). Para Santos, “no símbolo *Égun* está expresso todo o mistério da transformação de um ser-deste-mundo num ser-do-além” (SANTOS, 1984, p.121).

5. Considerações Finais

Assim, percebe-se que bem como entre os iorubás, há, no candomblé nagô, a permanência, ainda que predominantemente sob forma ritualística e litúrgica, da concepção de “restituição do àse” (SANTOS, 1984, p.224), do desfazimento de uma forma individualizada de ser, em forma genérica. E o axexê, esse “grande ebó” (PRANDI, 2005, p.59), é o melhor exemplodessa permanência, pois representa “a passagem da existência individual do àiyé à existência genérica do òrun”(SANTOS, 1984, p. 235). Nesse ritual fúnebre, o próprio morto, como já o disse Santos, “é uma restituição”, como as oferendas e os sacrifícios, fazendo parte dessa devolução de força vital, àse, ao “grande útero mítico” de onde tudo o que há na terra é proveniente (SANTOS, 1984, p.225).

De maneira que a morte humana, para iorubás e membros do candomblé nagô, é, por um lado, o necessário desfazimento físico e espiritual de uma unidade individualizada, retornando as partes para a sua forma de existência genérica; e por outro lado, é a expressão de uma estratégia criada pelas divindades, a fim de manter a dinâmica do sistema da vida no Aiê, na Terra. Pois, como bem salienta Santos, “é a devolução que permite a multiplicação e o crescimento. Tudo aquilo que existe de forma individualizada deverá restituir o que o filho protótipo devorou” (SANTOS, 2008, p.162).

Referências Bibliográficas

- BOWKER, John. *Os sentidos da morte*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- LUPER, Steven. *Filosofia da morte*. São Paulo: Madras, 2010.
- NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *Bitedô: onde moram os nagôs: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jeje-nagô no recôncavo baiano*. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.
- PEREIRA, Elizabeth. *Ilê Axé Oduduwa: o processo de re-africanização do candomblé no Brasil. Um estudo dos elementos formais e estéticos*. In 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, 9, Lisboa, 2010 - 50 anos das independências africanas: desafios para a modernidade: actas [Em linha]. Lisboa: CEA, 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10071/2411>>. Acesso: 10/08/2013.

PRANDI, Reginaldo. *As Religiões Afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma Conferência, uma bibliografia*. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, BIB.São Paulo, n° 63, I o semestre de 2007.pp. 5-28. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=141&limit=20&limitstart=0&order=date&dir=ASC&Itemid=435>. Acesso em: 08/08/2013.

_____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Vozes, 1984.

_____. *Os Nãgô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 13ª ed. Vozes, 2008.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Representações sobre a vida e a morte nas religiões afro-brasileiras. In: OLIVEIRA, Marcos Fleury de; CALLIA, Marcos H. P. (orgs.). *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2005.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma ‘sociologia da morte’ no ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.



AS DIFERENTES FORMAS DE SE EXPLICAR A ORIGEM DA DOENÇA PELA RELIGIÃO

Fábio Leandro Stern

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

1. Introdução

O presente trabalho é derivado do segundo capítulo de minha monografia de *lato sensu* apresentada ao programa de Ciências da Religião da PUC-SP, orientada pela prof^a dr^a. Viviane Cristina Cândido e defendida no segundo semestre de 2012. Alguns acréscimos e correções foram feitos frente às observações da banca examinadora e pesquisas posteriores, os quais se refletem como uma atualização dos originais.

O recorte feito para essa submissão foi um estudo bibliográfico objetivando explorar a classificação esboçada por Ngokwey (1988) sobre as etiologias¹⁰⁰ populares das doenças por ele observadas em Feira de Santana (BA), dividida em quatro grandes explicações religiosas do porquê adoecemos: a dimensão do natural, a dimensão do sobrenatural, a dimensão das origens por fatores psicossociais, e a dimensão das origens por fatores socioeconômicos. Para tanto, partiu-se do pressuposto de Laplantine (2010, p. 223) de que “religião popular e medicina popular são uma única e mesma coisa”.

Usou-se a definição de religião de Hanegraaf (1999, p. 147, tradução minha) de que “uma religião [é] qualquer sistema simbólico, incorporado em uma instituição social, que influencia a ação humana por prover possibilidades de manter ritualmente o contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado”.

Para auxiliar na compreensão de cada uma dessas dimensões, também se recorreu ao artigo de Minayo (1988), quem usara a mesma classificação quaternária de etiologias populares de Ngokwey aplicando-a a um estudo similar em seis favelas do Rio de Janeiro (RJ).

Durante o levantamento das tradições que ilustrariam as quatro dimensões, optamos por aglutinar em um único grupo a dimensão psicossocial e a dimensão socioeconômica por não encontrarmos no material pesquisado distinções significativas entre essas duas formas de explicação popular/religiosa da doença.

A relevância desse estudo partiu de Laplantine (2010, p. 214), quem considera que “todo fenômeno, quer se apresente ostensivamente religioso [...] ou como declaradamente médico [...] é sempre um ‘fenômeno social total’ que demanda o esclarecimento de vários procedimentos sucessivos”. Minayo (1988) ainda pontua que tais estudos permitem o desenvolvimento de atitudes práticas para os sistemas médicos, pois as concepções populares do adoecer concentram importantes elementos dos grupos aos quais estão inseridas.

¹⁰⁰ Etiologia é a ciência das causas. Na área da saúde, diz respeito tanto ao conjunto dos fatores que contribuem para a ocorrência quanto à investigação das causas de uma doença.

Optou-se usar a sigla AEC (antes da Era Comum) ao invés de a.C. (antes de Cristo) por se compreender que seria mais apropriada à Ciência da Religião por se tratar de uma sigla laica.

Ressalta-se, por fim, que conforme posto por Minayo (1988, p. 366), “esses quatro níveis [reduzidos aqui para três] de explicação apresentam-se como dimensões distintas, vinculadas, intercambiantes e não contraditórias”. Em outras palavras, por vezes uma mesma religião apresenta mais de uma compreensão sobre o adoecer, de acordo com o contexto. Como exemplo, citam-se as culturas judaicas. Ainda que, segundo a máxima talmúdica, todas as doenças sejam mandadas à humanidade por Deus diretamente (BRAV, 1992) – etiologia que jaz na dimensão sobrenatural –, as leis talmúdicas de pureza ritual das quais derivam o *kashrut*¹⁰¹ fazem parte de uma etiologia judaica que explica a origem da doença por fatores naturais.

2. A Dimensão Natural

O primeiro grande grupo de Ngokwey é o das etiologias de origem natural dentro das explicações populares da doença. Segundo Minayo (1988, p. 366), “trata-se da interligação entre os fenômenos da natureza e a saúde”.

Ngokwey (1988) exemplifica algumas concepções populares comuns nesse grupo:

[...] exposição a elementos do ambiente podem ser patogênicos: muito frio pode provocar gripe; humidade e chuva causam reumatismo; calor excessivo resulta em desidratação. Mudanças de temperatura súbitas ou exposição alternada de calor e frio também provocam doenças (p. 795, tradução minha).

Além dos exemplos levantados por Ngokwey, podem-se incluir nesse grupo também os tabus dietéticos e os banhos ritualísticos, sendo esses últimos especialmente observáveis na Índia e entre os celtas, onde vários rios foram deificados, os quais suas águas lavariam as impurezas e curariam doenças específicas.

Conforme discuti em outro lugar¹⁰², a dimensão natural da etiologia religiosa é a mais próxima da medicina convencional, contudo o que se considera *natural* pela razão religiosa é algo intrínseco à sua cosmologia, o que nem sempre é consoante com a concepção científica

¹⁰¹ As leis dietéticas judaicas do que é próprio (*kosher*) ou não (*treif*) se consumir.

¹⁰² Cf. STERN, Fábio L. Por que adoecemos? Os desafios de uma aproximação entre religião e as ciências naturais perante a saúde. *Cadernos acadêmicos*, Tubarão, v. 3, n. 2, p. 29-49, 2011.

de natureza. Nesse sentido, se o mundo é compreendido como formado pelos elementos ou por energias vitais como *prāṇa* ou *qi*, subentende-se que a existência (e destarte a natureza) também o seja.

Após o desenvolvimento da filosofia na Grécia, a teoria humoral passou a ser usada como a principal explicação da origem das doenças. Segundo a teoria, um desequilíbrio dos fluídos do corpo, regidos pelos quatro elementos (Ar, Fogo, Água e Terra), seriam os responsáveis por alterações patológicas na saúde e no comportamento humano (DE MARCO, 2003). Tal noção abriria espaço para o desenvolvimento da medicina grega pautada nos elementos, utilizando higiene, alimentação, exercícios e intervenções terapêuticas para restaurar seu equilíbrio; algo observado já na obra de Platão (2011)¹⁰³ e aprofundado depois por Aristóteles (2009)¹⁰⁴.

Igualmente, na China o daoísmo fundamentou sua prática religiosa na dinâmica entre *yin* e *yang*, com especial interesse pela busca da imortalidade pelos alquimistas chineses (TERHART, SCHULZE, 2007). Da movimentação do *qi*, a energia vital da qual tudo vem, surgem os *wǔ xíng*: as cinco manifestações da realidade traduzidas no Ocidente como “cinco elementos”. Não apenas, Água (*shuǐ*), Madeira (*mù*), Fogo (*huǒ*), Terra (*tǔ*) e Metal (*jīn*) são a base do *zàng-fǔ*, o sistema fisiológico¹⁰⁵ daoísta que explica a interação energética entre os órgãos e vísceras do corpo e os *wǔ xíng* (HE, NE, 2001).

Nessas duas civilizações, fatores ambientais como o vento, o calor ou a umidade foram compreendidos como manifestações de um dos elementos, partes da própria natureza. Assim, quando os organismos entram em contato com determinado clima, um desses elementos pode se sobressair ou defasar no organismo, gerando desequilíbrios que levariam às doenças.

Na medicina chinesa, o vento é associado à Madeira. Nessa cosmologia, se um sujeito é exposto ao vento, isso pode levá-lo a desenvolver um desequilíbrio da Madeira. Para contornar esse problema, os chineses empregam duas leis daoísta: a primeira é o ciclo de geração (*shēng*) dos elementos, a segunda é o ciclo de controle (*kè*). Os ciclos de geração e controle dos *wǔ xíng* guardam em si a noção de que nenhum elemento se sobressai em

¹⁰³ Originalmente lançada no século IV AEC.

¹⁰⁴ Originalmente lançada no século IV AEC.

¹⁰⁵ Emprega-se aqui a palavra intencionando a concepção daoísta do funcionamento do corpo, e não a explicação médica/biologista.

importância no sistema chinês, pois cada um necessita de outro para existir, autorregulando-se (HE, NE, 2001; ROSS, 1994).

De acordo com Wu (2002), a geração dos *wǔ xíng* é explicada pela filosofia daoísta da seguinte forma: a Madeira alimenta o Fogo, o Fogo cria a Terra pelas cinzas, a Terra guarda o Metal, do Metal a Água se condensa, e a Água nutre a Madeira. Já o ciclo de controle diz que a Madeira rasga a Terra com as raízes, a Terra enlameia a Água, a Água extingue o Fogo, o Fogo derrete o Metal, e o Metal corta a Madeira.

Sendo assim, não apenas o Fogo, “pai” da Madeira, poderia ser manipulado pelo médico daoísta como possivelmente o estímulo da energia do Metal poderia auxiliar na expulsão do excesso dessa energia no organismo ao destruir a Madeira excedente, restaurando o equilíbrio.

Na Grécia, Platão (2011) também apresentou uma noção de ciclo de gênese dos elementos, embora não tão desenvolvida quanto a dos daoístas. *Grosso modo*, a Água, que congela, torna-se pedra, a Terra, que derretida se espalha, transformando-se em bafo, o Ar, que queima se alterando em Fogo, que quando contraído se converte em nuvem e fumaça, precipitando como chuva e voltando a ser Água em um ciclo eterno.

Posteriormente Aristóteles (2009) atribuiu qualidades sensíveis a cada elemento. A primeira delas, relacionada à umidade, classificava-os em úmidos ou secos. A segunda, relacionada à temperatura, em quentes ou frios. Dessa forma, Aristóteles desenvolveu a ideia de oposições elementais que seria usada por séculos pelos médicos gregos, na qual a Terra (fria e seca) opõe-se ao Ar (quente e úmido), enquanto o Fogo (quente e seco) opõe-se à Água (fria e úmida).

No caso da medicina hipocrática, o excesso de calor prejudica o fígado, o que justificava as sangrias (DE MARCO, 2003), prática que a medicina contemporânea demonstrou trazer mais riscos do que benefícios, mas que na Grécia se acreditava resolver o excesso de Fogo (regente do sangue) no organismo. A urgência por resolver o que é prejudicial ao fígado se dava porque, conforme demonstrado em Platão (2011), acreditava-se que uma parte da alma estava sediada nesse órgão.

Além da preocupação pela alimentação, higiene, exercícios e música, os gregos também se preocupavam com o estado de espírito do enfermo, o que aparece no que Platão (2011, p. 199) chama de “[...] os prazeres e as dores em excesso [que seriam] as mais graves das doenças para a alma”. Ainda que se reconheça nessa colocação uma importante dimensão

psicossocial, ao explicar a forma como esses prazeres e dores influenciam a saúde, Platão recorre novamente a uma etiologia pautada nos quatro elementos, reforçando seu pertencimento nesse grande grupo de Ngokwey.

3. A Dimensão Sobrenatural

O segundo grupo de Ngokwey é o das etiologias que explicam a origem da doença por fatores sobrenaturais. Consoante Ngowkey (1988, p. 796, tradução minha), “O domínio sobrenatural consiste em seres espirituais e atos mágicos que se acredita influenciarem a saúde. Entidades espirituais como Deus, orixás e espíritos dos mortos podem tanto provocar doenças quanto promover a saúde”.

Para Sullivan e Sered (2005), uma das ideias mais comuns na relação criador-criatura é a de que tudo, inclusive o mal, veio de um ser supremo. Encontra-se como uma constante nas sociedades teístas a noção de que os deuses enviam o mal e por vezes até destroem sua própria criação com dilúvios, incêndios, terremotos, petrificação, trevas e outros desastres.

Apesar de Minayo (1988) dizer que são os cristãos quem colocam em Deus a causa primeira do aparecimento e cura das doenças, isso não lhes é uma exclusividade. É fato que várias passagens bíblicas ilustram isso¹⁰⁶, mas de acordo com Johns (2004) aproximações mitológicas do século XIX permitem identificar na personagem russa Baba Yaga uma espécie de deusa antiga que doava tanto a vida quanto trazia a morte. De forma parecida, no xintoísmo e em várias religiões tribais a doença surge por causa de espíritos que causam doenças, seja por se ofenderem ou porque são simplesmente maus (TERHART, SCHULZE, 2007).

Na Grécia Antiga, desde as obras de Hesíodo e Homero (anteriores à teoria humoral dos elementos supracitada) os deuses são retratados jogando com a vida dos mortais, punindo-os com doenças quando alguém causa mal aos seus protegidos ou os desafia. Um exemplo está presente logo no início do primeiro livro da Ilíada, quando Apolo dispara flechas com a peste contra os gregos por Agamêmnon ter ofendido Crises, seu sacerdote (HOMERO,

¹⁰⁶ Destaca-se aqui uma passagem do Deuteronômio (32,39) quando Javé diz “eu faço morrer e faço viver, sou eu que firo e torno a curar”.

2005)¹⁰⁷. Já na tragédia grega *As Bacantes* de Eurípides (2003)¹⁰⁸, Dioniso leva suas tias à loucura por elas terem difamado sua mãe, Sêmele.

Entre os hebreus, inúmeras passagens bíblicas demonstram Javé usando a doença como castigo. Citando apenas passagens do Pentateuco, pode-se observar Javé mandando uma peste maligna contra os rebanhos egípcios pela escravidão do povo de Israel (ÊXODO 9,1-7.), e infectando Miriã com a lepra por ela ter falado mal de Moisés (NÚMEROS, 12).

Os sumerianos e babilônicos também temiam a fúria dos deuses, os quais poderiam enviar doenças e deveriam ser apaziguados. Segundo De Marco (2003), as plaquetas cuneiformes estudadas por René Labat deixavam clara a existência de dois responsáveis distintos pela medicina na Suméria: os *ašipu* (médicos-sacerdotes), e os *asu* (médicos-fisicistas).

[...] [A] função mais importante [do *ašipu*] era o diagnóstico da enfermidade. [...] isso geralmente implicava que o *a[š]ipu* iria determinar qual deus ou demônio era o responsável. Ele também procurava determinar se a doença era resultado de algum erro ou pecado por parte do paciente. A frase “a mão de...” era usada para indicar qual era a entidade responsável pela doença em questão. O *a[š]ipu* podia também tentar a cura do paciente por meio de encantamento e magias que eram destinados a expulsar o espírito causador da doença (DE MARCO, 2003, p. 24).

Após a intervenção sacerdotal, o *ašipu* indicava ou não a necessidade de um *asu*, o responsável pelas ervas, sais de pedras ou produtos de origem animal empregados para a cura do enfermo – similar aos médicos contemporâneos. O mesmo se observava no Egito, onde a medicina sacerdotal e a medicina empírica-racional funcionavam em paralelo (DE MARCO, 2003).

Outra forma comum de interpretação sobrenatural da doença é a de que a enfermidade é um momento de provação para se reforçar a fé e reafirmar os laços com a vida espiritual tanto do doente como da família. Ainda que também possa se misturar com a visão da doença como punição em doutrinas nas quais a doença congênita pode ser vistas como reflexo de erros de encarnações anteriores, como no caso do espiritismo, a doença como provação mantém-se como um lembrete à vida religiosa por não buscar apenas o apaziguamento da fúria divina.

¹⁰⁷ Originalmente lançada por volta do século VIII_{AEC}.

¹⁰⁸ Originalmente lançada em 405_{AEC}.

Na Bíblia, a passagem mais famosa sobre o tema é o livro de Jó, parte dos livros sapienciais no Antigo Testamento que relata o adocimento de um inocente. Escrito provavelmente no século VI ^{AEC} (HARTLEY, 1988), seus dois primeiros capítulos contam uma lenda folclórica da época substituindo seu final pelo debate que se desenrola nos capítulos seguintes para questionar a teologia da retribuição, a crença de que coisas ruins só acontecem às pessoas ruins e coisas boas às pessoas boas, o que faria da doença uma punição.

Assim como no mito de Jó, o povo mundari do sul do Sudão também atribui a origem de doenças dos inocentes, em especial as doenças mentais e congênitas, como advindas de Kgun Ki, o espírito superior. Ainda que nos casos de loucura adquirida a ideia de punição divina ainda se faça presente, os mundari entendem como um erro da própria divindade quando alguém já nasce doente, como se durante o processo de criação tivessem sido estragados ou quebrados (SULLIVAN, SERED, 2005), isentando totalmente o deficiente da culpa.

Uma terceira forma encontrada sobre a concepção da doença em uma etiologia sobrenatural é a de que a enfermidade surge como fruto de bruxaria, trabalho, encosto, obsessão, carrego, macumba, goécia ou por alguma outra interferência de um espírito ou entidade maligna, a qual também faz parte das concepções da doença nas formas psicossociais e que, por conta disso, será discutida a seguir.

4. A Dimensão Psicossocial

Por fim, Ngokwey (1988) aponta dimensões de causas sociais e psicológicas para a origem das doenças. É importante citar que originalmente Ngokwey (1988) faz uma distinção entre uma dimensão psicossocial e uma dimensão socioeconômica.

Minayo (1998) descreve os dois grupos da seguinte forma:

[Causas socioeconômicas] são aquelas referidas às condições materiais de existência: o salário, a moradia, o tipo de trabalho, as relações sociais (próximas e com a sociedade mais ampla), o saneamento básico e – ressaltamos – o funcionamento do sistema de saúde (p. 367).

[...]

O domínio psicossocial está referido aos sentimentos e emoções prejudiciais à saúde. Dentre elas o grupo social destaca a raiva, a inveja, o ciúme, a tristeza e os sustos (p. 371).

Embora apresentadas como classes diferentes e com explicações bastante distintas, na prática os dois grupos misturam-se nas descrições de diversos autores; inclusive nos textos de

Ngokwey (1988) e Minayo¹⁰⁹ (1988). No estudo de Stein (1974), por exemplo, a crença no poder do mau olhar e a condição socioeconômica das famílias analisadas por ele estão intrinsecamente ligados aos seus sentimentos, em especial na noção da “inveja eslovaca” dos eslovaco-americanos.

Não se fala muito sobre o mau olhar nos Estados Unidos [...]. Ele é negado mesmo sendo vividamente atestado. [...]. [Mas] essas mesmas pessoas [que negam sua existência] continuam chamando os eslovacos de “o povo mais invejoso do mundo”. [...] [A inveja] é sempre usada em referência ao “outro”. Vários negociantes eslovaco-americanos (p. ex., padeiros, barbeiros, donos de bares, agentes funerários) de primeira geração (imigrantes) e segunda geração, e trabalhadores de minas de aço que conseguem promoção (p. ex., capatazes, mecânicos e outros especialistas e/ou supervisores) são censurados tanto pela família quanto pelo “círculo” eslovaco por tentarem progredir à custa de todo mundo, por considerarem a si próprios melhores e superiores de alguma forma (p. 24, tradução minha).

[...]

Os dados dos eslovaco-americanos elucidam fortemente o dogma de que a “inveja” mata, machuca, paralisa e traz doenças (p. 32, tradução minha).

Em uma primeira análise, parece que Stein destaca em seu texto os fatores socioeconômicos. Mas sem a dimensão psicossocial do universo eslovaco-americano, a etiologia de mau olhar proposta por ele não faria sentido. Nesse caso, o determinante não é o fator econômico. Ele é apenas um contexto. Como observações similares foram tecidas também nos outros materiais analisados, preferimos juntar as duas dimensões em apenas uma, abordando-as em conjunto.

Na dimensão psicossocial o exemplo mais corriqueiro é o da origem da doença como fruto do mau olhar (quebranto, olho gordo). Segundo Stein (1974), antropologicamente o mau olhar é uma subclasse da própria bruxaria. Embora se distinga da cobiça e da inveja, ele lhes está intimamente ligado, e delas se alimenta em muitas concepções.

Entre os hebreus, o mau olhar aparece nos textos talmúdicos e permeia as práticas populares judaicas. Ele é citado em boa parte do Pirket Avot¹¹⁰ em analogia ao bom olhar, o desejo de bem querer aos outros. Possuir bom olhar faz com que os humanos se regozijem

¹⁰⁹ Nos depoimentos colhidos por Minayo (1988, p. 368) sobre a dimensão socioeconômica “as condições gerais de existência são responsabilizadas de forma muito peculiar pelo ‘nervoso da vida’. Essa doença inespecífica, e meio vaga, ganha de todas as outras nos depoimentos”. Como nervosismo é um sentimento, e se de fato ele aparece tão corriqueiramente na dimensão socioeconômica quanto dito por Minayo, pareceu mais apropriado não tecer distinções entre a dimensão psicossocial e a dimensão socioeconômica das etiologias populares.

¹¹⁰ Compêndio dos ensinamentos e máximas rabínicas do período mishnáico.

frente ao sucesso dos semelhantes, enquanto o mau olhado prejudica a pureza moral da comunidade porque espera a ruína e o sofrimento alheio.

Segundo Brav (1992), no que diz respeito à saúde, a crença hebraica diz que através do olhar algumas pessoas podem causar doenças e até levar humanos, plantas e animais à morte. O mau olhado se fortifica pela inveja e cobiça, e por isso pode vir acompanhado de elogios gratuitos, os quais devem ser recebidos com desconfiança. Os judeus creem também que as crianças são mais suscetíveis que os adultos ao mau olhado, e por isso evitam expô-las a estranhos. Para preveni-lo, as preces matutinas contêm pedidos de proteção. Para removê-lo, pode-se recorrer ao *ayin tova* ou *ushprecher*, uma espécie de especialista em cura de mau olhado.

No caso dos eslovacos, a aproximação do mau olhado com a bruxaria fica evidente desde sua construção idiomática. Na língua eslovaca *oči* é a palavra usada para se referir a *olhos*, enquanto *počarič* é traduzido como *lançar um feitiço*. De acordo com Stein (1974), as duas palavras juntas traduzem o que se compreende no Brasil como mau olhado. A palavra *čaravnica*, comumente traduzida como *bruxa*, literalmente significa *aquela que joga feitiço com o olhar*.

A ideia de que a doença possa surgir de bruxaria aparece em ambas as categorias (a dimensão sobrenatural e a dimensão psicossocial) porque segundo a definição de Russel e Magliocco (2005), a bruxaria depende não apenas da magia, mas também do reconhecimento social do uso da magia. Se a sociedade não reconhece tal habilidade, a bruxa deixa de ser bruxa e passa a ser vista simplesmente como louca.

No modelo de Pócs (1999) a crença em bruxaria é dividida em três categorias: *bruxaria social*, o bruxo que amaldiçoa um vizinho por vingança ou outros motivos pessoais; a *feitiçaria*, pessoas que executam magia para propósitos de cura, adivinhação e parto; e a *bruxaria sobrenatural*, os bruxos retratados como “demônios encarnados” (esta última se aproximando mais da categoria sobrenatural de Ngokwey).

Em ambos os modelos a necessidade do fator social para a validação do ato de bruxaria é reconhecida. O terapeuta (chamado nesse caso de *feticeiro*, *sacerdote*, *pai de santo*, *xamã* ou *exorcista*) combate um mau que se manifesta como um sujeito da comunidade, e não como a fúria dos deuses ou um desequilíbrio elemental. Ainda que se reconheça em algumas dessas concepções a possessão ou pacto dos bruxos com uma entidade maligna, em alguns

povos as bruxas simplesmente nascem bruxas, e assim não lhes é dada a chance de cura ou salvação (RUSSEL, MAGLIOCCO, 2005).

A despeito disso Stein (1974) aponta a existência de uma crença de que o mau olhado possa passar hereditariamente entre os eslovacos (principalmente durante a primeira infância), tanto que uma série de tabus culturais envolvendo a amamentação foi percebida dentre as famílias de descendência eslovaca nos Estados Unidos, pela qual as crianças eram desmamadas mais cedo do que as recomendações da medicina para que a mãe não passasse o mau olhado a seus filhos.

Mas ainda que sejam os casos mais observados, nem toda etimologia por fatores psicossociais se pauta em bruxaria ou mau olhado. Segundo Sullivan e Sered (2005), na Malásia se acredita que os humanos são compostos de mente, corpo, alma, *semangat* (o espírito universal que permeia toda a criação) e *angina* (o sopro interno herdado dos pais). O *angina* governa os talentos e a personalidade das pessoas, e se ele não é expresso na vida cotidiana, se acumula no corpo, causando dor física e emocional. Nessa cosmologia, a causa das doenças que não respondem à medicina convencional é *angina* sufocado, não se relacionando em nada com bruxaria.

Por fim, espiritualidades de Nova Era podem ser citadas como um último exemplo dessa dimensão. Hanengraaf (1999) ressalta uma tendência na Nova Era a crer que os problemas, incluindo as doenças, são projeções do *self* que se apresentam como possibilidades de aprendizado e evolução ao sujeito. Sendo assim, a doença não passaria de uma ilusão, não cessando completamente enquanto o indivíduo não aprender o que lhe veio ensinar. Essa psicologização da doença é um reflexo do que o autor chamou de *secularização da religião*; tema que renderia por si só um artigo, e que por isso não será aqui discutido com maiores detalhes.

5. Considerações Finais

Embora essas interpretações sejam pratos cheios para a psicossomática (o próprio artigo de Stein traz várias análises psicológicas sobre sua etiologia estudada), é importante atentar ao limiar entre a culpabilidade dos doentes perante a própria doença.

Pelo fato da dimensão sobrenatural e psicossocial da etiologia popular da doença se aglutinarem na bruxaria (a realidade na qual uma maldição é lançada depende das relações

entre indivíduos que possa gerar os sentimentos necessários para justificar tais atos), a vulnerabilidade de determinadas classes sociais como idosos, crianças e pobres pode levar à condenação, ainda que não necessariamente penal, desses indivíduos como bruxos, tal qual verificado por Russel e Alexander (2008).

Laplantine (2010) cita que concepções de doença-maldição despertam sentimentos de injustiça nas pessoas.

Neste [...] modelo interpretativo, muito claramente privilegiado pelas sociedades mais tradicionais, a doença é apreciada como o efeito de uma vingança gratuita. Ela é o acidente que ocorre por acaso, pelo destino, pela fatalidade, contra a qual nada se pode. O doente (ou todo o grupo) vive então o que lhe acontece como um escândalo e uma injustiça (p. 227).

No caso das bruxas, como primordialmente a bruxaria age como um controlador social (visto que loucos, marginais, moradores das áreas periféricas, estrangeiros, eremitas, aqueles que são mais agressivos ou os que não se relacionam bem com seus familiares são mais propícios às acusações), tais concepções podem se tornar socialmente problemáticas. Não obstante, o medo de ser acusado por bruxaria se torna um reforço dos comportamentos sancionados socialmente por ameaçar aqueles que violam as normas. Não só isso, culpa terceiros de problemas de desordem social, servindo como uma importante arma política.

Nas sociedades com hierarquias rígidas de gênero a doença feminina as vezes é interpretada como decorrente de um desrespeito ou rebelião perante maridos ou pais (TERHART, SCHULZE, 2005), e no que se refere à bruxaria, as mulheres são mais comumente acusadas que os homens¹¹¹ (RUSSEL, MAGLIOCCO, 2005). Embora a postura antropológica adotada comumente exija a menor interferência possível, não se pode deixar de apontar que esse tipo de pensamento aplicado à saúde confirma questões importantes de vulnerabilidade feminina que precisam ser ressignificadas.

Considera-se, por fim, que três das quatro dimensões da etiologia popular esboçadas por Ngokwey podem ser ferramentas interessantes de estudo das concepções religiosas sobre a doença para os cientistas da religião. Contudo, a despeito da dimensão socioeconômica ser bem especificada nas definições de Ngokwey e Minayo, não se encontrou na prática grandes diferenças entre os fenômenos que poderiam ser listados nesse grupo e os fenômenos que

¹¹¹ Stein (1974) aponta que sequer existe a noção de *bruxo masculino* entre os eslovacos.

poderiam ser listados na dimensão psicossocial. Com isso, supôs-se que a fusão dessas duas categorias em uma única seria mais apropriada aos estudos das etiologias religiosas/populares.

Referências

- ARISTÓTELES. **Sobre a geração e a corrupção**. Portugal: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2009.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de Ivo Stomiolo, Euclides Martins Balanin e José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 2000. Edição pastoral.
- BRAV, Aaron. The evil eye among the Hebrews. In: DUNDES, Alan (Org.). **The evil eye: a casebook**. v. 2. Estados Unidos: University of Wisconsin, 1992, p. 44-54.
- DE MARCO, Mario Alfredo. A evolução da Medicina. In: DE MARCO, Mario Alfredo (org.). **A face humana da Medicina: do modelo biomédico ao modelo biossocial**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003, p. 23-41.
- EURÍPIDES. **As bacantes de Eurípides**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- HANEGRAAFF, Wouter J. New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective. **Social Compass**, v. 2, n. 46, p. 145-160, 1999.
- HARTLEY, John E. **The book of Job**. Estados Unidos: Wm. B. Eerdmans, 1988.
- HE, Yin Hui (Org.); NE, Zhang Bai (Org.). **Teoria básica da Medicina Tradicional Chinesa**. São Paulo: Atheneu, 2001.
- HOMERO. **A Ilíada em forma de narrativa**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- JOHNS, Andreas. **Baba Yaga: the ambiguous mother and witch of the Russian folktale**. Estados Unidos: Peter Lang, 2004.
- LAPLANTINE, François. **Antropologia da doença**. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia. **Caderno de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 363-381, out./dez. 1988.
- NGOKWEY, Ndolamb. Pluralistic etiological systems in their social context: a Brazilian case study. **Social Science & Medicine**, Inglaterra, v. 26, n. 8, p. 793-802, 1988.
- PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Portugal: Universidade de Coimbra, 2011.
- PÓCS, Éva. **Between the living and the dead: a perspective on witches and seers in the Early Modern Age**. Hungria: Central European University, 1999.
- ROSS, Jeremy. Origens de doença. In: _____. **Zang fu: sistemas de órgãos e vísceras da Medicina Tradicional Chinesa**. São Paulo: Roca, 1994, p. 25-43.
- RUSSEL, Jeffrey Burton; ALEXANDER, Brooks. **História da bruxaria**. São Paulo: Aleph, 2008.
- RUSSEL, Jeffrey Burton; MAGLIOCCO, Sabina. Witchcraft: concepts of witchcraft. In: JONES, Lindsay (Org.). **Encyclopedia of religion**. 2ª ed. Estados Unidos: Thomson Gale, 2005, p. 9768-9776.
- STEIN, Howard F. Envy and the evil eye among Slovak-Americans: an essay in the psychological ontogeny of belief and ritual. **Ethos: Journal of the Society of Psychological Anthropology**. Estados Unidos, n.1, v. 2, p. 15-46, primavera 1974.
- SULLIVAN, Lawrence E.; SERED, Susan. Healing and Medicine: an overview. In: JONES, Lindsay (org.). **Encyclopedia of religion**. 2ª ed. Estados Unidos: Thomson Gale, 2005.

TERHART, Franjo; SCHULZE, Janina. **World religions: origins, History, practices, beliefs, worldview.** Estados Unidos: Parragon, 2007.

TERRIN, Aldo Natale. **O sagrado off limits.** São Paulo: Loyola, 1998.

WU, Jing-Nuan. **Líng shū: or the spiritual pivot.** Estados Unidos: University of Hawaii, 2002.



ULTRAPASSANDO OS MURROS DO CONVENTO: AS IRMÃS FRANCISCANAS E O OFÍCIO DE INFORMAR A COMUNIDADE RELIGIOSA PROVINCIAL¹¹²

Franciele Roveda Maffi¹¹³

RESUMO: A presente produção tem como lócus de pesquisa a Imprensa religiosa das Irmãs Franciscanas da Penitência e Caridade Cristã, no município de Santa Maria-RS (1951- 1984). O estudo se baseia nos periódicos, que tratam de assuntos específicos referentes à caminhada Provincial como a exemplo: transferências, viagens, receitas, encontros de formação. Estabelece uma ‘retrospectiva histórica’ da fundação do primeiro impresso, que se constitui, juntamente ao percurso da província (1951). Compreende-se pela análise das fontes, que esse veículo de comunicação, tornou-se o meio principal de comunicação entre as irmãs, onde se estabeleceu um diálogo religioso. Apesar das longínquas distâncias que separavam a sede provincial, das demais Comunidades Franciscanas. Com o referido estudo, apontamos as frequentes mudanças que esse veículo de informação, enfrentou, modificando os aspectos que evidenciam: a diagramação; formato; estilo de redação das notícias e comissão diretiva. No início da fundação em 1951, o periódico chamou-se de *Sininho*, em virtude da ideia do “Despertar para todas as coisas que ainda eram novas” e desconhecidas pelas irmãs, neste caso, um sinal constante de alerta. Como o decorrer do tempo, esse instrumento de comunicação denominou-se *Noticiário* e a partir de 1984, o *A caminho* mantendo-se na contemporaneidade. Considera-se de extrema relevância essa temática, pois a imprensa religiosa é estritamente fechada em sua estrutura, não vinculando as notícias, ao público leigo,

¹¹² Artigo produzido para uma disciplina do Mestrado em História da UFpel, apresentado no Simpósio Temático intitulado: Religião, Instituições e Pluralismo Religioso, no III Simpósio do GT História das Religiões e das Religiosidades, em Maringá no Paraná do 05 a 07 de novembro de 2013.

¹¹³ Mestranda da Universidade Federal de Pelotas, coordenadora Técnica do Museu Histórico e Cultural das Irmãs Franciscanas- MHIF.

permanecendo restrita ao universo conventual. Destaca-se que essas fontes, tornam-se inéditas e carecem de estudo, que decorra pelo viés histórico: teórico-metodológico.

Palavras - Chave: Imprensa; Irmãs Franciscanas; Periódico.

INTRODUÇÃO

Neste artigo intitulado *Ultrapassando os Murros do Convento: As Irmãs Franciscanas e o Ofício de Informar a Comunidade Religiosa Provincial*. Propôs-se a análise da referida temática a fim de que o leitor possa entender alguns aspectos relevantes da imprensa religiosa católica da Congregação feminina das Irmãs de Caridade. No entanto, pelas pesquisas realizadas na documentação primária, pode-se detectar uma mudança constante nos periódicos da província, em virtude das transformações institucionais ao longo da história. Neste sentido, abordou-se um assunto instigante, através do resgate historiográfico. O acesso às fontes permitiu ter uma visão mais generalizada, da imprensa provincial, trazendo elementos de como se constituiu o primeiro exemplar informativo; sua formatação; quem o gerenciava e as transformações das nomenclaturas, nesse percurso de 62 anos da história institucional.

A estrutura metodológica dessa produção se divide em dois subtítulos. Na discussão inicial, denominada de *A Vinda das Irmãs para Santa Maria: o começo de um Novo Legado Missionário* abordou-se as motivações, que proporcionaram a chegada desta congregação ao referido município. Neste caso, para exercerem a atividade de enfermeiras e cuidadoras, no Hospital de Caridade Dr. Astrogildo de Azevedo (HCCA), e posteriormente no cenário educacional, quanto fundaram a primeira instituição privada de ensino da cidade. E o segundo item, como eixo central deste trabalho, a imprensa religiosa franciscana; o papel fundamental deste veículo de comunicação interna e o ofício de informar a comunidade provincial.

Para referido estudo utilizou-se de fontes primárias e das referências bibliográficas, produzidas pelas religiosas, acerca da História Congregacional e interprovincial, além do material discutido teoricamente na disciplina de História e Imprensa, dentro do Programa de Pós-graduação em História, no 1º semestre de 2012.

A vinda das irmãs para Santa Maria: o começo de um novo legado missionário.

Nos primórdios do século XX, o município de Santa Maria, demonstrava indícios de crescimento na economia, em virtude de fatores ligados à ferrovia, principal meio de transporte da época, bem como o grande fluxo populacional que circulava neste território. A estimativa de população para essa localidade era de em torno de 10 mil habitantes, porém esse número foi despontando, gradativamente com o desenvolvimento do comércio e a chegada das ordens femininas e masculinas na cidade.

Cabe destacar, que a vinda dessas instituições religiosas, estava atrelada a objetivos, que correspondiam à concretização do projeto da chamada “*conquista católica*”¹¹⁴ de Santa Maria” (BIASOLI, 2010, p.145). Por outro viés, existiam várias obras sociais desenvolvidas pela Igreja na cidade e, uma preocupação em romper com as práticas populares de cura. Então, foi lançada a primeira tentativa da constituição de um hospital, que iniciou sua construção em 1898, liderada pelo médico, chamado de Dr. Astrogildo de Azevedo, nome dado, em homenagem, ao idealizador. Neste sentido, a falta de recursos financeiros, afetou a inauguração do empreendimento hospitalar, que ocorreu somente anos mais tarde, em setembro 1903.

O papel da Igreja juntamente a sociedade, foi de extrema importância para construção da sede do futuro hospital, conforme aponta Biasoli (2010), esse projeto inovador, foi possível, pois o representante, na figura do pároco local doou um terreno na Avenida Ipiranga (atualmente conhecida por Avenida Presidente Vargas), para construção do novo prédio.

Assim, em decorrência do aumento demográfico e a necessidade de atendimento aos doentes dessa localidade, é que em 1899, Dr. Astrogildo de Azevedo, um dos principais médicos da época, idealizou a construção da sede que abrigaria o primeiro hospital da cidade. Conforme Belém “pequena era a cidade, naquela época, para realizar obra tão grande” (1989, p.15). Portanto, esse projeto foi pensado coletivamente com o apoio da comunidade Santamariense, porém ocorreu “várias interrupções motivadas pela falta de recursos, a obra, afinal chegara a seu termo” (FLESCH, 1993, p.85). A escassez de recursos financeiros fez com que fosse adiada, inúmeras vezes, a execução do empreendimento hospitalar. Portanto, foi

¹¹⁴ Conquista de Santa Maria: Foi uma ação da Igreja Católica, contra os liberais e maçons. Pois, os representantes da Maçonaria denegriam a imagem da Igreja, denominavam os sacerdotes de vendilhões. Assim, para não deixar que se propaga-se a doutrina maçônica, a Igreja necessitou das congregações religiosas femininas e masculinas, para reforçar o catolicismo em Santa Maria. Neste sentido, chegam no início do século XX os Padres Palotinos, os Irmãos Maristas e as Irmãs Franciscanas (BIASOLI, 2010).

necessário o auxílio da população para dar prosseguimento à obra, destaca-se o empenho da população pobre, que já havia doado tanto quanto podiam já dos ricos, segundo Belém “dos ricos nada havia de esperar porque, em Santa Maria, os afortunados não se preocupam com o processo mental, moral e material da localidade. Isso estava a cargo dos que têm pouco e, até mesmo, dos que nada têm” (1989, p.226). Então, a população teve um forte papel em obter recursos para a construção do hospital realizaram quermesses, espetáculos, bandos precatórios, todas as coisas e formas para produzir um numerário.

Neste sentido, a figura do Dr. Astrogildo de Azevedo, foi de suma importância, pois graças ao seu empenho e dedicação, que a população pode anos mais tarde, dispor de um hospital, cujas instalações eram à frente de seu tempo, em termos de tecnologia e inovação. O médico abriu mão de sua vida em prol de um projeto maior, que serviria ao bem comum da população da cidade, como aponta Belém, Dr. Astrogildo foi um homem que “sintetizando a energia em movimento, a vontade de dedicar-se, altruisticamente, á realização de seu nobre ideal” (1989, p.225). Por sua vez, o médico tornou-se uma pessoa influente e respeitado pela sociedade de Santa Maria, possuía um círculo de amizades que detinha posses financeiras. Neste sentido, solicitou auxílio a alguns dos seus amigos, como é o caso, do principal o engenheiro responsável pela construção da ferrovia e do complexo habitacional Vila Belga. Através dessa amizade e de trocas de interesses, entre ambas as partes foi

graças á influencia do Dr. Gustavo Vauthier, a Compagnie Auxiliare de Chemins Du Fera u Brésil, em 12 de janeiro de 1902, emprestou ao Hospital de Caridade, com aval da Intendência Municipal, a importância de 25:000\$000 ao juro anual de 5% pagável em 10 anos. Não há que negar á Compagnie Auxiliare trazia vantagens a existência, em Santa Maria, de um Hospital onde pudesse ser socorrido seu pessoal quando enfermo (BÉLEM, 1989, p.226).

Então, a influência de Dr. Astrogildo em Santa Maria foi fundamental, para trazer as Irmãs Franciscanas para a cidade e em decorrência desse grande empreendimento a solução foi constituir um corpo técnico qualificado. A necessidade de mão-de-obra especializada permitiu a vinda das religiosas, ao município, para exercer atividades junto a área da saúde. Portanto, tem-se como a ideia, que o atendimento hospitalar deveria ser mantido pelas irmãs e conforme é apontado no trecho, tem-se a seguinte visão acerca dessas mulheres,

não se pode compreender um bom hospital sem irmãs de caridade. Aqui [...] há falta absoluta de pessoal idôneo para o desenvolvimento

de tão espinhosa missão. Só a rija disciplina moral decorrente de inabaláveis crenças religiosas possui o condão de gerar o desprendimento dos prazeres mundanos [...]. Ninguém como as irmãs conseguiria imprimir à direção interna da casa o cunho de ordem, economia e moralidade indispensáveis à prosperidade de uma instituição de gênero (BIASOLI, 2010, p.148).

Conhecendo o trabalho que as Irmãs Franciscanas vinham executando no território do Rio Grande do Sul, atuando juntamente aos hospitais, na educação e a evangelização dos pobres e imigrantes alemães. O médico Astrogildo enviou a Madre responsável pelas religiosas, um pedido solicitando, que as mesmas, viessem para o coração do Rio Grande trabalhar no atendimento aos pacientes do futuro hospital.

Posterior a inúmeras negociações, o pedido foi aceito pelas irmãs e firmado um contrato oficial entre ambas as partes, como cláusulas que demonstravam as exigências das Franciscanas para se instalarem definitivamente na localidade. Como consta, nos registros da época, destaca-se o cenário da vinda de uma comitiva de religiosas, no

dia 1º de setembro de 1903, viajamos nós, cinco Irmãs, em companhia da Superiora Provincial Madre Ludgera, de Porto Alegre à Santa Maria. Iniciamos a viagem à meia-noite. Viajaram conosco: Irmã Justina, superiora; Irmã Luiza, Irmã Agatha, Irmã Frederica e Irmã Vitalis (CRÔNICA I, 1903, p. 01).

Chegando a estação ferroviária de Santa Maria, as irmãs foram recepcionadas pelo povo calorosamente e, por autoridades de grande projeção na cidade, Dr. Astrogildo de Azevedo - Diretor e fundador do hospital, juntamente a sua família e Dr. Gustavo Vauthier - Diretor da Ferrovia na Bélgica e responsável técnico pela execução das obras ferroviárias na cidade.

Após a recepção, as irmãs dirigiram-se as dependências do Hospital, onde se retiraram para o descanso noturno. Nos primeiros tempos as condições eram mínimas de sobrevivência, como aponta o relato da CRÔNICA I,

como ainda não tivemos fogão, fizemos, durante 22 dias, o nosso café e chá sobre um fogãozinho a petróleo, enquanto dona Olga Celimbra nos fornecia, gratuitamente, o almoço e jantar; às 10 horas recebíamos uma vianda com almoço e às quatro horas, o jantar, sempre bem preparados (1903, p.01).

Passado o período de adaptação das irmãs na nova residência, foi a 07 de setembro, data em que se comemora a independência do Brasil, inaugurado o Hospital de Caridade Dr. Astrogildo de Azevedo. Para esse dia festivo os preparativos foram intensos, o hospital lindamente enfeitado com bandeirinhas, que relembavam o *Dia da Pátria* (CRÔNICA I, 1903). Além da banda da Brigada Militar que tocou o dia inteiro, os foguetes anunciavam o momento de inauguração e, o marco oficial da concretização deste ato foi à celebração eucarística presidida pelo Padre Caetano Pagliuca¹¹⁵.

Todos compartilhavam deste momento solene, como ressalta a superiora responsável pela missão em Santa Maria, descrevendo o cenário que prevalecia naquele instante

as pessoas vieram, não às centenas, mas aos milhares. Eram brancos, pretos, morenos, amarelos, homens e mulheres, adultos e crianças a passarem, em massa, pela casa. Santa Maria inteira movimentou-se e acredito que, dos seus dez mil habitantes, somente poucos faltaram. Tudo foi por eles examinado e apreciado. Onde quer que houvesse uma imagem ou quadro religioso ao alcance da mão, pegavam-no e beijavam-no. Persignavam-se devotamente com abundante água benta das pias e até com água comum da torneira onde o celebrante lava as mãos antes da santa missa. Quanto a nós, Irmãs, muitos se paravam a nossa frente para olhar-nos dos pés à cabeça, pois nunca tinham visto religiosas. O povo, em geral, é bom, mas ignorante em matéria de fé: um campo imenso de apostolado (FLESCHE, 1993, p.85).

Posteriormente, a solenidade de abertura oficial do hospital, começou a serem internados os primeiros enfermos, contabiliza-se nos primeiros meses um total 30 a 40 abaixados, necessitando de cuidados hospitalares. Destaca-se ainda, que algumas irmãs desempenhavam suas funções como enfermeiras, outras nos fazeres domésticos, bem como aquelas que realizavam as atividades de evangelização distribuindo comunhão aos pacientes, além da manutenção dos objetos da capela do hospital.

1.3 Do sininho ao “A caminho”: uma trajetória de permanências e discontinuidades.

¹¹⁵ Padre Pagliuca: Foi em 1900 que o Bispo D. Cláudio retirou do cargo o padre Wimmer da paróquia de Santa Maria e substituiu por Padre Caetano Pagliuca, justificando a mudança com o seguinte argumento: “Ele [Padre Wimmer] é homem da derrubada, mas não da plantação”. Pagliuca vêm assumir o cargo como vigário em dia 25 de setembro de 1900, com o propósito de dar início a um novo ciclo de combate com a denominada frente liberal (BIASOLI, 2010).

Novos tempos de mudança se apresentavam na história da missão brasileira. As Irmãs Franciscanas da Penitência e Caridade, com sede em São Leopoldo e, sob direção da Província Sagrado Coração de Jesus, cogitaram a divisão da estrutura administrativa dessa instituição. Impulsionadas pelo Capítulo Geral, essa ideia foi semeada entre as irmãs e o espírito de renovação vinha atrelado à criação de uma nova casa que abriria as religiosas. Dentro, desse projeto promissor e ao mesmo tempo ousado, havia um clima de expectativa entre as irmãs, pois se instigava a novidade, porém as incertezas consistiam no reflexo da caminhada futura que despontava. A partir, de uma correspondência oficial¹¹⁶ em nome da Superiora Geral, comunicava a subdivisão da província. Nessa carta ela justificava as razões, pela qual havia motivado adotar essa decisão, alegando que em uma província tão grandiosa e vasta como a brasileira, tal realidade não comportava a demanda das irmãs. Os motivos principais deste gesto da Madre, consiste em esclarecer que [...] “uma só superiora provincial não poderia atender devidamente, como prescreve as constituições, os trabalhos de visitação e administração” (FLESCHE, 1993, p.207). Como a província havia crescido demasiadamente, contava com um número expressivo de religiosas, em torno de 900 irmãs, foi necessária essa ação, outro elemento era as grandes distâncias que separavam a sede, das demais localidades, neste caso, todo o deslocamento se dava pelo meio de transporte férreo.

Assim, a “notícia” causou estranhamento e surpresa para a maioria das irmãs, mas impulsionadas a aceitar a decisão da Madre Geral, compreenderam as vantagens dessa divisão, que viria a beneficiar a missão, e motivadas pelo lema da fundadora, deixaram os novos propósitos para que “Deus Cuida”. O projeto de divisão ganhou maior respaldo, com a vinda da superiora ao Brasil e, posteriormente a reunião do Conselho Geral, onde os trâmites legais da futura província foram oficializados legalmente. Portanto, ficou decidido que a nova província se chamaria Imaculado Coração de Maria, com sua primeira sede no Colégio Sant’anna¹¹⁷. A cidade de Santa Maria foi escolhida, pelas franciscanas, em virtude da posição geográfica e do trabalho missionário desenvolvido há vários anos, na área da saúde e

¹¹⁶ Essa carta foi datada em 18 de julho de 1949, proveniente da Sede Geral na Holanda, destinatário Ir. Ignace Holtus (MARQUES; DALPIAN, 2008).

¹¹⁷ Primeiro colégio das Irmãs em Santa Maria, fundado em 04 de março de 1905, teve a sua sede inicial, em frente ao Hospital de Caridade, em uma residência alugada. Surgiu do apelo do povo santa-mariense, que manifestava o desejo de um espaço escolar, principalmente os ferroviários que necessitavam de um espaço escolar, para educar as filhas. Com o passar dos tempos, as religiosas, construíram uma sede própria que abriga a escola nesse mesmo local ainda, quando foi transferida, contava com capela, salas de aulas adequadas, refeitório, dormitório, para alunas internas, além de uma estrutura física qualificada (BARIM, 2006).

educação. Dentro disso, foi nomeado um Conselho Provincial¹¹⁸, o primeiro constituído pelas religiosas, que assumiram o compromisso de estender e progredir a missão franciscana, em partes do Brasil e Rio Grande do Sul. Essa separação ocorreu em 25 de março de 1951, data que marcaria a festa da páscoa naquele ano. No entanto, optou-se pela instalação oficial, em 02 de abril, celebre data que sinalizava a festa de ‘Anunciação a Maria’. Portanto, nessa divisão existia a parte burocrática a ser cumprida, para isso, foi nomeada a delegada, provincial Madre Selima, que ficaria encarregada de introduzir o novo Conselho e preparar o caminho da futura província. Reunidas em solenidade, conforme sinaliza a historiografia oficial, as irmãs com o coração aberto e atento, aguardaram ansiosamente, o discurso da provincial, que empossou Madre Antoninha e as assistentes a frente da direção. No princípio eram 313, que integrariam o novo lar missionário das religiosas, todas transferidas da 1ª sede provincial, dentre essas se destacam as aspirantes a vida consagrada.

Diante de tal realidade, as mulheres religiosas, foram insistentes no projeto de evangelização, tiveram a pretensão, de crescimento e a intencionalidade de ousar. Assim, o município de Santa Maria, foi o berço que acolheu essas irmãs, que motivadas pelo ideal dos fundadores, se sentiram comprometidas em realizar, uma obra que não seria delas, mas de Deus, lema que segue a Fundadora desta congregação.

Com a fundação da 2ª sede, anos mais tarde, iniciava a construção das instalações que abrigaria as dependências do Convento São Francisco de Assis¹¹⁹, conforme Barin “um espaço destinado à residência das Irmãs Franciscanas e de formação humana” (2006, p.181). O lugar, em formato de lar, que serve de missão, de ação, o paraíso terrestre que hospeda as religiosas e revela-se em unidade perfeita de comunhão com a natureza e os irmãos.

Logo nos primórdios da fundação da Província Imaculado Coração de Maria, a direção através do conselho, preocupou-se em preservar as ações das religiosas, nos vários seguimentos de atuação sejam na saúde, educação e assistência social. Era necessário redigir e, guardar para posteridade os trabalhos que estavam sendo executados nas casas, nas Igrejas, escolas e hospitais, mais do que pensar na história institucional para o futuro. A intenção deste

¹¹⁸ Conselho Provincial: Madre M. Antoninha Werlang - Superiora Provincial; Madre M. Lourdes Biesdorf - I Assistente Provincial; Madre M. Elenara Vogel - II Assistente Provincial; Madre M. Norbertina Sehnem- III Assistente Provincial; Irmã M. Ivonne Erbes- IV Assistente Provincial (MARQUES; DALPIAN, 2008).

¹¹⁹ A história do Convento tem seus antecedentes, no século passado, pois as irmãs adquiriram o espaço dessas terras, da família Barões do Nonoay, as razões que motivaram essa compra, foi a necessidade de um lugar para levar as crianças do colégio a passeios turísticos. Com a fundação da província, as irmãs precisaram de um espaço físico maior, foi que em 1954, começou a construção do primeiro prédio e em 1956, foi inaugurado oficialmente. Hoje o Convento conta, com uma estrutura administrativa que abriga, a sede da província e Scalifra/ZN, além de residirem em torno de 90 irmãs (MARQUES, DALPIAN, 2008).

veículo de comunicação impressa foi de atuar, como um órgão de mediação, que viria ser o elo de ligação entre as irmãs, onde as notícias pudessem circular, como maior mobilidade, rapidez e agilidade entre as comunidades provinciais e a sede local. Para tanto, o informativo das irmãs, também está inserido como meio de comunicação religiosa - institucional, assim, pode-se considerar, que a imprensa assume um papel primordial na história, “é própria história do desenvolvimento da sociedade capitalista” (SODRÉ, 1999, p.01). Isso devido ao controle das ideias e as fontes de informações, vêm atrelada com o aparecimento do capitalismo. No entanto, esse monitoramento, torna-se reflexo nas organizações, nas pessoas das diversas classes sociais, cultura e política, tendo com resultado tendências e inúmeras aspirações. Neste sentido, encontra-se presente no Jornal Informativo *A caminho*, última denominação do jornal da Província, a reportagem do mês de agosto de 2012, intitulada *Retrospectiva Histórica*, traz as leitoras religiosas um panorama de como se constitui esse extraordinário meio de comunicação.

A primeira versão do jornal foi criada espontaneamente, pelas irmãs, em maio de 1951, dois meses posterior à fundação da província. Portanto, chamado de *Sininho*, esse nome foi escolhido, em virtude da ideia do despertar, como todas as coisas, ainda eram novas, a necessidade do motivar. Como primeira notícia do *Sininho* destaca-se a seguinte informação,

Fazer ressoar as primeiras badaladas da nova Província do Imaculado Coração de Maria com sons fracos talvez, mas cheios de esperança nas suas pequeninas esposas, as humildes filhas da humilde Madre Madalena. Nada mais anunciam senão as pequenas, mas verdadeiras alegrias, bem como as grandes e generosas renúncias de seguidoras dum Pai Seráfico, cuja vida empolga e arrasta imitadoras no perpassar de séculos (1951, p.01).

Esse informativo, ainda que condições muito primárias fora, criado com o objetivo de comunicar os acontecimentos significativos da vida comunitária e da missão exercida pelas irmãs, nos diversos lugares em que as mulheres franciscanas, se faziam presente. Dentro da estrutura editorial do referido Jornal, o mesmo, contava com notícias que envolviam aspectos do cotidiano das religiosas, assuntos de transferências, eventos católicos, construções de empreendimentos e uma infinidade de matérias, que aqui não seria possível mencionar.

No entanto, se classificava como um jornal informativo, direcionado apenas para o público leitor de religiosas, sua tiragem acontecia variadamente, tinha anos que eram de seis em seis meses, ou pouco mais, chegando a circular anualmente, conforme prevê as fontes. A estrutura física do jornal, a sua diagramação, era modesta, um folheto em papel, redigido as

notícias em máquina de datilografia. Já a metodologia de escrita, das notícias trazia uma redação que narrava os acontecimentos, com um formato literal. Cabe destacar, algo que chama atenção, ao término das notícias não se apresentava os créditos dos redatores, então é impossível saber quais eram as irmãs que escreviam as informações que seriam vinculadas no Jornal *Sininho*.

Outro elemento, fundamental e que se tem conhecimento, que as notícias poderiam ser redigidas pelas irmãs em geral, mesmo aquelas que não fossem do Conselho. Abertamente, as religiosas, escreviam as notícias, e enviavam com antecedência o material para a secretária da província, que organizava as informações. Essa fonte de informação consistia em um jornal expressamente interno, não tinha muito problema à questão da censura, o público alvo era apenas as freiras. Diante dessa imprensa religiosa, das irmãs cabe destacar, um aspecto, ao qual Sodré, condiciona definir que “a história da imprensa brasileira, verifica-se, pela visão de conjunto, que a única repartição acorde com a realidade seria em imprensa artesanal e imprensa industrial” (1999, p.07). No caso, aqui tratado, vinculava-se ao fator de uma imprensa artesanal, por apresentar mecanismos, bem rudimentares, um conteúdo específico e direcionado, a interesses institucionais. A técnica na produção dos informativos, eram bastante precárias, sem aprimoramento de maquinários. Mas, temos indícios de como se configurava a recepção desse informativo, com as religiosas, recebiam as informações, e claro se poderia haver uma crítica às notícias vinculadas ao impresso.

Quase todas as ações realizadas pelas irmãs, se tornavam motivo para serem relatadas como fonte informativa. Em se tratando das reportagens selecionadas, para ser redigida no *Sininho*, uma matéria em especial se destaca das demais, conforme consta na edição de setembro 1951- a abril de 1952,

dois de fevereiro. A casa-mãe da Província Imaculado Coração de Maria apresentava-se engalanada, tudo respira festa e alegria. As 12 primeiras postulantes vão trocar o traje delicado mundano pelo hábito grosseiro de São Francisco. E que ouviram a voz do mestre, prepararam suas lâmpadas e eilas, como primícias da Província, aos pés do altar para renunciar ao mundo e às suas pompas. No dia imediato nova cena, semelhante à primeira, superior porém, em significação. A imolação de 10 noviças, ao serviço do Senhor pela emissão dos votos, e o juramento de fidelidade por tãda a vida de uma Irmã professa (p. 03).

As redatoras vinculavam notícias, variadas, mas o que chama atenção com a mencionada acima, era o destaque que as religiosas, prestavam ao processo formativo das

futuras candidatas a irmãs. Assim, a Cerimônia de Vestição e Profissão Religiosa, tornava-se para a comunidade religiosa, um ato solene, um elemento, que deveria ser perpetuado a todas as religiosas, pois, essa exposição fazia, com que de certa, forma as noviças, se comprometam em dar prosseguimento ao legado missionário da instituição. Dentro dessa informação, ainda é possível, presenciar a postura a ser assumida pela noviça, a renúncia da questão mundana, o despreendimento das condições materiais, dos prazeres da carne, admitindo um novo mundo religioso - cristão.

Portanto, este meio de comunicação da Província, no decorrer da história, passou a receber outras denominações, novo estilo de redação e diferentes formatos.

Após, as inúmeras edições do *Sininho*, a Província resolveu em 1960, mais precisamente no término deste ano, modificar a nomenclatura do Jornal Informativo. Na primeira edição do jornal, não relata, os motivos pelos quais, houve a necessidade, dessa mudança, apenas apresenta ao leitor a finalidade do mesmo, segundo consta na primeira página, que diz o seguinte:

O 'Noticiário' que hoje se apresenta é um folheto amigo, quer alcançar as 25 comunidades, percorrer toda a Província, levar alegria a cada uma das boas Madres e Irmãs. Quer estreitar, cada vez mais, os laços de família que nos unem. Cuidemos com carinho da vida deste Noticiário. Procuremos dar-lhes sustento para que não pereça, mas possa circular com regularidade. Contribuamos para o Noticiário e não esqueçamos: a beleza e o valor de sua mensagem dependerá de cada uma de nós (1960, p.01).

Com essa mudança o noticiário, passou a admitir outra configuração de redação mais autêntica, aonde as reportagens vinham em formato de textos longos, com título da informação, a cima identificando o leitor, de qual assunto se trataria. Diferenciando do *Sininho*, que trazia notícias rápidas e sucintas. Os assuntos abordados no *Noticiário* correspondiam, a aspectos relacionados às cidades, em que as irmãs tinham presença, notícias em geral, eventos extraordinários da sociedade, como é o caso da instalação da Universidade Federal de Santa Maria¹²⁰, além das notas de falecimentos. Esse jornal se manteve de 1960 a

¹²⁰ Universidade Federal de Santa Maria: Em 18 de março de 1960, foi fundada a primeira instituição de ensino pública de Santa Maria, com festividades programadas, e autoridades se faziam presentes para a solenidade. Além disso foi presidida, uma missa festiva na Catedral Diocesana, as irmãs Franciscanas, Consuelo e Felicidade, foram responsáveis, junto com o Reitor Professor José Mariano da Rocha por esse grande empreendimento de ensino superior. A primeira universidade pública do interior do Estado do Rio Grande do Sul (NOTICIÁRIO, 1961, p. 05-6).

1984, quando por decisão em Capítulo Provincial as religiosas franciscanas, optaram novamente para transição de nome. Mas, diante disso, cabe salientar duas notícias que despertam atenção, ligadas ao assunto do cerimonial das irmãs, a primeira delas datada de março de 1963- nº. 10:

No dia 2 de fevereiro, torna-se pequena a nossa capela para os pais e parentes das 19 postulantes, além de muitas pessoas amigas que desejam assistir as solenidades. O Revmo. Sr. Pe. Afonso Koerbes, Reitor do Seminário São José, como delegado de S. Excia. Revma, preside as cerimônias. Com belo sermão em português e alemão, muito emociona o povo (NOTICIÁRIO, 1963, p.02).

Nessa notícia fica nítido que o 02 de fevereiro, era o dia dedicado a Solenidade de Vestidura, rito de passagem que marcava publicamente, a entrada das postulantes para o noviciado. Diante dessa citação, pode-se perceber que o cerimonial era restrito aos familiares e amigos das religiosas, a comunidade em geral, neste caso leiga, não possuía acesso para presenciá-lo. Além disso, como tornava-se um ato celebrativo, bastante importante, para a vida religiosa das irmãs, era presidido pelo clero da diocese ou na figura do Reverendo Padre e, muitas vezes do bispo, como aparece nas crônicas, as fontes primárias. A capela inicialmente, não havia sido construída, as irmãs celebravam junto a comunidade religiosa, em um espaço improvisado, onde atualmente funciona o refeitório. A construção da Igreja, conhecida pelas irmãs como capela, ficou pronta anos mais tarde, em 1964, e até hoje é utilizada, para os eventos religiosos.

Além dessa primeira notícia já mencionada a segunda notícia, corresponde a realização do cerimonial, nas futuras dependências da capela do Convento São Francisco, assim

Pela primeira vez, na capela nova, celebraram-se as belas cerimônias da vestidura e profissão. No dia 02, 9 postulantes aproximaram-se dos degraus do altar para pedir o grosseiro hábito franciscano. No dia seguinte, 16 noviças emitiram os primeiros votos e 13 irmãs consagraram-se, para sempre, ao Divino Esposo (1964, p.01).

A partir dessa informação retirada do informativo da província, datada de março 1964, ressalto dois aspectos o primeiro deles, a inauguração da capela, com uma infraestrutura adequada, para celebrar os momentos religiosos da formação das aspirantes a vida consagrada. Já no segundo, é demonstrado a divisão dos dias dedicados, as solenidades específicas da Congregação, no dia 02 de fevereiro a Cerimônia de Vestição, marcava

oficialmente, esse ato religioso, e o dia 03 de fevereiro a consagração das irmãs e a emissão dos votos temporários. Dentro disso, pode-se verificar o número elevado de vocações para o período, existindo famílias, que contabilizavam em torno de 07 religiosas.

Chegamos ao *A caminho*, jornal informativo que mantém esse nome na atualidade. Dentro do processo de transição que levou a mudança de nomenclatura, uma série de ações foram realizadas, pelas irmãs coordenadoras da imprensa provincial. Conforme consta na edição 200 desse jornal, foi “solicitado às comunidades sugestão de nome, formato e conteúdo para o Noticiário da Província” (2012, p.03).

Posteriormente, as residências enviaram as sugestões, que definiram o futuro nome do Jornal, a direção resolveu agrupar em seis blocos obedecendo a um critério semântico: o primeiro - dez sugestões, que correspondiam a “linha de dinamicidade da Vida”; o segundo-seis, contribuições na “linha do meio, objeto, daquilo ou daquela que leva”; a terceira- quatro na linha “de informativo, de veículo noticioso”; quatro- sete na “linha da fala, de ponto de vista, de mensagem”; e o último na dez na linha de comunhão, doação, entrega total de tudo e todos”.

Conforme essas linhas, apontadas pelas religiosas, a comissão editorial, a partir dos nomes, definiu-se alguns critérios, em relação aos nomes, “não poderiam ser chavões, nem expressões ambíguas e nem cópias de outros informativos religiosos” (NOTICIÁRIO, 1984, p.06). Portanto, houve por parte da comissão uma resposta às comunidades, em que essas deveriam escolher o nome que mais achassem pertinente para o jornal, justificando resumidamente a interpretação da escolha do mesmo.

Em se tratando da estrutura do periódico, alguns elementos são pertinentes explorar, em relação ao formato do informativo, a sugestão que ficou decidida pela equipe, foi a seguinte, que o jornal deveria ser redigido em folha de ofício dobrada, tipo de boletim ou livreto; diferenciando das edições anteriores. O que compete ao conteúdo deveria expressar elementos da cultura, sociedade e a vida cotidiana da província, neste caso, “trazendo ilustrações, fotos, charges, setores e colunas com temas específicos de cada setor”, seja na saúde, educação o no trabalho de evangelização.

Após analisado todas as sugestões o nome *A Caminho*, foi o vencedor, trazendo como objetivo principal, “criar laços de intercâmbio, de maior unidade e de mais vida em toda a Província; comunicar e aprender umas com as outras; Informar- mutuamente, com eficiência

e de modo eficaz, a respeito dos fatos e de anseios atuais, a fim de partilharmos da dinâmica total da Província” (1984, p.07).

Outro elemento, acerca da diagramação do jornal, é que o mesmo modificou-se consideravelmente, consistia apenas escrito, em folhas datilografadas, atualmente, é redigido em formato de livrinho, com as folhas ilustradas, por imagens, que referenciam a reportagem. Também se fez o uso das cores e de fotografias, além das reportagens apresentarem o nome de quem as redigiu.

Para terminar essa parte, apresentará como se constitui a primeira capa do ‘A Caminho’, começa salientando que a autora da ilustração é uma irmã Franciscana¹²¹, tanto no que compete ao desenho propriamente dito, com a interpretação. Assim, definem-se os aspectos relevantes da ilustração, em que o *A Caminho*, possui “perspectivas de infinito, é construído e palmilhado por todas as irmãs, as lajotas, significam a união na construção, essa que é idealizada por todas as religiosas a nível provincial e congregacional. As flores, significam a transformação, o resultado, fruto das lajotas é o coração” (1985, p.01). Assim, da primeira capa, muito se modificou, as capas são confeccionadas trimestralmente, conforme o assunto geral que será abordado no informativo.

Considerações finais.

Ao chegar nessa etapa do trabalho, espera-se ter correspondido em partes as questões centrais, propostas na apresentação deste estudo.

Portanto, ao eleger essa temática, teve-se com a intenção elaboração de um panorama histórico, acerca da imprensa religiosa da Província Imaculado Coração de Maria. Mais do isso, a preocupação desta produção ficou atrelada basicamente, as questões, que envolviam o ofício de informar essa ordem religiosa.

Em se tratando do desenvolvimento desse tema, pode-se considerar alguns aspectos relevantes, que merecem ser mencionados com fatores pertinentes:

1) O jornal matinha e atualmente mantém, por finalidade exclusiva, um público específico- as irmãs, servindo como diálogo inter-religioso entre as 25 comunidades que integram a Província;

¹²¹ Quem idealizou a primeira capa do Jornal Informativo *A Caminho*, conforme a documentação foi a Ir. Cor Maria da Anunciação (A CAMINHO, 1985).

2) Em relação a estrutura física do Jornal informativo, ressalta a metodologia em que é criado, bastante modesta, com técnicas artesanais. Além disso, a comissão responsável, não se preocupou em contratar um profissional da área qualificado. O que implica em notícias rápidas, objetivas e direcionadas.

3) O Jornal tem sua tiragem em um período trimestral, o que evidencia que são insuficientes, as notícias da instituição. Além disso, demandaria da comissão editorial um envolvimento mais frequente, se fosse o Jornal, produzido mais vezes.

4) Apesar deste meio de comunicação passar por várias etapas, nos fatores, que abrangem os critérios, o formato e estilo, jamais o mesmo perdeu seu foco principal.

5) Preocupação da comissão editorial, com notícias que envolvam o processo formativo religioso, em especial a Cerimônia de Vestidura.

Todavia pretende-se ressaltar dentro das considerações já mencionadas, a disponibilidade de um acervo privado para execução e andamento dessa produção. Foram emprestados três livros, em formato de compendio, respectivamente, ‘Sininho, Noticiário e A Caminho’, no entanto, essas respectivas fontes encontravam em conformidade com as mudanças e descontinuidades do Jornal Informativo no decorrer do tempo. Além, disso salienta-se que as fontes se encontram em perfeitas condições de conservação, facilitando o acesso a pesquisa no material.

Ainda assim, em um primeiro momento, houve certa resistência por parte da secretária provincial, ao empréstimo do material, porém em virtude de uma conversa, foi possível esclarecer as reais intenções acerca da documentação.

Para finalizar cabe frisar um último elemento, foi a partir da elaboração dessa produção, que a equipe de redação, optou por redigir uma matéria na edição nº 200, de agosto a novembro acerca das mudanças e transformações que o jornal informativo vivenciou. Contudo, tem-se a pretensão futuramente, discutir mais profundamente o objeto em estudo, quem sabe utilizar a metodologia de história oral, para realizar entrevistas com as irmãs, que ainda vivem e que foram responsáveis por este profícuo meio de comunicação. Assim, concluo com uma citação dessa edição que “a retrospectiva histórica, nos revigore na participação, no zelo e na continuidade de manter vivo as badaladas e os sons do primeiro Sininho, que ressoa no coração, na memória e na história do *A Caminho* de hoje” (2012, p.03).

Referências Bibliográficas

- BARIN, Nilsa Teresinha Reichert. IN: _____. **A Congregação das Irmãs Franciscanas.** SCALIFRA - ZN Conquistas e Perspectivas na Educação, Santa Maria: UNIFRA, 2006.
- BELÉM, João. **História do Município de Santa Maria (1797- 1933).** Santa Maria: Edições UFSM, 1989.
- BIASOLI, Vitor Otavio Fernandes. **O Catolicismo Ultramontano e a Conquista de Santa Maria (1870-1920).** Santa Maria. Editora UFSM, 2010.
- FLESCHE, Irmã Benícia. **Segundo Passo A Passo uma Caminhada-História Congregação Franciscana da Penitência e Caridade Cristã no Brasil.** Vol. 1, Porto Alegre, 1993.
- MARQUES, Ir. Maria Aparecida; DALPIAN Laurindo. **Uma Trajetória de Fé e Perseverança - Irmãs Franciscanas da Penitência e Caridade Cristã/** Província do Imaculado Coração de Maria, Santa Maria, UNIFRA, 2008.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Imprensa no Brasil.** Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

Fontes documentais

- Crônicas Livro I-1903 a 1967.** Acervo Particular das Irmãs Franciscanas, Comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Hospital de Caridade Dr. Astrogildo de Azevedo, Santa Maria/RS.
- Livro Hospital de Caridade de Santa Maria - Documentos Históricos 1903:** Relatório do Dr. Astrogildo de Azevedo. Consulta ao Acervo Particular da Casa de Memória Edmundo Cardoso. Santa Maria, 12 de junho de 2008.

Fontes jornalísticas

- A CAMINHO** - Província Imaculado Coração de Maria, de Santa Maria, 1984, p. 01- 8.
- A CAMINHO** - Província Imaculado Coração de Maria, de Santa Maria, agosto a novembro de 2012.
- NOTICIÁRIO** – Província Imaculado Coração de Maria, Santa Maria, dezembro de 1960 a 1964.

NOTICIÁRIO - Província Imaculado Coração de Maria, de Santa Maria, março de 1965 a dezembro 1969.

SININHO - Província Imaculado Coração de Maria, de Santa Maria, de maio de 1951 a dezembro de 1958.



“PIENSA QUÉ ESTARÁ TU CUERPO DEBAJO DE LA TIERRA”: A MORTE E O LUTO EM JOÃO DE ÁVILA¹²²

Gabrieu de Queiros Souza¹²³

Universidade Estadual de Maringá (UEM)

As ideias e inquietações humanas concernentes a morte e o luto fazem parte de todas as sociedades humanas e estão presentes em seus imaginários. Sendo assim, no presente artigo discutiremos tal temática a partir do pensamento do espanhol João de Ávila. Justificamos nosso debate ao entendermos Ávila como um dos maiores expoentes da religiosidade ibérica do século XVI. Seu pensamento, presente em suas cartas e livros, e ações enquanto reformador foram importantes elementos constituintes da Reforma católica do século XVI.

O pensamento de João de Ávila sobre a morte e o luto deve ser entendido a partir do seu contexto histórico. A Baixa Idade Média, para Jean Delumeau (2009), foi um período marcado pelo medo decorrente de diversas “desgraças” como a Peste Negra e o Grande Cisma. Nesse contexto os medos do homem ocidental se fortaleceram. Sendo assim, devemos destacar a relação entre morte e medo, pois, como vamos demonstrar a partir do pensamento de Ávila, o temor do Além é uma das justificativas para uma vida pautada nos ensinamentos cristãos. Mas, apesar de destacarmos o papel do medo como um dos elementos que contribuem para o regulamento da vida terrena, não devemos simplificar as mentalidades do

¹²² Artigo desenvolvido a partir dos resultados de Projeto de Iniciação Científica (PIC) do Departamento de História (DHI) da Universidade Estadual de Maringá (UEM) sob orientação do professor doutor José Carlos Gimenez.

¹²³ Graduando de Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: gabrieusouza@hotmail.com.

“homem medieval”. Destarte, a mensagem cristã não é baseada apenas no terror. Para Jacques Le Goff (2006):

[...] o cristianismo é uma religião da salvação, aquela que teve maior sucesso por volta do início da era cristã, época que já foi qualificada como ‘idade da angústia’. A preocupação dos homens e mulheres com o pós-morte ocupava então um lugar essencial” (LE GOFF, 2006, p. 21).

Em suma, a religião cristã ao oferecer a salvação conforta o fiel e o instiga a se preparar para o pós-morte. Sendo assim, a preocupação, e não apenas o medo, com o Além foi determinante para muitas das práticas cristãs na Idade Média. Todavia, a emergência da individualidade característica do fim do medievo (LAUWERS, 2006) resultou em uma “sensibilidade moderna” que, apesar dos esforços contrários da Igreja, valorizava a morte e atenuava questões relativas ao Além (LE GOFF, 2006).

Essa preocupação com a morte foi acentuada pelos temores apocalípticos que, segundo Delumeau (2009), foram reforçados pela Reforma Protestante. O temor com a condenação ou a salvação final da alma se fortaleceu com a eminente chegada do Apocalipse pregado pelos protestantes (DELUMEAU, 2009, p. 329-332). Todavia, a Reforma Católica ao combater a propaganda protestante “[...] provocou um refluxo das angústias e das esperas apocalípticas” (DELUMEAU, 2009, p. 352).

A partir do discurso de João de Ávila podemos entender como o repúdio da Reforma Católica as ideias protestantes era exposto. Em sua obra *Audi, Filia*, Ávila indica que o bom católico deve fechar “[...] tus oídos a toda doutrina ajena a la de la Iglesia, y sigue la creencia usada y guardada por tanta muchedumbre de años; pues es cierto que en ella se há salvado y santificado una grandísimos muchedumbre de gentes.” (ÁVILA, 1997, p. 257). Ao não “escutar” as doutrinas protestantes o bom cristão católico segue os mandamentos de Deus e da Igreja e se aproxima da Salvação. João de Ávila não debate o Apocalipse enquanto ideia doutrinadora das práticas cristãs. A verdadeira conversão, capaz de libertar o homem do pecado, deve ocorrer a partir da realização de obras e do exercício da fé em Jesus Cristo, e não no fim dos tempos.

O cristão católico deve se preocupar com suas ações em vida, afinal elas resultam, após a morte, na salvação ou condenação da alma (ÁVILA, 1997, p. 318). João de Ávila propõe a conversão como forma do ser humano se redimir em vida e alcançar uma “boa morte”.

Baseando-nos nas discussões de Le Goff e de Delumeau podemos entender que a Igreja Católica, resultante do período das Reformas, valorizando as preocupações com o Além destacava a individualidade. Isso ocorria porque o indivíduo nas suas práticas e ações cotidianas decidiria o seu pós-morte. Essas e outras constatações podem ser afirmadas a partir da análise do pensamento de João de Ávila sobre a morte e o luto.

Vida e obra de João de Ávila

João de Ávila¹²⁴, filho de um casal cristão de situação financeira favorável, nasceu na cidade de Almodóvar del Campo, província de Ciudad Real, provavelmente no dia 06 de janeiro do ano de 1500 e faleceu em Montilla no dia 10 de maio de 1569. Importante reformador católico, João de Ávila atuou como padre secular, conselheiro espiritual, pregador, escritor e catequista, sendo reconhecido principalmente pela sua trajetória “pastoral” na região de Andaluzia, o que lhe garantiu o título de “o Apóstolo de Andaluzia” (GRANADO BELLIDO, 1997).

Em 1520 João de Ávila seguiu sua vocação religiosa e iniciou “[...] los estudios eclesiásticos en la universidad de Alcalá de Henares, fundada en 1498 por el Cardenal Cisneros, y que había abierto sus puertas oficialmente en 1509” (GRANADOBELLIDO, 1997, p. 06).

Após completar seus estudos João de Ávila, em pouco tempo, ganhou notoriedade, principalmente pelos famosos sermões que pregava. Segundo Luiz de Munõz (2003), um de seus primeiros e mais reconhecidos biógrafos, diversas foram as regiões que ouviram as pregações do Apóstolo de Andaluzia, pois ele:

[...] corrió por toda España, Portugal, Aragón, Castilla, reino de Toledo, sin haber provincia, ciudad, población considerable, donde no esparciese la semilla del sagrado Evangelio. Tuvo todas las partes que componen un perfecto y consumado orador; era naturalmente elocuente, parecía haber derramado Dios la gracia en sus labios (MUÑOZ, 2003, p. 128-129).

Contudo, em 1531 João de Ávila foi denunciado à Inquisição sob as acusações de pregar contra a salvação da alma dos ricos e de alterar o “verdadeiro” significado das Sagradas Escrituras. Luiz de Muñoz (2003), afirma que:

¹²⁴ Beatificado em 1894 pelo papa Leão XIII, canonizado em 1970 pelo papa Paulo VI, e declarado Doutor da Igreja em outubro de 2012 pela papa Bento XVI.

Fue el venerable Maestro Ávila insigne ejemplo de estas experiencias; predicaba con celo y espíritu del cielo; afeaba los vicios, reprendía las costumbres; decía con viveza las verdades evangélicas, las sentencias de los santos y doctores de la Iglesia, con aquella sinceridad y llaneza que ellas tienen, mas dichas con tal vigor que eran unos dardos penetrantes, arrojados con un valiente brazo. Ofendidos algunos presumidos, que acaso imaginaron que de intento se asestaban a sus vicios, le denunciaron en el Santo Oficio, en el tribunal de Sevilla. Calumniando las proposiciones, o exagerándolas, o torciendo el verdadero sentido, decían que cerraba la puerta de la salvación a los ricos (como si la facilitara el Evangelio), e otras cosas de esta calidad, y acaso más pesadas (MUÑOZ, 2003, p. 22).

Como apontado por Muñoz, João de Ávila foi repreendido pelas suas pregações, pois elas atingiam determinados grupos da sociedade. Em decorrência disso, ele foi preso pela Inquisição. Todavia, sua inocência foi comprovada, porém foi advertido pela Igreja para que moderasse seus discursos.

Pelas atividades enquanto um clérigo da reforma católica, João de Ávila foi um pregador que procurava oferecer aos seus fiéis uma nova espiritualidade católica típica do século XVI, onde clérigos e pregadores se dedicavam de forma intensa na instrução de seus seguidores. Segundo Granado Bellido (1997), a ameaça representada pelos protestantes e por heresias como a dos alumbrados¹²⁵ faziam parte do cotidiano espanhol. O cerne das atividades reformadoras do Apóstolo de Andaluzia estava na educação católica. Suas atividades abrangeram desde a formação e educação dos clérigos¹²⁶ até a formação dos fiéis. A instrução dos leigos foi de fundamental importância para João de Ávila, uma vez que, atuando como catequista objetivava ensinar e preparar as crianças para uma verdadeira religião cristã. Neste aspecto foi por meio de sermões e cartas que “guiava o restante de seu rebanho” como conselheiro e diretor espiritual¹²⁷ (GRANADO BELLIDO, 1997, p. 07).

¹²⁵ Para Jose C. NietoSanjuán os alumbrados devem ser entendidos enquanto complexo religioso do início do século XVI, um “movimiento amorfo religioso (...) que tenia encomúnciertas tendencia disidenciales de carácter diferente” (NIETO SANJUÁN, 1997, p. 91). Três principais grupos podem ser entendidos enquanto constituintes deste movimento: “los recogidos o místicos, los profético *visionarios* (...), y los *dexados* (...)” (NIETO SANJUÁN, 1997, p. 92). Em relação às ideias dos três grupos, os *recogidos* acreditavam ter a mente iluminada pela ação do Espírito Santo, os *visionarios* teriam revelações de caráter apocalíptico e reformistas e os *dexados* teriam desenvolvido uma “(...) conciencia autónoma libre de la tradición y de la autoridad” (NIETO SANJUÁN, 1997, p. 93).

¹²⁶ Tendo reformado e fundado diversas instituições com o objetivo de formar religiosos (GRANADO BELLIDO, 1997).

¹²⁷ Através cartas de João de Ávila identificamos a grande influência de seus ensinamentos em diversos setores e camadas da sociedade.

A dedicação e importância de João de Ávila podem ser atestadas pelas diversas cartas que escreveu. Nelas é possível perceber sua ação enquanto conselheiro espiritual. Suas cartas atestam a sua dedicação em aconselhar, instruir e consolar seus fiéis. Com um discurso claro e pedagógico, ele ia ao encontro às necessidades espirituais e as angústias terrenas de seus fiéis.

O seu tratado espiritual, o *Audi, Filia*¹²⁸, é considerado uma das mais importantes obras religiosas do Século de Ouro espanhol. Ela é o resultado da correspondência entre João de Ávila e Sancha Carrillo, irmã de um de seus discípulos. Escrito ao longo de sua carreira, a primeira versão publicada sem autorização da Igreja, em 1556, foi proibida pela Inquisição. A obra passou por correções, e sua versão final foi publicada apenas em 1574, cinco anos após a morte de seu autor. Pelo seu caráter pedagógico, essa obra foi extremamente importante para a instrução dos católicos ibéricos no combate do avanço das ideias reformistas protestantes do século XVI.

Apesar de sua importância, o *Audi, Filia* não é a única fonte para entendermos o pensamento de João de Ávila. Segundo Granado Bellido (1997) Ávila também publicou a obra “Declaración de los diez mandamientos, que ‘cantan los niños en la doctrina’”¹²⁹. Contudo, são nas cartas de João de Ávila que encontramos muitas de suas ideias. Esse material, que também será utilizado por nós, é de extrema importância para conhecermos os questionamentos e inquietações da população que se correspondia com o pregador de Andaluzia.

Dentre os diversos temas tratados por João de Ávila para aconselhamento dos fiéis sobre o bem viver, está, também, uma preocupação com a tão “temida” morte. Como forma de responder as questões relacionadas a morte analisaremos três cartas. As missivas que selecionamos fazem parte do livro “Letters of Blessed John of Avila”. A obra, publicada em 1904, reúne vinte e cinco cartas escritas por João de Ávila ao longo de sua atividade pastoral. A tradução das mesmas do espanhol para o inglês foi realizada pelos monges beneditinos da Abadia de Stanbrook, sendo que a obra contém prefácio de R. R. Abbot Gasquet, O. S. B.

¹²⁸ A obra originalmente foi publicada sob título de: *Libro Espiritual que trata de los malos lenguajes del mundo, carne y demonio, y de remedios contra ellos. De la Fe, y del proprio conocimiento, de la Penitencia, de la Oración, Meditación, y Pasión de nuestro Señor Jesucristo, y del amor de los prójimos. Compuesto por el Reverendo Padre Maestro Juan de Avila predicador en el Andaluzia.*

¹²⁹ Ainda segundo o autor a obra *Contemptus mundi nuevamente romanizado*, comumente atribuída ao Frei Luis de Granada, pode ser de autoria de João de Ávila (GRANADO BELLIDO, 1997, p. 08).

A primeira das cartas que selecionamos¹³⁰ é uma missiva consolando uma viúva pela morte do marido; a segunda carta¹³¹ instrui um casal de cristãos, ensinando-os como se preparem para a morte; e a terceira carta¹³² é endereçada a uma senhora em luto pela morte do filho. Para uma maior compreensão do pensamento do autor, utilizamos também o *Audi, filia* em nossa análise.

Morte e Luto no pensamento de João de Ávila

A premissa para entendermos o pensamento de João de Ávila sobre a morte é compreendermos que ele concebe o ser humano como uma criação da vontade divina e, que só pode ser salvo por Deus se viver como seu servo. Com isto, a morte também faz parte dos planos de Deus, mas cabe ao homem guiar sua vida até que chegue o momento de sua morte. Por meio de escolhas realizadas em vida, o ser humano tem o poder de escolher qual caminho será o seu após a morte, o Paraíso ou o Inferno. Essa forma de pensamento foi dominante durante toda a Idade Média, Le Goff (2006) a sintetiza:

A crença nesse Além confere à vida dos cristãos medievais características particulares. A vida aqui em baixo é um combate, um combate pela salvação, por uma vida eterna; o mundo é um campo de batalha onde o homem se bate contra o Diabo, quer dizer, em realidade, contra si mesmo. Pois, herdeiro do Pecado Original, o homem está arriscado a se deixar tentar, a cometer o mal e a se danar. Confrontam-se nele o vício e a virtude, pondo em jogo seu destino eterno. Vindo das tradições guerreiras pertencentes tanto à herança romana quanto à herança bárbara, o tema gnóstico do combate dos vícios e das virtudes, que se introduz muito cedo na literatura e na iconografia cristãs, faz descer sobre a terra, na alma de cada cristão, a perspectiva do Além. Sobre esse campo de batalha de vida ou morte que é o mundo, o homem tem por aliados Deus, a Virgem, os santos, os anjos e a Igreja, e, sobretudo sua fé e suas virtudes; mas tem também inimigos: Satã, os demônios, os heréticos e, sobretudo, seus vícios e a vulnerabilidade advinda do Pecado Original. A presença do Além deve ser sempre consciente e viva para o cristão, pois ele arrisca a salvação a cada instante de sua existência, e mesmo se ele não está consciente, esse combate por sua alma é travado sem trégua aqui em baixo. O cotidiano vivido do cristão ou da cristã da Idade Média é feito de uma trama escatológica. Daí o pavor da morte súbita. Quem pode nesse combate pretender estar a cada instante puro de todo pecado e em luta contra Satã? O Além é uma dimensão imediata da vida neste mundo (LE GOFF, 2006, p. 22).

¹³⁰Carta V: “To a widow, consoling her for the death of her husband” (p.49-55).

¹³¹Carta VIII: “On preparation for death” (p. 65-68).

¹³²Carta XI: “To console a lady grieving for the absence of her son” (p. 81-84).

Para João de Ávila, a vida do ser humano é uma constante batalha que termina com a sua morte e o seu julgamento. Sendo que, o pós-morte deve ser a principal preocupação do cristão. Para o apóstolo de Andaluzia a vida terrena é como uma ilusão, o que é verdadeiramente importante ocorre após a morte (AVILA, 1904, p. 51). Por isso os cristãos devem trilhar sua vida se preparando para tal momento, afinal o ser humano não sabe quando morrerá.

Para ele, os homens desconhecem quando vão morrer, por isso é necessário que a vida seja uma constante preparação para a morte. A recompensa de uma vida vivida na obediência à Deus é a salvação eterna. Afinal quando se morre é a Deus que cabe “[...] la resolución o de perdición para siempre, o de salvación para siempre” (ÁVILA, 1997, p. 318). Todavia, esse caminho que precisa ser percorrido para alcançar a salvação da alma é amargo e difícil. Deus separa os bons dos maus através de provações na terra, por isso o sofrimento deve ser entendido e aceito pelo fiel. A obediência às vontades divinas é uma prova de fé, mas apenas crendo não se consegue a salvação, pois é necessária também a prática de obras. Em suma:

Sua vida consiste em se aproximar de Deus: para fazer isso você deve se aventurar a se separar de coisas visíveis e lembrar que em pouco tempo todas elas serão tomadas de você. Pratique leitura e oração espiritual, vá à confissão e à Comunhão; e deixe o único objeto da sua vida ser servir a Deus [...]. Seja o mais carinhoso em seu amor por Deus e ao seu vizinho, seja o mais caridoso quanto possível para com os outros, e seja firme como uma rocha aguentando os desafios enviados a você pela Providência Divina. Boas obras são inúteis a não ser que nós suportemos a cruz também, nem sofrimento nos dá lucro a não ser que levamos uma vida cristã. Se isso parece difícil para nós, contemple nosso Senhor e Mestre e veja quantos foram os Seus trabalhos e dores. O que Ele era, o que Ele deseja que Seus seguidores fossem, cada um da sua maneira, pois Ele pedia e conseguia de Seu Pai que onde Ele estivesse, Seus seguidores também pudessem estar. Portanto nós não devemos temer seguir Ele em Suas dores aqui em baixo e ainda desejar compartilhar com Ele em Sua felicidade. Apesar de ser a parte mais dolorosa dividir as Suas mágoas, ainda é melhor, pois nós poderemos apreciar a presença do Nosso Senhor mais completamente por termos batalhado por Ele aqui. “Se nós sofreremos com Ele, nós também iremos reinar com Ele”¹³³(AVILA, 1904, p.66-67, tradução nossa).

¹³³ Your life consists in drawing nearer to God: to do this you must endeavour to detach yourself from visible things and remember that in a short time they will all be taken from you. Practise spiritual reading and prayer; go to confession and Holy Communion; and let the one object of your life be to serve God [...]. Be most tender in your love for God and your neighbour; act in as charitable away as possible to others, and be firm as a rock in bearing the trials sent you by Divine Providence. Good works are of no use unless we bear the cross as well, nor do sufferings profit us unless we lead a Christian life. If this seem hard to us, let us contemplate our Lord and Master, and see how many were His labours and pains. What He was, that He wishes His followers to be, each in his own measure, for He asked and obtained from His Father that where He was there might His servants also be. Therefore we must not fear to follow Him in His pains here below and yet wish to share with Him in His present

O caminho percorrido em vida para alcançar o Paraíso tem seu fim com o momento da morte. João de Ávila entende que a verdadeira preocupação do fiel deve ser com o “destino” de sua alma. Portanto, no momento da morte é perceptível que a “carne” não é importante diante de questões como a Salvação. Esse momento da morte, em que o corpo deixa de possuir valor ou significado, é descrito por Ávila:

[...] Piensa cómo caerás en la cama, y cómo has de sudar el sudor de la muerte, se levantará el pecho, se quebratarán los ojos, se perderá esta unión tan amistosa del cuerpo y del alma. Amortjarán después tu cuerpo, y lo pondrán en unas andas, y te llevarán a enterrar, llorando unos y cantando otros. Te echarán en una sepultura chica, te cubrirán con tierra, y, después de haberte pisado, quedarás sola, y serás olvidada enseguida. [...] Mira allí con atención en qué terminan la carne y su gloria [...] (ÁVILA, 1997, p. 316-317).

Para o autor, não sabemos a hora de nossa morte, por isso devemos nos preparar em vida para esse momento, como encarar a morte do próximo, e acima de tudo como lidar com o sofrimento pela morte de um amigo ou de um familiar, que tanta tristeza traz aos homens. Em duas das cartas que selecionamos para análise¹³⁴, João de Ávila escreve que faz parte da vontade de Deus a provação e o sofrimento humano, mesmo esse tendo causado pela morte de um familiar (AVILA, 1904, p. 49). Sendo que, através desse sofrimento, Deus escolhe os seus filhos. Assim como Abraão deveria sacrificar seu filho Isaac em obediência a Deus, deve-se manter a fé na Sua misericórdia quando perdemos alguém, afinal está sendo feito a vontade divina (AVILA, 1904, p. 49-50).

Apesar do sofrimento como provação divina, João de Ávila indica que a tristeza e o luto não devem ser um limitação a vida. Afinal, nenhuma das desgraças humanas se iguala as que Jesus passou. O número dos sofrimentos que Cristo passou foi igual ao número de gotas de água do oceano (AVILA, 1904, p. 51). Sendo assim, se até o Filho de Deus sofreu, não cabe ao homem reclamar das suas provações.

Apesar de compreender a grande tristeza causada pela perda de alguém, João de Ávila insiste, em diferentes partes dos seus escritos, que o sofrimento que conduz à morte é parte da condição humana para gozar da vida eterna. Por isso, a devoção é essencial para enfrentar a

bliss. Although it be the more painful part to partake of His sorrows, yet it is the better, for we shall enjoy our Lord's presence more fully for having toiled for Him here. "If we suffer with Him, we shall also reign with Him" (AVILA, 1904, p.66-67).

¹³⁴Carta V ("To a widow, consoling her for the death of her husband", p.49-55), e carta XI, ("To console a lady grieving for the absence of her son", p. 81-84).

dor do luto. Nesse sentido, a devoção mariana também ganha destaque nos seus textos, pois dentre as todas as mulheres, Maria foi a quem mais sofreu com a perda de um filho e servem como modelos a serem seguidos.

Se nós nos gloriamos em sermos servos de Nossa Senhora, nós não deveríamos compartilhar das suas dores? Conforme nós a olhamos de pé aos pés da cruz de nosso Senhor, a contemplemos com uma alma tão cheia de tristeza quanto ela [...]. Então deixemos àqueles que desejam união com a Virgem Abençoada e seu Filho, desejar alguma parte dos seus sofrimentos¹³⁵ (AVILA, 1904, p. 82, tradução nossa).

A devoção a Maria e ao seu filho são essenciais para superar o luto e o sofrimento pela morte de alguém e, assim como eles, os homens nunca devem perder a fé e a confiança na misericórdia divina, mas devem acrescentar a isso, devoção, oração constante, boas obras, para que o cristão católico se prepare para a morte e supere o luto.

A morte e o luto devem ser entendidos como parte do pensamento e da pedagogia do cristão ideal de João de Ávila. Elemento extremamente importante para a constituição de uma religiosidade católica de acordo com os preceitos do Concílio de Trento (1545-1563). Ao entendermos como a vida e a morte eram vistos naquele período, podemos compreender um aspecto da mentalidade ibérica nos tempos das Reformas Religiosas e podemos refletir, um pouco mais, sobre questões ainda atuais para os homens e mulheres de hoje. Afinal, ainda questionamos o sentido da morte e buscamos uma forma menos traumática de decifrá-la.

Referências

Fontes primárias:

AVILA, John of. **Letters of Blessed John of Avila**. Worcester: Burns & Gates LTD, 1904.

ÁVILA, San Juan de. **Audi, filia**. Edição, introdução e notas de A. Granado Bellido. Madrid: San Pablo, 1997.

Bibliografia:

BLUM, Claude. Capítulo 14: A loucura e a morte no imaginário coletivo da Idade Média e do começo do Renascimento (séculos XII-XVI). Aspectos do problema. IN: BRAET, Herman;

¹³⁵ If we glory in being our Lady's servants, should we not share in her dolours? As we gaze on her standing at the foot of our Lord's cross, let us contemplate her with a soul filled as hers was with sorrow [...]. So let those who wish for union with the Blessed Virgin and her Son, desire some share in their sufferings (AVILA, 1904, p. 82).

VERBEKE, Werner (Eds). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 271-303.

CAETANO, Dhigo José. **O Medo da Morte na Idade Média**: uma visão coletiva do ocidente. Belém: LiteraCidade, 2012.

COSTA, Ricardo da. **A Morte e as Representações do Além na Doutrina para crianças (c. 1275) de Ramon Llull**. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/morte-e-representacoes-do-alem-na-idade-media-inferno-e-paraiso-na-obra-doutrina-para>. Acesso em: 13 out. 2013.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. 1300-1800: Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GIMENEZ, José Carlos. Danças Macabras: Uma crítica social na Baixa Idade Média. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 11, p. 43-52, set. 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf10/03.pdf>. Acesso em: 29 set. 2013.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LAUWERS, Michel. Morte e Mortos. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval: Volume II**. Bauru: Edusc, 2006. p. 243-261.

LE GOFF, Jacques. Além. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval: Volume I**. Bauru: Edusc, 2006. p. 21-34.

MUÑOZ, Luiz. **Vida y virtudes del venerable varón el P. Maestro Juan de Ávila, predicador apostólico**. [S.I.]: Biblioteca Virtual Universal, 2003.

NIETO SANJUÁN, José C. **El Renacimiento y la Otra España**: Visión Cultural Socioespiritual. Genève: LibrairieDroz S.A., 1997.



A HISTÓRIA NA ENCRUZILHADA: O CANDOMBLÉ, O HISTORIADOR E SUAS FERRAMENTAS

Gerson Machado

Fundação Cultural de Joinville/ Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville

Resumo:

Este trabalho apresenta reflexões de como se deu a aproximação do historiador com o seu universo de pesquisa, no caso, os candomblés, religião de escopo afro-brasileiro, em Joinville, cidade situada no nordeste do Estado de Santa Catarina. A análise debruçou-se sobre o fenômeno numa temporalidade recente, compreendida entre as décadas de 1980 e 2000. Para tanto, em termos teórico-metodológicos, selecionou opções estratégicas que possibilitaram a configuração de uma trilha interpretativa aplicada aos registros de relatos obtidos pela metodologia da História Oral, pela etnografia histórica e pelas fontes imagéticas e impressas de caráter jornalístico. A reflexão debruçou-se sobre como uma cidade, cuja imagem está associada ao mito fundador alemão, acolheu esta denominação religiosa. Tal exercício possibilitou identificar narrativas cujos conteúdos revelaram tensões, disputas e acomodações, repertoriando novas formas de subjetivação.

Palavras-chave: História das Religiões; História Oral; Religiões Afro-brasileiras.

Apresentação

Neste trabalho apresento reflexões sobre como tornar os Candomblés um fenômeno passível de análise pela historiografia, a partir de seu estabelecimento numa cidade catarinense muito marcada pela industrialização e pelo mito fundador europeu vinculado aos alemães. Joinville é o cenário onde realizei minha pesquisa, procurando entender como a cidade acolhe essas manifestações religiosas. Diante disso, foi importante calibrar o olhar procurando fontes e indícios que marcaram o desenvolvimento dessa prática religiosa no tempo, procurando entender de que forma Joinville se insere na logística de expansão dessas religiões no Brasil? Como os sinais distintivos dessas religiões são negociados no mercado religioso da cidade?

É importante confessar que a criação de uma problemática como essa não foi algo muito tranquilo. Partiu, sobretudo, da descoberta desse universo religioso durante a fase de escrita da dissertação do mestrado. Naquele momento, por diversos motivos descobri uma comunidade de Candomblé em Joinville, a qual comecei a frequentar com certa assiduidade a partir de 2001, levado por uma curiosidade meramente acadêmica e, também, pelo fascínio exercido pelos adornos, os cheiros, as comidas, a devoção e toda a performance dos fiéis que

passaram a colorir o meu olhar quase cartesiano e a me surpreender a cada ritual que tive e tenho oportunidade de participar.

Era uma casa dedicada a Oxum, Orixá profundamente marcada pela sabedoria, pela fertilidade e pelo elemento água. Em dois anos de observações, muito mais do que um registro de caráter etnográfico foi se consolidando na minha subjetividade. No final de 2002 e início de 2003 me vi lançado ao desafio de me dedicar ao culto aos orixás (*lessè orişà*) e, como tal, me decidi iniciar no Candomblé, conduzido pela zeladora Iyalorixá, Jacila de Oxum, e pelo Sr. Mucongo Bara de Ogum Xoroquê.

Analogamente ao mito em que Ogum se encanta por Oxum¹³⁶, assim me entendi e inseri neste universo. Foram 21 dias de reclusão onde muitas coisas aconteceram, inclusive o insight daquilo que poderia ser uma futura pesquisa de doutorado. Creio que muito do que hoje apresento à leitura é tributário desse momento inicial. Confesso que a iniciação à Ogum me abriu vários caminhos, entre eles, o desafio de registrar e discutir a formação histórica do Candomblé na cidade de Joinville. Desde então, procuro registrar esse desenrolar me tornando, também, agente e testemunha de muitas rupturas e muitas continuidades que fazem o Candomblé ser o que é na “Manchester Catarinense”.

A Manchester Catarinense

Manchester Catarinense é uma das alcunhas do município de Joinville. Essa denominação se dá pelo fato dela apresentar o maior parque tecnológico e industrial do Estado de Santa Catarina, consolidado, principalmente, entre as décadas de 1950 e 1980. Essa

¹³⁶ “(...)Ogum estava cansado do trabalho de ferreiro e partiu para a floresta, abandonando tudo. Logo que os Orixás souberam da fuga de Ogum, foram a seu encalço para convencê-lo a voltar à cidade e à froja, pois ninguém podia ficar sem os artigos de ferro de Ogum, as armas, os utensílios, as ferramentas agrícolas. Mas Ogum não ouvia ninguém, queria ficar no mato.(...) Sem os instrumentos para plantar, as colheitas escasseavam e a humanidade já passava fome. Foi quando uma bela e frágil jovem veio à assembléia dos orixás e ofereceu-se a convencer Ogum a voltar à forja. Era Oxum a bela e jovem voluntária. Os outros orixás escarneceram dela.(...) Mas Oxum insistiu, disse que tinha poderes de que os demais nem suspeitavam(...) Assim Oxum entrou no mato e se aproximou do sítio onde Ogum costumava acampar. Usava ela tão-somente cinco lenços transparentes presos à cintura em laços, como esvoaçante saia. Os cabelos soltos, os pés descalços, Oxum dançava como o vento e seu corpo desprendia um perfume arrebatador. Ogum foi imediatamente atraído, irremediavelmente conquistado pela visão maravilhosa, mas se manteve distante. (...) Oxum o via, mas fazia de conta que não (...) Ela dançava, o enlouquecia. Dele se aproximava e com seus dedos sedutores lambuzava de mel os lábios de Ogum (...) E ela o atraía para si e ia caminhando pela mata, sutilmente tomando a direção da cidade.(...) Quando Ogum se deu conta, eis que encontravam-se ambos na praça da cidade. (...) E os orixás aplaudiram a dança de Oxum. Ogum voltou à forja e os homens voltaram a usar seus utensílios e houve plantações e colheitas e a fartura banuiu a fome e espantou a morte. Oxum salvara a humanidade com sua dança de amor.” (PRANDI, 2001, p.p.321 – 323)

algunha é relacionada ao homônimo município inglês que se destacou durante a revolução industrial e por apresentar um importante polo industrial nos dias atuais, inclusive.

Joinville é uma cidade localizada no nordeste do estado de Santa Catarina e conta com uma população de mais de 500 mil habitantes.¹³⁷ O município se consolidou como um importante entroncamento geo-econômico-cultural da Região sul do Brasil. Tendo isso em conta é preciso considerar que as vivências dos migrantes, construídas anteriormente ao estabelecimento na cidade, não foram apagadas, pelo contrário, serviram para compor um cenário simbólico onde os grupos passaram a negociar os seus sinais diacríticos como forma de recompor as suas identidades.

O reconhecimento e o auto reconhecimento dos membros das religiões afro-brasileira é um dado problemático tendo em vista o cenário constituído pelo imaginário de uma cidade profundamente marcada pelo ethos do trabalho e pelo mito do empreendedorismo alemão.

A instalação e a manutenção de espaços dedicados aos cultos afro-brasileiros em Joinville, como em qualquer outra cidade do Brasil, provoca estranhamentos, conflitos e acomodações, próprios do fenômeno das etnicidades, entendida como negociação para a sobrevivência das diferenças. É, portanto, um fenômeno que ocupa o campo do poder e das disputas linguísticas que institui o(s) sentidos da vida cotidiana das cidades.

Pressuposições para Interpretações

Lívio Sansone, baseando-se em obras de intelectuais que versam sobre esse tema, propõe uma interessante divisão em três períodos, para a análise da questão das relações raciais no Brasil. Situa o primeiro período entre o fim da escravidão e os anos de 1920, quando “as relações sociais eram determinadas por uma sociedade altamente hierárquica, em termos tanto de cor, como de classe. Os indivíduos negros, que eram em sua maioria pertencentes às classes mais baixas, “sabiam o seu lugar” e a elite, que era inteiramente branca, podia manter suas posições facilmente, sem se sentir ameaçada”. (SANSONE, 2002, p. 255)

¹³⁷ Conforme dados do IBGE a população estimada para Joinville/SC, no ano de 2010, é de 515.250 habitantes. (Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat> - acessado em 05.10. 2011.)

O segundo período é identificado desde a ditadura populista de Vargas, nos anos 1930, até o fim do período militar nos anos 1970. Esse período seria marcado por um afrouxamento no quadro da mobilidade social, permitindo aos negros ascenderem posições dentro da excludente sociedade brasileira, graças às oportunidades no campo de emprego que passou a incorporar a mão de obra negra, desprezada no período anterior. Também, nesse período, “a cultura e a religião negra adquiriram maior reconhecimento oficial [sendo que] nos últimos anos da ditadura houve um crescimento da vida associativa em geral, que criou condições mais favoráveis para as organizações negras” (SANSONE, Op. Cit.. p. 255), incluindo-se aqui uma expansão dos espaços religiosos afro-brasileiros, importantes caracterizadores da etnicidade negra.

Por fim o último período que compreende o processo de redemocratização, na década de 1980, até os dias atuais, muito marcados pela abertura das importações que permitiram o acesso a muitos bens culturais estrangeiros, assim como, pelo uso da cultura negra brasileira pela indústria cultural nacional e internacional. Vale ressaltar que, para esse autor, no período anterior à abolição da escravidão a sociedade brasileira convivia muito mais amigavelmente com a cultura de origem africana do que depois da abolição.

A partir da periodização proposta por Sansone é importante integrarmos, ao conjunto das relações raciais, aspectos das religiões afro-brasileiras, já que só muito recentemente elas deixaram de ser religiões étnicas.(PRANDI, 1998) Entretanto, devemos relativizar essa afirmação sob o pena de, caso não o fizermos, assumirmos uma postura generalista desatenta às circunstâncias em que as mesmas se organizam. Dito de outra maneira, se por um lado ocorre uma popularização e consumo da linguagem específica da cultura afro-brasileira, - especialmente do campo religiões componentes desta matriz-, por outro lado, não só nos centros urbanos onde essas religiões se instalaram mais recentemente, mas, inclusive, nos centros onde sua presença é mais tradicional, temos ações de intolerância em relação às mesmas.

Sobretudo, toda a teia de relações na qual os candomblés se enredam deve ser percebida a partir de uma sensibilidade aguçada, bem como, com atenção e vivência no espaço a ser observado, a fim de se cumprir a ideia de Gilbert Ryle, trazida por Clifford Gertz, que é a da realização de uma descrição com o maior número de detalhes possíveis, conhecida como “descrição densa”, entendida como “uma hierarquia estratificada de estruturas significantes”. (GEERTZ, 1989, p. 5.)

Em grande medida a pesquisa em espaços como os que são propostos nesse trabalho, exigem uma perspectiva diatópica em virtude de o historiador estar situado a partir da cultura ocidental interpretando um espaço outro, ou no dizer de Michel Foucault uma heterotopia. (FOUCAULT, 2006)

Sobretudo o trabalho realizado (MACHADO, 2012) discute de que forma as religiões afro-brasileiras se inserem na dinâmica da diáspora negra, em termos macro, considerando as questões nacionais e, em termos locais, busca compreender como isso se processa no cenário apontado anteriormente. Para tanto, é importante identificar os espaços utilizados para o culto das religiões afro-brasileiras em Joinville e as suas formas de organização; entender como os membros das comunidades religiosas afro-brasileiras de Joinville narram as trajetórias grupais e individuais e como as diversas denominações religiosas do escopo afro-brasileiro estabelecem os seus sinais distintivos.

Complementarmente é importante, também, compreender como a cidade atribui significados para os espaços e para os participantes das religiões afro-brasileiras e vice-versa. A partir dessa perspectiva, reiterada por outro trabalho que coloca em diálogo a memória e a história, num movimento denominado como “frenesi da memória” ou, conforme a prof. Jacy Seixas, revalorização retórica da memória, cujo entendimento é de que

A memória é a tradição vivida - “a memória é a vida” – e sua atualização no “eterno presente” é espontânea e afetiva, múltipla e vulnerável; a história é o seu contrário, uma operação profana, uma reconstrução intelectual sempre problematizadora que demanda análise e explicação, uma representação sistematizada e crítica do passado (...) A memória encontra-se, assim, prisioneira da história ou encurralada nos domínios do privado e do íntimo, transformou-se em objeto e trama da história, em *memória historicizada*. (SEIXAS, 2001, p.p. 40-41. (destaques no original))

Por fim cabe advertir que à medida que trabalhamos (aprimos) a memória no campo da reflexão histórica precisamos cuidar para não tomarmos aquela por esta. Dito de outra forma “... penso ser necessário iluminar a memória também a partir de seus próprios refletores e prismas; *necessário incorporar tanto o papel desempenhado pela afetividade e sensibilidade na história (...)*”.(SEIXAS, Op. Cit. p. 44. (destaques no original)) Assim as lembranças mnemônicas provocadas e registradas através da metodologia da História Oral são algumas das principais fontes desta pesquisa, tendo-se em conta a relativa proximidade do período de estudo. Para analisarmos o período em questão há um manancial de fontes,

constituídas de pessoas que vivenciam o cotidiano desses espaços religiosos. Portanto, destacamos que a memória que é aqui acessada é uma memória trabalhada e definida de acordo com os quadros sociais apontados por Maurice Halbwachs.(HALBWACHS, 1990; BOSI,1994, p.53-63) Ecléa Bosi discute a concepção de que “... lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje as experiências do passado (...) A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição”. (BOSI, Op. Cit., p.55)

De outra parte a escolha metodológica para o uso de fontes orais se deu mediante o fato dessas fontes apresentarem informações que as escritas não conseguem registrar, o que para o estudo em questão é bastante importante já que tratamos de uma denominação religiosa que valoriza a oralidade como forma privilegiada de transmissão da experiência/saber. Vale destacar que esta tipologia de fonte vem adquirindo, cada vez mais, credibilidade no meio historiográfico como possibilidade de estudo. Voldaman ao discorrer sobre a questão dos depoimentos orais atribui-lhes a qualidade de fonte, como tais, sujeitos ao tratamento crítico por parte do historiador. (VOLDAMAN, 1998 (b))

Defendo a postura que a ação do historiador tanto do ato da coleta como no processamento do testemunho seguirá em partes técnicas próprias a serem desenvolvidas por ele mesmo e, por outro lado, alguns procedimentos advindos de outras áreas do conhecimento: da Sociologia na formulação e na condução da pesquisa e da Psicologia, nos elementos que o auxiliem nas interpretações da mensagem.(VOLDAMAN, 1998 (a))

Tipologias de Fontes

A principal fonte utilizada na pesquisa em questão é a do tipo oral, mais especificamente as entrevistas-depoimento. Essa tipologia de entrevista consiste em abordar um sujeito cuja autoridade seja reconhecida dentro da temática proposta. Dessa forma, a partir de um roteiro semi-estruturado o entrevistador solicita ao entrevistado que relate as suas lembranças/vivências relativas à temática.(*Idem*)

Diante disso privilegiei pessoas que tiveram uma trajetória dentro das religiões afro-brasileiras em Joinville, no período entre as décadas de 1980 a 2000.¹³⁸ Especialmente as que

¹³⁸ Para entender o universo dos seguidores dessas religiões, ver: PRANDI, 2003.

ocupam um lugar de destaque no seio de uma religião profundamente hierarquizada. Nesse sentido, foram abordados os sacerdotes e, na ausência desses, os membros mais velhos dos espaços sagrados afro-brasileiros pesquisados em Joinville/SC. Essa seleção, sobretudo, nos possibilitou identificar as negociações identitárias dessas religiões e as trajetórias subjetivas e coletivas, entre outros aspectos.

Tomei cuidado para com o que Thompson denominou de “equilíbrio social dos relatos coletados”.(THOMPSON, 1992) Considerando isso entrevistei representantes dos mais diversos espaços de religiões afro-brasileiras em Joinville. A entrevista foi um momento bastante importante e caracterizou-se por variados estilos que se desenvolvem e são adaptados pelo entrevistador. Paul Thompson, também, nos inspira à medida que dá uma importante contribuição quanto aos procedimentos metodológicos para a realização de entrevistas, que nos serviram como guia. (THOMPSON, *Op. Cit.*, p.p. 254-278)

A análise das entrevistas é outra etapa do trabalho, na qual levei em conta que o ato de lembrar se dá sob o “... ponto de vista cultural e ideológico do grupo em que o sujeito está situado”, (BOSI, *Op. Cit.*, p.64) ou seja, há uma relação, conforme aponta Charles Bartlett entre o ato de lembrar e o relevo existencial e social do fato recordado pelo sujeito. A matéria prima da recordação é condicionada pelo interesse social do sujeito. É importante ressaltar que a modalidade de história oral que estou utilizando nesta pesquisa parte de uma performance, que é a narrativa oral, portanto, os enunciados significativos não se esgotam nas palavras proferidas eles se estendem para os gestos, o tom de voz, as pronúncias, os silêncios, etc., os quais, por vezes, não coincidem com a palavra dita. Como nos alerta Alessandro Portelli:

A historiografiabaseada em fontes orais é uma forma de escrita, mas não pode esquecer de origens orais; é um texto, mas não pode esquecer que nasce como performance. Por isso, os historiadores orais citam muito mais amplamente as palavras de suas fontes, conservando o máximo possível de sua sintaxe e estilo.(PORTELLI, 2010, p..216. (destaques no original))

Neste sentido, o trabalho desenvolvido pelo historiador é mais um na criação de significados em torno da problemática em questão e, vale ressaltar, nem sempre é o enunciatador com maior autoridade. Esse destaque é importante já que estamos lidando com um grupo de pessoas cujo papel desempenhado pela hierarquia é de fundamental importância. Todavia, o ofício historiográfico é justamente o de cingir os diversos entrevistados,

colocando-os em diálogos, frente à problemática. Este é o ato criador do historiador, sendo ele o responsável pelos resultados dessa operação.

Na pesquisa que resultou em minha tese de doutorado realizei 16¹³⁹ entrevistas entre os anos de 2005 e 2011, com pessoas de ilês axés e terreiros de diversos bairros de Joinville. As duas primeiras foram gravadas com equipamento de gravação para fitas cassetes. As posteriores foram registradas com o uso de filmadora que utiliza como suporte as fitas Mini-DV. Todas elas foram convertidas para arquivos digitais, porém seus suportes originais estão mantidos em arquivos específicos.

As transcrições foram feitas de forma editada procurando adequá-las às normas da língua portuguesa, retirando-se repetições desnecessárias, facilitando, assim, a leitura. Em algumas situações mantive alguns “cacos” da entrevista sempre que estes foram considerados importantes para a compreensão do significado das falas dos entrevistados.

A pesquisa contou, também, com elementos da etnografia histórica, lembrando que:

fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 1989, p. 7.)¹⁴⁰

A citação acima nos mostra que a pesquisa no campo da cultura está mais voltada a uma interpretação de terceira ou quarta ordem, dada pelo narrador - (cuja narrativa é resultante de um processo de filtragem efetuado tanto por parte dele quanto por parte do grupo onde ele está inserido). (GEERTZ. *Op. Cit.* p.23-27 (especialmente)) Sobretudo, concordo com Antonio Montenegro quando ele afirma que :

... a análise histórica tem como foco primordial as relações, os percursos, as práticas, porque através do seu estudo é que se poderão construir outras formas de compreensão, que desnaturalizam a relação ou a representação que procurava associar de forma unívoca o objeto ou a coisa à palavra (...) desnaturalizá-las e ir à busca dos fios que as engendram, que as significam. (MONTENEGRO, 2010, p.31.)

¹³⁹ 16 é um número importante na cosmologia do candomblé brasileiro. Vale destacar que, normalmente, 16 é o número de búzios jogados na consulta a ifá (*eridinlogun*), e quando o jogo apresenta-os todos abertos significa a confirmação máxima da resposta dada a um questionamento, chamada de *alafia* de Ifá.

¹⁴⁰ Para uma discussão das relações entre a historiografia e antropologia de cunho interpretativa ver: BIRSACK, 1992, p. 97-130.

Esse processo de desnaturalização passa, também, pelo sentido que os relatos orais passaram a assumir. Contemporaneamente o relato oral “...deixou de ser visto como exclusivo de seu autor, tornando-se capaz de transmitir uma experiência coletiva, uma visão de mundo tornada possível em determinada configuração histórica e social”.(ALBERTI, 2005, p. 163) Esse entendimento deixa claro que apesar de opção por entrevistas focadas em indivíduos, seus enunciados falam de si e da coletividade em que estão inseridos. No caso, boa parte deles ocupa lugar de destaque na hierarquia do Candomblé, tendo, portanto, a autoridade necessária para a elaboração da narrativa. (BENJAMIM, 1994, p.p.198-199) Sobretudo a opção pelo uso das fontes orais para a discussão em torno da elaboração de trajetória, identidades e subjetividades relativas ao campo religioso do Candomblé joinvilense assenta-se no princípio de que:

a constituição da memória é objeto de contínua negociação. A memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela [a memória] é resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade. (ALBERTI, *Op. Cit.* p. 167)

Também, realizei incursões em espaços consagrados às religiões afro-brasileiras, com a finalidade de se realizar descrições de cunho etno histórico, através de registro fotográfico e audiovisual. Essa atividade possibilitou o estabelecimento de contatos com pessoas que posteriormente se tornaram fontes de pesquisa. Como forma de mapear os espaços de culto das religiões afro-brasileiras dedicados ao Candomblé realizei visitas aos espaços em dias com e sem ritual.¹⁴¹ As visitas foram importantes à medida que observei como os membros das comunidades dos terreiros e Ilês Axé da cidade organizam-se em termos cotidianos, preparando-se para os rituais secretos e, especialmente, como eles preparam a exibição pública dos rituais e de suas performances. A observação dos rituais públicos deixou evidente como ocorre a construção das sociabilidades, em especial, as negociações em torno dos sinais diacríticos de sua identidade.

A fotografia é um outro elemento importante, muito presente neste trabalho de pesquisa. Neste sentido ela cumpre papel fundamental, tanto no sentido de provocar a memória de muitos dos entrevistados, que não se furtaram em organizar seus depoimentos baseando-se em

¹⁴¹ SILVA, 1995, P.298-309, nos inspirou na realização nessa parte da pesquisa.

registros fotográficos feitos nas épocas em que estavam diretamente envolvidos na vivência da religião e na consolidação de sua agremiação. Além de servir como suporte aos autores de relatos memorialísticos, esse recurso é uma importante ferramenta para a produção de reflexões acadêmicas, como as do campo da historiografia e da antropologia. Dessa forma, Luciana Aguiar Bittencourt apresenta importantes contribuições quanto ao uso da imagem nas ciências humanas enfocando dois aspectos principais relacionados à produção e ao uso das mesmas: a capacidade de registro de informações e a de representar o próprio conhecimento, que é o campo científico do qual a autora fala.(BITTENCOURT, 1998)

Assim, Bittencourt concorda que as imagens dão conta de explicar e/ou explicitar coisas que o texto escrito não consegue. Entretanto ela ressalta que muitas vezes as imagens foram usadas como apêndices, como ilustração do texto escrito, em decorrência dessa forma de expressão linguística ser a mais valorizada e a forma consagrada de transmissão e estabelecimento de um conhecimento válido no meio acadêmico “o uso da imagem serve como um recurso retórico que legitima a veracidade do texto antropológico”.(BITTENCOURT, *Op. Cit.* p. 198) Contudo, é importante refletirmos sobre como o visual produz por si só ou, interrelacionado com o texto escrito, o conhecimento. É um conhecimento com outro alcance, com outra performance, que dá conta de representar dimensões que, normalmente, escapam ao texto.

Um entendimento muito comum refere-se ao aspecto documental da imagem, o qual assenta suas bases no caráter verossímil que a fotografia assumiu frente à representação do referente. Desde os seus primórdios ela foi vista como um fato objetivo, uma expressão da racionalidade científica e como um vestígio material do tema retratado. Esse valor é culturalmente definido pelo ocidente que dá ao visual umas das maiores expressões de verdade. Em outros sistemas culturais a imagem nem sempre ocupa o lugar central, sendo que, por vezes, a realidade está assentada fora dos parâmetros visuais.

Dessa forma a imagem pode ser entendida como uma narrativa visual, e como toda a narrativa, parte de decisões, recortes, lembranças e principalmente esquecimentos. Assim a imagem pode ser entendida como um informe ou como um meio de representação de uma parcela, de um conjunto de significados que compõe e institui a realidade. Assim, inúmeras possibilidades surgem a partir dessa ampliação do entendimento do visual: como forma de retratar a história visual de um determinado grupo social (situações, estilos de vida, gestos, atores sociais, rituais, cultura material, iconografia). Com isso, registram-se os processos de

mudanças sociais; os impactos advindos dos contatos com outras culturas e etnias. Some-se a isso a conexão do dados coletados através das fontes iconográficas com os advindos das pesquisas com a história oral e memória dos grupos estudados e teremos um quadro razoável de interpretação do fenômeno estudado.

Essas novas dimensões advindas da interação da visualidade com a oralidade e com a escrita possibilitam uma compreensão um pouco mais alargada da realidade por mim estudada nos construções narrativas de pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras. É sabido que os aspectos visuais são de fundamental importância na organização e fundamentação desses rituais, bem como, na instituição dos sinais distintivos da identidade/etnicidade dos grupos. Assim, o registro imagético, mais do que complementar e/ou ilustrar a descrição etno-histórica assume o papel de fonte de pesquisa, emissora, portanto, de significados. Fica clara a ideia de que a maior importância das fotografias não advém de sua capacidade técnica de capturar um instantâneo da realidade verossimilmente, mas sim do fato de que as imagens são resultados de um processo advindo da experiência humana. Essa perspectiva indica, também, que o uso de fotografia mais do que um alcance documental que registra um determinado fato possui, também, um caráter monumental, à medida que apresenta a uma determinada sociedade, de forma condensada uma narrativa, uma intencionalidade controlada, mas dada à fruição, como bem explica o historiador Jacques Le Goff ao discorrer sobre o fato de que todo o documento possui algo de monumento e vice-versa.(LE GOFF, 1990)

Para Bittencourt as fotografias assumem duas perspectivas principais: a documental que considera que informações podem ser obtidas a partir da análise da imagem; e a reflexiva que utiliza a imagem como meio de elucidar as representações criadas pelos sujeitos estudados e como forma de construção de um conhecimento sobre o outro. “A fotografia é resultado do olhar do fotógrafo e seu significado é consequência da interpretação dada pelo espectador.” (BITTECOURT, *Idem*, p.201) Disso decorre outro entendimento da autora de que a análise do conteúdo das imagens é um evento social que depende de um conhecimento profundo do contexto para o qual a imagem aponta de forma superficial. Há, portanto, a imagem literal, ou seja aquilo que se condensa no negativo e no papel fotográfico e a imagem simbólica a qual deve se pautar, sempre que possível, no contexto original de sua criação, matizado pelas seleções e pelas contingências que conforme o sujeito-intérprete da imagem.

Outro autor que estabelece uma reflexão basilar em torno da fotografia é o filósofo Roland Barthes. Em sua obra derradeira ele discute alguns aspectos da fotografia.

(BARTHES, 1984) Este texto cadencia-se num movimento pendular ao oscilar entre o autor (*Operator*) e o espectador (*Spectator*).

Diante disso a discussão do ponto de vista do *Spectator* questiona como uma determinada fotografia torna-se imagem apreendida e concebida, já que no cotidiano somos bombardeados por milhares de reproduções imagéticas, cada vez mais sofisticadas e “reais” e somente algumas delas convertem-se em imagem. Barthes ensaia uma resposta baseando-se menos em interpretações de caráter físico-químico ou regionais, e mais voltada ao escrutino de sua própria subjetividade, ao menos até o ponto onde ela se permitiu revelar.

Partindo de uma fenomenologia própria que filtra os motivos pelas lentes do desejo e da paixão, Barthes constatou num primeiro momento que determinadas fotografias foram convertidas em imagens por provocar nele pequenos júbilos “... como se estas remetessem a um centro silenciado, um bem erótico ou dilacerante, enterrado em mim mesmo (por mais bem comportado que aparentemente fosse o tema)”.(BARTHES, *Op. Cit.*, p.31) Outras imagens foram assim concebidas por provocarem justamente o contrário, ou seja, aversão, irritação.

Assim, o sistema classificatório assentado na subjetividade proposta por Barthes, permite um diálogo criativo e criador com todos os elementos da comunicação semiótica (produtor-produto-espectador), mas, ao mesmo tempo, é um desafio por estabelecer uma relação rasa entre o sujeito e seus gostos, desafiando-o a abrir as impressões do sujeito à ciência dele próprio. Diante disso, Barthes estabeleceu como guia da análise subjetiva o elemento “atração”. Esta provocaria o interesse o qual seria motivado por sentimentos como: desejo, amor, espanto, admiração. Esse conjunto de fatores provocaria um “estalo”, uma atração em forma de “aventura”. Portanto, a ideia de que uma determinada foto me “advêm” e outra não, estaria contextualizada. “O princípio da aventura permite-me fazer a fotografia existir. De modo inverso, sem aventura, nada de foto.”(BARTHES, *Idem*, p.36.) Ao mesmo tempo em que essa aventura se estabelece ocorre uma animação recíproca (*Spectator-fotografia*). Como bem destacou Etienne Samain “Barthes tinha a elegância intelectual de dizer-nos que de nada sabia verdadeiramente, ou melhor dizendo, que nada sabia daquilo que ignorava ainda”.(SAMAIN, 2005, p. 120) Essa frase revela uma profundidade imensa que serve de exemplo aos que pretendem estudar-entender-criar o outro.

As fontes escritas que foram utilizadas nessa pesquisa basearam-se, principalmente, na imprensa local. Enfocamos as matérias, reportagens, anúncios entre outros, que versam sobre

a temática das religiões afro-brasileira, procurando compreender como esse meio de comunicação enuncia um significado e um saber a respeito desse assunto em relação à cidade e fora dela. Pelo que pudemos constatar, quando a imprensa local se pronuncia a respeito dessas religiões ela o faz ocupando, além das páginas policiais, os classificados os cadernos de cultura, etc.

Tânia Regina de Luca alerta que os periódicos devem ser entendidos como parte de um jogo de poder e interesses que manipulam e intervém na vida social, pois esses veículos de comunicação não são transmissores imparciais de acontecimentos, ou seja, defendem grupos e ideologias dentro do contexto em que estão inseridos. (LUCA, 2005) Sobretudo, esta autora recomenda um cuidado no sentido de verificar não o que estes documentos dizem, mas sim, como dizem, buscando com isso fazer a crítica interna e externa desse documento. Na crítica interna deve-se analisar para quem escreve, por que escreve, localizando seu público alvo, verificando a organização estética desse periódico, seus editores e proprietários e como estes se relacionam com os poderes estabelecidos e suas instituições. Do ponto de vista da crítica externa devemos considerar o contexto histórico ao qual o documento está inserido, relacionando o documento com o momento que se escreve para com isso entendermos as motivações daqueles que os produzem e por que produzem.

Além desse manancial nos aproximamos de outras tipologias de fontes escritas como leis e regulamentações que a municipalidade aplica no sentido de regulamentar entre outros aspectos, as práticas religiosas na cidade, interferindo diretamente nas questões rituais.

Deixando a “gira girar”

A aproximação de fenômenos tratados tão tardiamente pela historiografia pode ser compreendido em dois movimentos: a ânsia por pelo consumo de “novos passados” e o descrédito que os pares podem nutrir em relação às abordagens menos ortodoxas.

Diante disso cabe ao historiador situar suas reflexões de forma bastante honesta e responsável, revelando aos leitores as trilhas interpretativas e as opções que nortearam a seleção de um universo tão profícuo de enunciados e significados. Necessitamos ter uma “pitada” de coragem e de posicionamento político frente aos “olhares famintos” e inquiridores do universo acadêmico, assim como, para apresentar os que emprestam suas lembranças e

narrativas, de forma coerente, e respeitosa, procurando evidenciar as idiossincrasias que compõe cada fala, cada gesto e cada cena, tomada como fonte.

Contemporaneamente, como discute Andreas Huyssen (2000), o passado tem se convertido numa mercadoria de consumo de massa, que cada vez mais preenche prateleiras, exposições museológicas, grades de programas dos “mass-mídias”, entre outros. Pesquisas sobre populações tradicionais de terreiros, povo-de-santo ou equivalentes, têm se tornado pauta indispensável em diversos programas de pós-graduação do país e alimentado, inclusive a indústria cultural, com publicações, quase sempre, de boa qualidade. Todavia, a historiografia deveria procurar entender, também, de que forma esses saberes compartilhados podem ser revertidos em proveito das comunidades enunciadoras. Podemos rotular tal posicionamento de militância de intelectuais orgânicos ou mesmo, de retribuição a uma dádiva valiosa. O nome que damos pouco importa. O que importa é que mais uma vez somos desafiados a nos posicionar politicamente, colocando à disposição nossas ferramentas e nossa acuidade interpretativa. Sobretudo precisamos ter em mente que não somos só nós que observamos, estudamos, esquadrihamos e interpretamos nossas fontes. Elas mesmas possuem agência sobre aquilo que escrevemos, dizemos, lemos e elaboramos, alimentando, em muitos casos, os processos memorialísticos que dão a esses grupos coesão e reconhecimento, numa realidade, quase sempre, marcada pela intolerância e discriminação aberta ou velada.

Por fim reafirmo a necessidade de abordarmos novos problemas com novas fontes. Com isso consolida-se um círculo virtuoso que se retroalimenta continuamente de novas e diferentes formas de criar realidades e de dar sentido ao mundo.

Modupé!

Referências

- ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo:2005, Contexto, p.p.155-202.
- BARTHES, Roland. **A câmara clara: nota sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BENJAMIM, Walter. Experiência e pobreza. *In*: _____. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7.ed.. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.p.114-119.

- BENJAMIM, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In: _____*. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7.ed.. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.p. 197-221,
- BITTENCOURT, Luciana Aguiar. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. *In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LEITE, Míriam L. Moreira (orgs.)*. Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papyrus: 1998, p. 197-212.
- BIERSACK, A. Saber local, história local: Geertz e além. *In: HUNT , L.(Ed.)*. **A nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-130.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- FOUCAULT, Michel. Outros Espaços. *In: _____*. **Ditos & Escritos III, Estética, literatura e pintura. Música e cinema**. 2.ed., v.III, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.p. 411 – 422.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In: _____*. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- HUYSSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia**. 2.ed.. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- IBGE. <http://www.ibge.gov.br/cidadesat> - acessado em 05 out. 2011.
- LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. *In: _____* **História e Memória**. Editora da Unicamp, Campinas, 1990
- LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e por meio dos periódicos. *In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.)*. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.
- MACHADO, Gerson. **Os Atabaques da Manchester**. Florianópolis: 2012 (tese de doutorado).
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, metodologia e memória**. São Paulo: Contexto, 2010.
- PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas Revista de Ciências Sociais**. V.3, n.1, Porto Alegre: PUC/RS, jun. 2003.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil. **Revista USP (dossiê Povo Negro 300 anos)**. n. 28, 1988.
- SAMAIN, Etienne. Um retorno à câmara clara: Roland Barthes e a Antropologia Visual. *In: _____ (org.)*. O fotográfico. 2.ed.. São Paulo: Editora Hucitec/ Editora SENAC São Paulo, 2005, p. 115-128.
- SANSONE, Livio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia**. Salvador, n.27, 2002, p. 249-269.
- SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. *In: BRESCIANI, Stella; NAXARRA, Márcia (orgs.)*. **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. 1.ed.. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p.p. 37 – 58.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

VOLDAMAN, Danièle. A invenção do depoimento oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998 (b).

VOLDAMAN, Danièle. Definições e usos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998a.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado; história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.



ESPIRITUALIDADE E NATUREZA NO COTIDIANO URBANO

Giovane Marrafon Gonzaga

LERR – UEM

Prof^a Dra. Vanda Serafim (Orientadora)

“A mata é cheia de perigos, mas também é um lugar onde se pode encontrar paz. As coisas que correm na mata, não correm na cidade. A mata deixa evidente o ciclo da vida. A vida nasce nos brotos das plantas, morre nas folhas secas do chão. A vida está por toda parte, do cipó mais fino à mais frondosa árvore, nos insetos pequenos que passeiam pelo chão às aves que cantam nos galhos mais altos. Um passo é uma denúncia, mas a voz se confunde na imensidão de sentidos trazidos na mata.”
(Texto cedido a mim por um dos membros da Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê, resultado de uma de suas concentrações buscando a mata como fonte de espiritualidade)

O presente artigo é parte do desenvolvimento de um projeto de iniciação científica que tem como título “Manifestações da cultura e religiosidade afro-brasileira ocorrentes na Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê – ACCAMÊ em Maringá, Paraná, século XXI”, iniciado em fevereiro de 2013. A temática do projeto consiste no estudo da Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê (ACCAMÊ) como espaço de manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras, em Maringá - PR, no século XXI. Especificamente objetiva-se compreender a capoeira como uma forma de espiritualidade e ensino; investigar a relação da natureza como forma de expressão da cultura afro-brasileira; e analisar os usos da dança enquanto forma de reatualizar a memória da escravidão. As fontes utilizadas na pesquisa consistem no Estatuto da Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê (2012) e no Regimento

Interno da Capoeira Mandinga-Ê (2012), além de entrevistas a serem realizadas com os membros da associação.

Para a finalidade deste artigo, buscaremos perceber como a relação com a natureza é um importante aspecto para compreendermos essas expressões da cultura afro-brasileira, presentes na Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê.

Na virada do século até hoje, um discurso centralizado no meio-ambiente pode ser encontrado com frequência em todos os veículos de mídia. Da internet à “vintage” rádio, a preocupação ambiental sempre é encaixada, nem que seja como um aviso que hoje soa, por vezes, como assunto obsoleto.

Em diálogo com esse processo, encontra-se na cidade de Maringá, Paraná, a Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê (ou ACCAMÊ), nascida com o intuito de promover e praticar o que é entendido pela entidade como cultura afro-brasileira, podendo-se destacar em seu conjunto de práticas, dois eixos principais, a capoeira e a feitiçaria.

Para tanto, seus membros adotam costumes pouco comuns à maioria das pessoas na sociedade contemporânea. Eles destinam boa parte de seu tempo há um contato com alguns elementos da natureza, visando repensar seus pontos-de-vista, aprofundando o contato com um mundo mais espiritual. O grupo reatualiza práticas afro-brasileiras, buscando associar vida cotidiana urbana e natureza. Trazendo as crenças e ensinamentos dos africanos escravizados no Brasil para suas vidas. A principal fonte deste estudo vem de Mestre Mandinga-Ê. Um homem que caminha para os seus 62 anos, carregando uma bagagem de experiências muito grandes, tendo conhecido, pelo menos 23 estados do Brasil; nas palavras que já ouvi do mestre, “*em busca de algo que servisse ao espírito de maneira profunda, tivesse raízes e que eu pudesse me entregar de corpo e alma*”.

Considerando a operação historiográfica proposta por Michel de Certeau (1974), entendo como necessária, primeiramente, uma breve introdução das minhas primeiras apreensões como espectador do desenvolvimento da ACCAMÊ. No segundo momento, a partir do conceito de “hierofania” de Mircea Eliade (1992) em “O sagrado e o profano”, buscarei compreender as manifestações culturais e religiosas presentes na Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê, sob a ótica da história das religiões. Por fim, por meio de Keith Thomas (1991) e sua obra “A religião e o declínio da magia”, tentarei perceber como a modernidade, não está necessariamente conectada com o declínio da magia. Na ACCAMÊ, na

verdade, a magia parece crescer e desenvolver-se como resposta às tantas inovações tecnológicas.

Ao mesmo tempo em que Thomas (1991) nos leva a indagar sobre a sanidade mental dos neófitos da feitiçaria nos dias de hoje, Bruno Latour (2002) e as noções de trans-pavores e “fe(i)tiche” darão o argumento de que o humano na verdade, não sobrevive sem essa feitiçaria (sem a “coisa feita”, na etimologia que “feitiço” tem), e que, na verdade, o gesto humano de construir para ser construído com aquilo que construiu, constitui na operação psicológica mais antiga da humanidade.

A primeira experiência acentuadamente espiritual a meus olhos, à época, de leigo, com a espiritualidade/religiosidade presente na Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê (que por vias práticas será tratada por sua sigla apenas, ACCAMÊ) foi ao dia 5 de maio de 2012, no evento que foi batizado como “Noite no Quilombo” e que ocorreria trimestralmente a partir desse. Além de ser novidade para mim, também o era para grande parte dos futuros membros da associação. Esses com uma faixa etária geral que girava entre 18 e 25 anos, eram jovens que através da prática de capoeira na Universidade Estadual de Maringá, ministradas pelo Professor Melodia que também era um desses jovens para qual esse universo espiritual se abria, conheceram Mestre Mandinga-Ê.

Posteriormente, convivi com o grupo diversas vezes, passeios à mata com a finalidade de se coletar vergas para berimbau, onde a busca era vez ou outra interrompida por Mestre Mandinga-Ê para nos contar sobre uma erva que crescia no chão, ou alguma história que vivenciara relacionada a uma árvore ou animal. O que passei a observar, não se tratava do que tinha ouvido sobre a religiosidade afro-brasileira, tida geralmente como “escandalosa”, cheia de transes, batuques de tambor, pontos riscados, artefatos mágicos.

Esse quadro se alteraria dentro de seis meses, na terceira vez que fosse realizada a “Noite no Quilombo”, no primeiro dia de novembro de 2012. Nesse dia, velas acesas poderiam ser visualizadas em vários locais do espaço. Uma roda, formada no chão, cercada por cipós, espadas-de-são-jorge, samambaias e flores delimitava um espaço espiritual muito particular. Era nessa roda que Mestre Mandinga-Ê e sua esposa, faziam as vezes de um mestre-de-cerimônia diferente, que saudava a presença entidades, espíritos ancestrais e deuses-menores.

Nesse círculo, Mestre-Mandinga-Ê a certa altura do evento distribuía patuás, espécie de amuleto que, para aquele que acredita, atribui proteção direta da entidade que no colar

também habita, convidando alguns neófitos a se iniciarem no descobrimento daquela espiritualidade. E ali, que duas vezes, no evento, podia se ver um dos membros da associação andando às voltas pela roda, enquanto baforava um charuto “para seus *Exuns*”, como ele diria. Evidente que essas práticas não saltaram do total desconhecimento da maioria dos membros da primeira noite no quilombo para toda a complexidade ritual do terceiro evento. Mudanças aconteceram cadenciadamente entre os membros, mas após o terceiro evento fica evidente a religiosidade presente na ACCAMÊ.

As cantigas de capoeira escritas pelos membros da ACCAMÊ começam a falar dessas entidades espirituais e, mesmo nas conversas corriqueiras que pude flagrar, o vocabulário alterara-se profundamente. Assuntos que giravam em torno de concentrações na mata, o contato místico com a água, com “o povo das almas” com a força das pedreiras e similaridades, modulavam o diálogo entre os membros da associação.

Mas, foi entre o final do ano de 2012 e os primeiros meses de 2013 que os acontecimentos guinaram para a discussão cuja esse texto se concentra. Mestre Mandinga-Ê passara a exigir periódicas reuniões, denominadas de “puxadas”, na mata, organizadas por determinado membro da ACCAMÊ, que se desenvolvia espiritualmente. O membro determinado deveria escolher um local e uma árvore onde fincaria seu laço com as entidades que cativava, e dessa forma tal árvore passaria a conter uma ligação entre a pessoa e seu universo espiritual.

Outro evento realizado nesse tempo, foi uma caminhada de sete dias, da qual tive a oportunidade de participar, todas as noites, o pessoal se reunia em volta da fogueira e o assunto condensava-se principalmente nessas entidades. Foi quando pude ouvir claramente sobre *exuns*, caboclos, preto-velhos, crianças e sobre os deuses-menores, entidades que governam certos elementos da natureza, como a lua, o sol, a mata, a água, o mar e etc.

Essa relação de natureza como expressão do sagrado pode ser suportada pelo conceito de hierofania introduzido por Mircea Eliade em “O sagrado e o profano”. Eliade (1992) trata por hierofania “a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’” (p. 13). O autor explica que para o homem ocidental contemporâneo é difícil entender como alguns seres humanos entendem que o sagrado se manifeste em pedras ou árvores. Mas sustenta que essas são sagradas não por sua expressão material, mas porque “revelam algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado”. (ELIADE, 1992, pág.13).

Provavelmente esse mesmo “homem ocidental contemporâneo” se perguntaria por que a natureza ainda assim precisa ser adorada na forma de outras entidades espirituais que não unicamente o deus-criador.

Nas culturas estudadas por Eliade (1992), o deus-supremo, responsável por todas as criaturas, desempenha o papel de “*deus otiosus*” (ELIADE, 1992, p. 63), e dessa forma ou ele é tão perfeito, que não precisa de cultos rendidos a ele ou retirou-se para um “descanso” após o longo trabalho que deve ter sido criar o universo. As preces voltadas para esse deus, nas várias manifestações que Eliade aborda, se dão somente em estados de calamidade muito forte, como epidemias e desastres naturais, por exemplo. Quando assim não for, existem as entidades espirituais, animais com poderes sobrenaturais ou deuses-menores (variando em cada cultura) que foram deixadas por esse deus-criador para que os homens pudessem entender e resolver seus problemas (ELIADE 1992, p. 62).

Entidades essas que se manifestam em todos os aspectos da criação, e daí principalmente na natureza. Mestre Mandinga-Ê ao ser questionado sobre a relação da natureza na espiritualidade que passa a seus discípulos, relata algo muito próximo com o esquema que acabamos de descrever:

A natureza ela vem vindo devagarzinho, nessa cultura acreditamos que existe um deus maior, esse deus, ele é criador de todas as coisas. e pra nós ele não tem nome, acreditamos que não somos digno de dar-lhe nome, forma, né? O pensamento sobre ele é de obediência e troca. pedir, dar e receber. Então, a natureza na maioria do meu povo já nasce nela, mas como olhar pra uma arvore e saber que ela servir até o final dela, ela vai ter serventia pra nós. Peraí, a gente pode ficar meio encucado com isso, começar a matutar demais, não mas eles, cavaram essa resposta. Aí essas respostas vinha como que: a água não dava a mesma resposta das arvores, e nem as arvores dava a resposta da terra, que era mãe, e nem dava a resposta da pedra, nem do vento, nem do sol, nem da lua. então pra entender isso, se ele fez tudo, e eu acredito que o pensamento primário foi esse, se ele fez tudo, porque tudo combina, ele pode ter feito sozinho ou não, mas ele deixou um guardião. Esse guardião é os deuses menores, esses deuses menores, como, vamo dizer mais comum na minha cultura, Kimana. Então por exemplo, são casado pra quem vive no sol ao comando de Kimana, é uma natureza. Aí veio o que nós denominamos como povo da mata, e pra isso existe um deus menor, mas existe um deus menor que através do nosso estudo, através da nossa força, do nosso convívio no dia-a-dia em base de fé, prática, de busca e resposta, ele se torna a referência daquela fonte natural. ” (Mestre Mandinga-Ê, 62, Entrevista: 17/08/2013).

Mestre Mandinga-Ê vai além, já que na sua cultura é dada como certa a reencarnação e a existência de vidas passadas, entendendo que há um deus-criador, ele diz que a natureza é a forma que esse deus nos deu para comunicarmos com o sagrado:

“sem a natureza nosso espírito não saberia a razão da reencarnação pra ocupar uma matéria, sem essa natureza, pra que olhos, pra ouvido, pra que nariz, pra que tudo isso? Acho que deus não precisaria fazer a gente tão perfeito, né, com toda essa sensibilidade, com todo esse sentido, se não houvesse a natureza” ((Mestre Mandinga-Ê, 62, Entrevista: 17/08/2013).

Até o presente momento, busquei estabelecer algumas das manifestações espirituais praticadas pelos membros da ACCAMÊ. Observemos que não há nada dito até aqui em que o meio espiritual caracterizado pela associação não esteja relacionado de alguma forma com a natureza, apesar de seus participantes viverem no meio urbano.

Nesse sentido, como se pode perceber, os eventos colocados dizem respeito a uma pequena associação de capoeira, que conta com no máximo 15 membros, localizada na região do norte paranaense, e com uma população estimada em 385. 753 habitantes. A maioria desses membros, excetuando apenas Mestre Mandinga-Ê, possuíam uma educação religiosa basicamente cristã. Entre o correção urbano, o descanso do lar e o entretenimento que uma cidade de médio porte pode oferecer, poucos desses membros eram os que se prestavam a participar periodicamente das missas da sua paróquia ou aos cultos da sua igreja como concebe a religião no qual foram educados.

Todos os membros ativos hoje são jovens com no máximo 25 anos, estudam na Universidade Estadual de Maringá, quando não, possuem uma ocupação remunerada, ou mesmo, cursam o ensino fundamental. E curiosamente, tendo um padrão de vida, considerado, normal, buscam sua religiosidade na feitiçaria afro-brasileira.

Keith Thomas (1991) em “A religião e o declínio da magia” coloca em perspectiva a sociedade inglesa dos séculos XVI e XVII. Para Thomas, embora seja o cristianismo, sob a forma das religiões protestantes ou anglicana, seja o norteador moral dessa sociedade, o escasso conhecimento científico principalmente no que tange à medicina, leva seus componentes a recorrerem à magia da época. São comuns os relatos de pessoas que preferem o curandeiro ao médico e que, não entendendo, na maioria das vezes, os procedimentos de nenhum dos dois, dá preferência aquele que é mais popular e mais acessível, que é no caso o primeiro. Mas a magia, não tinha sua prática preferida à racionalidade científica pela população concernente apenas à prática da cura, como verificaria Thomas, mas também em

outros aspectos importantes do cotidiano. Não à toa, o único tipo de publicação cuja tiragem tinha a permissão de exceder o limite regulamentado pela corte britânica são os almanaques de astrologia. Livretos que, além das previsões relacionadas às posições astrológicas mais importantes do ano, “indicava os dias favoráveis [...] para as sangrias, as purgas e os banhos, e mostrava os momentos certos e errados para começar quase todos os tipos de atividades agrícolas, como plantar, semear, ceifar ou castrar animais” (THOMAS, 1991, p. 246).

E, é no final do século XVII que Thomas vai entender que a magia entra em declínio, com o despontar da ciência. Embora o autor explicita que a ciência do século em questão não fosse ainda tão eficaz quanto à feitiçaria; na maioria das áreas que as duas práticas tinham em comum, ele destaca o fato de que as medidas que novas tecnologias surgiam sanando problemas que antes só poderiam ser solucionados com uma intervenção externa, como por exemplo, as sucessivas inovações técnicas de combate a incêndios – que se antes aterrorizavam a população, agora apareciam como catástrofes que poderiam ser combatidas. (THOMAS, 1991).

O próprio desenvolvimento do meio urbano por si só, para Keith Thomas, com suas características mais subjetivas, individuais, fazia com o recurso da magia esvanecesse:

“Havia pouco espaço para a mágica do crivo e tesoura. À medida que as relações foram ficando mais impessoais, havia menos espaço também para o tipo de conflito que dava origem às acusações de bruxaria. Além disso as novas idéias circulava com mais liberdade nas cidades.” (THOMAS, 1991, pág. 542)

As novas ideias, as quais o autor se refere, trata-se da economia e da sociologia que, ainda embrionárias, começavam a atribuir as causas para as dificuldades econômicas e sociais não mais à sorte (ou à Deusa Fortuna, como poderia se ver) como se faria, mas a motivos que a educação e as próprias instituições da época carregariam e que, portanto, poderiam modificar para uma melhor funcionalidade. Embora essas alterações se dessem ainda de maneira rareada e exclusivamente no meio intelectual, mais abastado, essas ideias se difundiriam em pouco tempo até tomarem a forma do que posteriormente tornou-se o Iluminismo, por exemplo. (THOMAS, 1991).

Atualmente, a ciência consegue curar praticamente todas as doenças de que o homem do período analisado por Thomas sofria. Algumas inovações tecnológicas são tão extraordinárias que nem o mais ousado dos homens do século XVII poderia imaginar. As explicações sociológicas, psicológicas, historiográficas, econômicas e culturais abarrotam os

meios de comunicação, e a maioria esmagadora delas não tem o fator “acaso” como base analítica. É espantoso, inclusive, se levarmos em conta apenas o trabalho de Keith Thomas, como é que o pensamento religioso ainda sobrevive nos dias de hoje considerando a religião apenas como uma magia que trata de questões mais transcendentais e abstratas, como o pós a morte e uma vida sem pecados, por exemplo.

Isso nos transporta novamente à ACCAMÊ, as práticas religiosas daqueles compõem a associação são dignas do “crivo e tesoura” de Thomas (1991), uma infeliz observação para esse autor, possivelmente. Essa retomada de práticas nada compatíveis com desenvolvimento técnico-científico de hoje põe em cheque ou os pensamentos de Thomas ou a lucidez de seus praticantes. É salutar, neste sentido, uma das questões levantadas por Latour em seu ensaio “Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches”, a fim de compreender de que forma a etnopsiquiatria trata seus “pacientes”. Entre migrantes da África que vão para a França, é comum que ocorra algum tipo de distúrbio psicológico-comportamental em decorrência do deslocamento do indivíduo de seu universo espiritual/religioso. Embora o autor não especifique exatamente como, nas sessões de etnopsiquiatria, esse migrante deixa de ser o centro da terapia, e o diálogo com seu universo espiritual protagoniza o “tratamento” (LATOURE, 2002, p. 89-90).

Através de uma leitura agnóstica desse fenômeno, Latour entende que a existência real desses seres divinos ocorreria a partir do momento em que se acredita neles, e existem não apenas como um objeto “dentro da cabeça” do sujeito, mas como um ser atuante que não depende de culto ou de matéria que justifique sua existência.

Para Latour:

“Perguntar-se como essas entidades se mantêm, uma vez arrancados os dois sólidos suportes, do sujeito e do objeto, leva a perguntar para onde vão os sóis, as galáxias e os planetas quando se perde o cosmos aristotélico. [...] as entidades irreduzíveis se mantêm muito bem umas às outras. Elas descansam em seu mundo sem excesso nem resíduo” (LATOURE, 2002, p. 87).

E como o autor demonstra, não há hipocrisia ou loucura nenhuma em se pensar assim, ainda que com toda racionalidade que o mundo contemporâneo tem para oferecer. Segundo o autor, em paralelo com as ditas sociedades primitivas, “rudimentares” em seu modo de pensar o mundo:

“Nós, os brancos que descendemos dos macacos, não somos menos associativos que aqueles que descendem dos heróis, dos totens ou dos clãs.

O futebol, o rock, as drogas, as eleições, o salariado, a escola, congregam talvez, tão seguramente quanto os ancestrais, a raça, a terra, os mortos.” (LATOURE, 2002, p. 90-91)

Chegamos aí à noção de “trans-pavor” utilizada por Latour. Esses trans-pavores constituem a capacidade natural do ser humano de criar e ser superado por sua criação. Para o fetichista que o autor exemplifica “Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches” pouco importa se seu ídolo de madeira foi feito por suas próprias, o fato de tê-lo feito é o que torna aquele objeto sagrado.

Para o membro da ACCAMÊ, seria essa possivelmente a leitura de Latour, pouco importa se Kimana, entidade da lua e do sol, passou a ter importância pra ele depois que colocou em seu pescoço o colar consagrado a essa entidade, a partir daquele momento Kimana sempre existiu e sempre existirá. É a superação do fe(i)tiche (“aquilo que é feito”, como observa Latour) sobre aquele que o fez. Mestre Mandinga-Ê explica que para entendermos a força de um elemento da natureza precisamos nos entregar a seus hábitos, é o “estar na água” que torna sua ligação com a água forte, como observamos no seguinte excerto de uma entrevista realizada com o mestre no dia 17 de agosto de 2013, quando questionado sobre a forma que acontece o contato espiritual com a natureza, e o que é preciso para que se sintam as diferentes energias dessas fontes naturais:

Mestre Mandinga-Ê: Tem essa resposta mais simples que eu vou te dar. Vamo falar de forma diferente. Você entra hoje na casa de uma pessoa que tu acabou de conhecer, você não pode mudar a casa dessa pessoa, e nem essa pessoa, mas você começou a morar lá. Quando tu chegou seu quarto já estava pronto, já estava feito. Eles tem horário pra almoçar, eles tem o tipo de comida que eles comem, eles tem hábitos, às vezes comer de mão, de talheres de madeira, cada um tem seu hábito, eles tem hábito de levantar, por exemplo, três horas da manhã e lanchar. quando é que tu vai se sentir à vontade? Não é quando tu conhecer esses hábitos e participar deles? quando tu chegar, você já não sabe que tá na hora da janta? Na hora de sair se for café, tu já não sabe? Se o vizinho do lado tiver assando pão, e a casa que tu mora, tiver fazendo chá no mesmo sentido da parede-meia, eu garanto que tu vai sentir primeiro, com muito mais eficácia o perfume do chá. e se tiver um outro fritando uma carne, e o da frente queimando uma fogueira, por muito forte que seja a fumaça, você ainda vai perceber o cheiro do chá, porque? porque você pertence aquela casa, você está ali todo dia saboreando, sentindo, a pessoa que ta fazendo, então o que tiver de errado, através daquele chá você pode descodificar muita coisa que você vai viver, porque se aquele chá é feito na mesma proporção, com a mesma água, na mesma quantidade de erva, com o mesmo doce, no mesmo fogão, e ele tá cheirando a outro perfume, não é ele, é alguma mensagem que esse órgão da natureza vai te dar. que essa mensagem que a natureza nos deu do convívio. e através do convívio que tu sabe perceber as coisas diferentes, então você precisa casar com a natureza. (Mestre Mandinga-Ê, 62, Entrevista: 17/08/2013).

Embora seja muito delicado falarmos de superação do fe(i)tiche sobre aquele que o faz, poderíamos traduzir o exemplo de Mestre Mandinga-Ê como sendo que somente se concentrando nesse elemento que consegue-se que ele aja sobre o indivíduo. É seguindo essa linha de compreensão, que são ministradas as sessões de etnopsiquiatria descritas por Latour, que só tem sucesso graças a essa entrega aos hábitos do paciente, e não por uma descartada tentativa de curá-lo de alguma coisa.

A relação de espiritualidade, natureza e meio urbano pode então ser compreendida como uma hierofania, uma necessidade de legitimar o sagrado através do profano. Os membros da ACCAMÊ, dessa forma não conseguiram legitimar o profano através do culto à deusa Ciência, como Latour descreve o fe(i)tiche do anti-fetichista. E por isso buscaram no emaranhado de possibilidades religiosas, a que conseguiu manter eles com a mesma idéia por mais tempo. Podemos encarar as manifestações culturais e religiosa-espirituais da ACCAMÊ, como outra forma de expressar a necessidade humana dos trans-pavores, criar para poder ser criado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS:

ELIADE, Mircea. Sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992;

THOMAS, Keith. Religião e o declínio da magia. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LATOUR, Bruno. Reflexões sobre fatos e fe(i)tiches no estudo das religiões. Bauru: Editora Edusc, 2002;

Fonte Oral:

Mestre Mandinga-Ê, 62, mestre de capoeira, artesão. Entrevista realizada em 17/08/2013.



MANDINGA: A TÁTICA DO ESCRAVO

Giovane Marrafon Gonzaga

LERR – UEM

Prof^a Dra. Vanda Serafim (Orientadora)

“Um homem, sua mulher e seu filho são trazidos à senzala onde já outros escravos estão. A cor de seus cabelos destaca-se da dos outros dali por ser avermelhada, o que chama a atenção, parecem ser de uma região distinta aos presentes. Seus olhos não miram os olhos de ninguém, de nenhuma forma se comunicam com seus vizinhos de cativeiro, permanecem num silêncio frio a um canto do lugar. Alguns meses se passam, a rotina desse homem e sua família é a mesma desde que ali chegaram, do amanhecer ao fim do dia trabalham, à noite permanecem na mesma quina de chão do terreiro em que sentaram à primeira vez, segue-se um ritual que é praticado todos os dias. Com uma faca quente, esse homem queima uma das mãos enquanto profere palavras de ódio a um deus, o criador. Um negro, já de idade, que ocupava um lugar no centro da senzala, observara o homem por todos esses dias, e embora o de cabelo avermelhado não saiba, esse preto velho compreendia as palavras que ele falava. Irritado com o hábito do recém-chegado, o velho interrompe suas maldições e diz:

- Pára com isso, rapaz. Que loucura essa de ficar xingando esse deus? Tu acha que ele liga pras coisa que tu tá falando? Ele tem mais com o que se preocupar. Vá se embora daqui, os outros negros já tão ficando irritados com a tua presença, seu lugar não é aqui, não, apeia!

O homem olha nos olhos do velho, assustado com o fato de saber que alguém ali o compreendia, mas nada diz. Alguns dias depois, ele foge, com mulher e filho. Na boca da noite, embrenha-se numa mata, rumo ao topo de um monte nas cercanias da fazenda onde era cativo, me foi dito que cinco capitães-do-mato correram no encalço da família, montados cada um num cavalo.

Ao chegar em altura boa, o homem começa a entalhar lança de certas vergas que cresciam na mata, termina-as e dá na mão do seu filho, tenho certeza que ele rezava muito enquanto fazia isso. Ao terminar cinco dessas lanças, leva as mãos em concha à boca, e por toda a mata ecoa um grito que diz algo mais ou menos assim: “Eu já cheguei aqui, a busca de vocês acabou, voltem!”. Mas aqueles que os caçavam não voltam. Uma lança zune no ar, um dos cavaleiros ouve o barulho, mas quando olha pra cima é atingido na altura do peito, caindo do cavalo, o mesmo acontece com um segundo, os outros três que acompanhavam a “caça” não foram encontrados. Depois desse dia, a família de negros de cabelo avermelhado nunca mais foi vista, nem na senzala, nem na casa grande, nem na mata. Acho que o homem parou de amaldiçoar seu deus.”

(História narrada por Mestre Mandinga-Ê a mim e a outros discípulos seus enquanto fazíamos uma caminhada de quatorze dias pelas estradas do Paraná.)

Quando ouvi essa história pela primeira vez, sentado no chão, iluminado pela luz da fogueira e tendo o barulho das águas de uma cachoeira como fundo musical, tive certeza que ela deveria abrir o meu primeiro artigo sobre algo que venho tentando aprender e apreender pra minha vida acadêmica, e, principalmente, pra minha vida.

Ao conhecer Mestre Mandinga-ê, no começo de 2012, me deparei com uma pessoa simpática, de sorriso e olhar sincero, que falava das coisas da vida com uma propriedade que eu, até então, não havia encontrado em mais ninguém. Em pouco tempo percebi que estava de frente de uma fonte de sabedoria inesgotável, não porque ele sabia de tudo, mas porque tudo que ele sabia levaria mais do que minha vida inteira pra eu ficar sabendo.

O interesse pelos aspectos de sua cultura me levaram a abandonar muitos pilares de pensamento que me pareciam, naquele tempo, inabaláveis, como o ateísmo e o consumo de drogas. E foi através desse interesse que descobri matizes da minha personalidade,

características da sociedade e do mundo, e diversas maneiras do que Certeau (1990), como veremos, chamará de “saber-fazer”.

Descobrimo esse novo mundo, encontrei diversas histórias, como a narrada acima, um grupo de pessoas, uma família, às vezes um único indivíduo que no seu cotidiano simples demonstrava uma capacidade sobrenatural de lidar com as adversidades que a vida lhe apresentava.

Se essa exposição inicial pode soar inconcebível para uma historiografia mais tradicional, atrelada a crença em uma neutralidade inabalável do historiador, a metodologia aqui adotada se afasta deste falso pressuposto por entender que a pesquisa histórica não está livre de interferências externas e internas ao sujeito pesquisador. E, metodologicamente, objetivar essas subjetividades, parece o caminho mais honesto à construção do conhecimento histórico.

Como nos alerta Paul Ricoeur (1968) a diferença entre objetividade e subjetividade, consiste na primeira enquanto uma expectativa de qualidade diferente; enquanto a segunda aponta para uma direção diferente da esperada. Certamente espera-se da História certa objetividade, e no sentido epistemológico “é objetivo aquilo que o pensamento metódico elaborou, pôs em ordem, compreendeu, e que por essa maneira pode fazer compreender” (RICOUER, 1968, p. 23). A História deve, portanto, proporcionar às sociedades humanas que estuda o acesso à dignidade da objetividade, e há tantos níveis de objetividade quanto de procedimentos metodológicos (RICOUER, 1968).

Pensando em uma expectativa de subjetividade, Ricoeur (1968) indica que a relação objetividade/subjetividade é completar, na medida em que aquela é decorrência necessária da existência desta. E nem toda subjetividade seria ‘má’. Pode ser, também, ‘boa’ ao trazer uma reflexão, considerando a relação entre passado, historiador, historiografia e leitor, gerando assim uma subjetividade filosófica.

Ricoeur (1968) recorre aos estudos de Marc Bloch para defender que a objetividade é sempre algo por ser construído, devendo contemplar três fases distintas: a observação histórica, a crítica e a análise histórica. Juntos estes três elementos formariam o ‘mister do historiador’. Considerando que a História reflete a subjetividade do historiador, cabe à operacionalização deste “mister” educar a subjetividade do historiador.

Entendo a historiografia sobre a ótica metodológica de Paul Ricoeur, é que me proponha a analisar as manifestações culturais e espirituais ocorridas na ACCAMÊ

(Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê). A proposta deste artigo consiste em compreender um todo cultural complexo: a vida daqueles que margearam a sociedade brasileira durante muito tempo, os escravos africanos trazidos para cá e seus descendentes; por meio de um termo presente em canções da capoeira, do candomblé, da umbanda, e ouvido em manifestações populares de diversos tipos por todo Brasil, “mandinga”, e a forma como esta se relaciona/exprime por meio da capoeira e da feitiçaria. Mais especificamente como essas concepções são pensadas e retratadas dentro do universo simbólico da ACCAMÊ, enquanto espaço de manifestações culturais e crenças afro-brasileiras, em Maringá - PR, no século XXI.

Considerando que a história e cultura afro-brasileira não podem ser, como um todo, encontradas em sites de busca, na mídia ou em bibliotecas, por fazerem parte de um universo simbólico que por vezes, e na maioria delas, são repassadas oralmente e num âmbito mais individual, a pesquisa participante se revela como uma forma de resgatar esses vocabulários, narrativas, próprios destes personagens que as praticam, e que se constituem como herdeiras de um saber muito mais antigo do que a internet ou os livros.

A teoria não se separa da prática para essas pessoas. Em virtude disto, as entrevistas realizadas com três membros-fundadores da ACCAMÊ - são eles Mestre Mandinga-Ê, Professor Melodia e Professora Marimar – contribuem para a produção de um saber histórico que não se constituiria de outra forma. Para tanto, encontrei em Verena Albertie sua obra “Fontes orais: História dentro da história”, o aporte teórico-metodológico necessário para legitimar a narrativa de uma história que ainda não aconteceu para a academia. Concordo com a autora quando essa afirma que

a história oral é hoje um caminho interessante para se conhecer e registrar múltiplas possibilidades que se manifestam e dão sentido a formas de vida e escolhas de diferentes grupos sociais, em todas as camadas da sociedade. uma das principais riquezas da História oral está em permitir o estudo das formas como pessoas ou grupos efetuaram e elaboraram experiências (2006, p. 11).

Antes de entrarmos na temática do texto, é mister compreendermos de que forma o termo “mandinga” é tratado neste artigo. Se encontramos essa palavra em inúmeras manifestações de cultura afro-brasileira, o artigo não trata de nenhuma dessas manifestações até então relatadas pelas ciências humanas, pelo menos não pontualmente se levarmos em consideração a idéia dos membros da Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê, principalmente Mestre Mandinga-Ê, de que a capoeira e a prática espiritual encontradas na associação, são, lembremos, de maneira pontual, academicamente inédita.

Se não encontramos na academia nada que se diga anteriormente sobre a capoeira e a espiritualidade da ACCAMÊ, o uso do termo “mandinga”, pelo contrário, é relatado dentro e fora do Brasil nos séculos XVIII e XIX.

João José Reis (2003), em “Rebelião escrava no Brasil – A História do Levante dos Malês em 1835”, ao estudar a principal figura étnico-cultural da Devassa de 1835, os malês, relata que o islamismo dos africanos trazidos no Brasil é imbuído de uma série de símbolos pagãos, como o autor denomina, exteriores à cultura muçulmana, onde “O mais notável e difundido desses símbolos eram os amuletos malês” (REIS, 2003).

Esses amuletos, conforme Reis (2003) nos redige, eram conhecidos também por “bolsa de mandinga”, e seu uso não se limitava apenas aos malês, mas era de utilidade difundida entre boa parte dos negros baianos que, conforme Nina Rodrigues (apud. REIS, 2003) nos informa, consideravam os malês conhecedores de uma magia avançada e feitiçaria.

Fora do Brasil, Selma Pantoja (2006) indica que ao lidar com documentos da Inquisição de Lisboa do século XVIII, se deparou com uma denúncia contra Vicente de Moraes, um negro forro, soldado e natural da fortaleza de Muxima. Durante uma rebelião, testemunhas afirmaram que Vicente de Moraes carregava um santinho que havia retirado do altar da Igreja de Muxima. Acusado de praticar mandinga, ser mandingueiro, o réu produzia bolsas de orações, chamadas bolsas de mandingas, nomeada às vezes de paulista, salamanca ou Cabo Verde.

A declaração de Vicente informa que ele recebeu uma bolsa de chita cozida quando estava na fortaleza de Massangano para se proteger dos perigos e nunca a tirava do corpo; nas brigas com os militares brancos, ele recebeu vários golpes, mas não se feriu – o que ele atribuiu aos poderes da bolsa. Dentro da bolsa havia orações e uma pequena pedra de altar (PANTOJA, 2006). Isso denota que a prática de carregar mandingas era recorrente na África, como alertava Nina Rodrigues. Pantoja (2006), explica que, a prática de carregar objetos com poderes de proteção, de “fechar o corpo” era difundida em todas as regiões de Angola. Essas bolsas eram constituídas de elementos roubados da religião católica, sejam santos, orações, pedras de altar, etc.

Outras aparições do termo, com diferentes aplicações, poderiam aqui ser elencadas. Entretanto, devida à amplitude da problemática, focarei em apenas um caso específico dentro do sortilégio cultural brasileiro, as manifestações culturais e espirituais ocorridas na ACCAMÊ. As palavras trocadas nas entrevistas giram em torno da prática da capoeira e da

espiritualidade na Associação e na vida dos entrevistados, e nisso, a discussão do próprio termo “mandinga”.

A análise dessas práticas, o contexto histórico onde suas raízes estão, e sua compreensão serão compreendidas à luz do conceito de “tática”, elaborado por Michel de Certeau (1990) em “A invenção do cotidiano – artes de fazer”. Certeau possui uma produção textual famosa por seus entrecruzamentos de métodos, onde, em um mesmo assunto, o ponto de vista teológico, historiográfico, linguístico, entre outros, podem ser encontrados. Essa capacidade de dialogar com várias áreas do pensamento acadêmico parece garantir a propriedade necessária para falar de temas difíceis e sensíveis de serem explorados, como a formação de uma cultura, ou o papel das grandes instituições no controle das ideias e hábitos da sociedade.

Na referida obra, Certeau (1990) relaciona a forma que as pessoas executam e produzem tarefas simples como caminhar, ler e falar às operações que compõem uma cultura. Exumando do cidadão comum, o fardo de ser ele apenas um dominado, consumidor de uma produção cultural “enlatada” por forças como a do Estado ou da mídia. Um dos conceitos apresentados no livro que casam muito bem com a história do negro escravo no Brasil, é a terminologia feita por Certeau referente às táticas.

As táticas seriam inerentes a esse indivíduo simples, cotidiano. Se trouxéssemos o termo para o Brasil escravista, poderíamos pensar no negro africano que, afastado de sua terra natal ou nascido no cativeiro, essa personagem histórica, não contava com direitos nem sobre seu próprio corpo. Comendo da comida que lhe davam, normalmente resto dos outros, exposto à horas extenuantes de trabalho diário, e, talvez o que mais lhe talhasse o prazer da vida, o negro, escravo, não podia se expressar. Sua cultura, seus hábitos, suas crenças além de proibidos, eram vistos com o desprezo de algo que ainda não se desprendeu de um estágio animista.

A ele só restava a mandinga, ou, como Certeau classifica tática:

“um cálculo que [...] só tem o lugar do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. O “próprio” é uma vitória do lugar sobre o tempo. Ao contrário, pelo fato de seu não-lugar, a tática depende do tempo, vigiando para “captar no vôo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para transformá-los em ocasiões”. (CERTEAU, 1990, p. 47)

Ao se autocompreenderem como herdeiros da cultura e descendente diretos, de sangue e espírito, dos escravos africanos trazidos para o Brasil, a característica do não-lugar, estar em terras que não são suas, submetido a regras e costumes que não são seus, onde a necessidade de estar atento e de saber jogar com os acontecimentos são constantes, aparecem constantemente no relato dos entrevistados quando perguntados sobre o contexto e objetivo da capoeira quando essa começou a se desenvolver. Para ilustrarmos essa opinião, Mestre Mandinga-Ê quando perguntado sobre as origens da capoeira, de que forma o negro administrava seu tempo na senzala, preso, para o desenvolvimento da luta e da espiritualidade responde que:

Era conversação de duas, três, quatro, cinco, horas às vezes por noite. Que a gente vê muito essa questão do pessoal falar da capoeira, que era dificultoso, que o negro trabalhava tantas horas, como é que ele ia... Não, não é essa questão que prejudicava o negro pra fazer a capoeira, não. Era outro tipo de prisão, era outro tipo de cansaço, esse não, era levado. Cada um cultuava a sua crença, ali mesmo, por isso que era feito uma linguagem muito ampla. Tudo não saía do canavial, saía da senzala. Às vezes, até uma mágoa entre os negros era resolvida dentro da senzala, eles não levavam isso pra casa grande, nem pro terreiro, isso é conversa fiada, isso não existia. Então, quer dizer, a capoeira foi desenvolvida nessa época, com toda essa tramitação de recado, esses gestos, costumes espirituais que havia, porque na verdade havia o lamento, trazia-se uma questão espiritual, a revolta, a ira era uma manifestação. “ (Mestre Mandinga-Ê, 60, 20/06/2013).

O lamento era a tática que o negro tinha em mãos para extravasar o sentimento preso, a ira por diversos motivos, mas principalmente por terem arrancado sua liberdade de expressão cultural. Seus cultos e hábitos já não fazem parte do espaço em que vive a maior parte do tempo, no canavial sua cultura era proibida, mas na senzala, quando devia estar dormindo para outra jornada de trabalho, ele se expressava.

Nos depoimentos dos entrevistados encontramos vasão à observação e ao jogar constante com os acontecimentos, por exemplo quando Professor Melodia explica o cuidado necessário ao escravo no seu cotidiano:

Então, esse ato de observação é estar atento a tudo que está acontecendo, a gente traz muito disso porque ao mesmo tempo que você tem que tá cortando aqui, você tem que tá olhando se tá todo mundo bem, entendeu? Porque a partir desse momento vai haver uma solidariedade entre você e o outro, o outro escravo, vai acabar existindo uma amizade, identificação. Você tem que tá atento pra quem tá te olhando, pra quem tá tomando conta de você, se você parar um segundo ali, além do que você deveria, você vai tomar uma chicotada, então você tem que tá prestando atenção (Professor Melodia, 20, 24/06/13).

Nas conversações de cativo a que Mestre Mandinga-Ê se refere no excerto anteriormente apresentado, o negro representava suas dores e saudades, a forma como caçava,

quando livre, ou uma dança tradicional de seu povo. E foi essa a observação que teria proporcionado ao negro a capacidade de analisar os movimentos apresentados na senzala e desenvolver os golpes e gingados presentes na capoeira, como afirma Professor Melodia:

[...] o negro chorava, o cara que era caçador chorava, o que era feiticeiro chorava, o cara que sentiu o maior da sua tristeza no navio negreiro chorava, todos os lamentos ali, era lamentos, mesmo. Era de sangrar água dos olhos, tá ligado? Era jorrar água, lágrima. Então, dentro disso, desse ponto de tristeza, quando você acabava com tudo isso, tirava tudo isso, pronto, agora você sente a raiva, a única coisa que vai te sobrar é a ira, aí você mostra, desde o movimento que você trazia lá dum cantinho da África, num golpe com a perna, por exemplo, e soltava esse golpe com raiva, com raiva, até esgotar a ira. Pra mostrar pra pessoa o seu jeito de se defender, a sua defesa, que a gente, o negro não veio como um ataque, como defesa. Então, um movimento de mão, por exemplo, às vezes ou coice e etc, ou simplesmente o ato de fazer um feitiço, ali na roda você vai, traz o feitiço consigo e manda pra casa grande, entendeu? Essa é a ira, a partir desse movimento de ira, desse gesto de ira, desse movimento de dança presente no lamento, quando se trançava entre uma e outra pessoa, eu observava o seu jeito, e você observava o meu, nisso você aprendia um ponto chave meu, um golpe ou uma expressão, e eu aprendia uma sua, ia se misturando cada elemento disso, e assim, acreditamos nós, e temos muito argumento para acreditar nisso, nasce a capoeira, dessa mistura. (Professor Melodia, 20, 24/06/13).

O nascimento da capoeira, uma técnica que é também uma arte, desenvolvida da observação e da necessidade de constantemente estar preparado, ganha respaldo em “A invenção do cotidiano – artes de fazer” na observação de Certeau sobre a ideia kantiana que relaciona a técnica à teoria. Exemplifica essa fusão (saber-fazer), com o trabalho do artista da corda-bamba que

de momento em momento *mantém um equilíbrio*, recriando-o a cada passo graças a novas intervenção. Conserva uma relação nunca de todo adquirida e que por uma incessante “invenção” se renova com a aparência de “conservá-la”. A arte de fazer fica assim admiravelmente definida, ainda mais que efetivamente o próprio praticante faz parte do equilíbrio que ele modifica sem comprometer-lo. Por essa capacidade de fazer um conjunto novo a partir de um acordo preexistente e de manter uma relação formal malgrado a variação dos elementos, tem muita afinidade com a produção artística (CERTEAU, 1990, p. 146).

Comparando-a em seguida ao trabalho do artesão, do marceneiro, do ourives e do ferreiro, que lidam simultaneamente com a teoria e a prática do seu ofício, a crítica de Certeau é dirigida, então, a uma evolução tecnológica que suprime do indivíduo a relação saber-fazer que ele tem com seu trabalho, com todo seu cotidiano. Dissocia-se, dessa forma, o saber primitivo, na medida em que foi progressivamente dissociado das técnicas e das linguagens que o objetivavam, torna-se uma inteligência do sujeito, mal definida senão por neutros (ter faro, tato, gosto, juízo, instinto, etc.), que oscilam entre os regimes do estético, do cognitivo ou do reflexivo, como se o saber-fazer se reduzisse a um princípio inapreensível do saber (CERTEAU, 1990).

Itens de conforto ou conveniências político-sociais são assimilados pela nossa consciência como elementos da natureza. Do fogão ao sistema tributário, cada vez mais, o indivíduo depende de tecnologias para que sua vida possa “funcionar”. Enquanto Certeau entende que o indivíduo é cada vez mais coagido e preso por enquadramentos advindos de uma tecnocracia que sufoca sua capacidade de se expressar livremente, e por isso só lhe resta a astúcia de golpear esse sistema que o oprime, para isso o trabalho na corda-bamba seria necessário sobre tal acordo existente (a cultura imposta, convenções sociais, por exemplo), jogando com as adversidades. (CERTEAU, 1990).

O negro, dessa maneira, também não atuou como uma personagem passiva nos mais de quatro séculos de escravidão. Os golpes e a prisão, além de cultural, eram físicos. Do gesto de observar, nas conversações de três, quatro, cinco horas na senzala (preferidas ao pouco tempo que restava para descanso) desenvolveu-se a tática para sobreviver àquele ambiente hostil e opressor, a capoeira e a feitiçaria - mandinga. Duas armas que se caracterizam pela velocidade. A capoeira, mandingada, é uma defesa e é um ataque, uma resposta para o golpe do facão, para a necessidade de fugir, a patada do cavalo, a mordida do cachorro, como Professor Melodia atesta. O feitiço também era veloz no seu efeito, como a “lenda” dos negros que eram açoitados, mas a sua dor era sentida na casa-grande, numa “sinhazinha” que adoecia, no gado que morria sem motivo aparente, na colheita que se estragava sem uma boa explicação. A necessidade de ser rápido na sua conclusão, tornam a capoeira e a feitiçaria afro-brasileira exemplos perfeitos de táticas, operando “golpe por golpe, lance por lance”.

Mas mandinga não se condiciona apenas na capoeira ou na feitiçaria, está profundamente enraizada nessas duas, mas vai além. É a capacidade intuitiva de prever, ter a resposta certa pra pergunta errada. Entendendo a “tática” de Certeau (1994) como a capacidade de lutar com as redes invisíveis que nos prendem. As táticas, assim como a mandinga, são encontradas em gestos simples como a forma que se olha pra um policial, seu comportamento dentro de uma sala de aula até a forma com que você se relaciona em determinado círculo ou degusta de um vinho.

Até agora, relacionamos a forma com que o escravo negro desenvolveu sua cultura de maneira a resistir contra a prisão, a material e a não-material, imposta pela sociedade naquela época. Mas, como destacado anteriormente, para Certeau (1994) a sociedade ainda se encontra aprisionada por diversas tecnologias que ela própria criou, determinadas regras sociais, veículos de mídia que divulgam as ideias que uma grande empresa precisa para

vender sua marca. As respostas estão prontas, o que você irá consumir, os lugares que irá visitar, as roupas que irá vestir, etc. No seio disso tudo, uma sociedade formada por indivíduos que não *sabem* o que *fazer*, lotam a cadeira dos consultórios médico-psiquiátricos e os divãs em sessões com psicólogos:

Tudo funciona aí a partir de um postulado que seus efeitos fizeram considerar realidade: há saber, mas inconsciente; reciprocamente, é o inconsciente que sabe. Os relatos de clientes e as “histórias de doentes” freudianos ocupam páginas e páginas para conta-lo. Aliás, depois de Freud, todos os psicanalistas o aprenderam por experiência própria: “as pessoas já sabem tudo”, aquilo que, na sua posição de “suposto saber”, pode ou poderia permitir-lhes articular. Tudo se passa como se “as oficinas” de que falava Diderot se houvessem tornado a metáfora do lugar recalçado e reprimido no fundo do qual os conhecimentos “experimentais e manuais” precedem hoje o discurso proferido sobre eles pela teoria ou pela “academia” psicanalítica. De seus clientes – e de todos os outros – o analista diz muitas vezes: “Em algum lugar eles o sabem”. ”Em algum lugar”, mas onde? São as suas práticas que o sabem – gestos, comportamentos, maneiras de falar ou caminhar, etc. Temos aí um saber, mas de quem? É um saber tão rigoroso e preciso que todos os valores de cientificidade parecem ter se transportado com armas e bagagens para o lado desse inconsciente, de sorte que só restam à consciência fragmentos e efeitos desse saber, astúcias e táticas análogas aquelas que antigamente caracterizavam arte. (CERTEAU, 1990, p. 144).

Ao buscar hábitos primitivos, os membros da ACCAMÊ procuram justamente higienizar seu próprio inconsciente desses saberes que são adquiridos sem que a mente os processe. A prática de atividades esquecidas pelo homem moderno, como se concentrar antes de qualquer atividade, produzir de maneira artesanal um instrumento ou um móvel, caminhar pela mata identificando ervas e animais, considerando a teoria de Certeau, propiciaria o condicionamento das táticas necessárias para vivermos com mais consciência.

Ao perguntar à Professora Marimar o porquê de a capoeira praticada na ACCAMÊ ser considerada uma capoeira de mandinga, ela confirma que é porque aquela é uma capoeira que dá pra pessoa a capacidade de lidar com os problemas da vida de um jeito mais malandro e salienta:

[...] você tem sua família, você tem a faculdade, você tem várias coisas que você não se desprende disso. Dentro disso você vai mandingar, é assim que a capoeira lidava, né, dentro da corrente ela mandingava, assim como nós. Nós temos nossas correntes, que dificilmente a gente vai conseguir se desprender delas, né, mas dentro disso a gente vai mandingar. E saber lidar com isso, saber lidar com o social através da nossa expressão, através da nossa forma ali de manipular a corrente, de se desprender dela, se envolver com ela, é isso que a capoeira trás, independente do estilo, dos quatro estilos que a gente pratica, cada uma delas trás isso. Traz a forma de lidar no dia-a-dia com essa mandinga, com essa expressão e com essa espiritualidade, né? (Professora Marimar, 20, 24/06/2013).

Esses efeitos são instantâneos, e quando pergunto à Mestre Mandinga-Ê o motivo da capoeira, apesar de não vivermos mais tempos de corrente e chicote, a resposta é a de que ela é boa para os membros da ACCAMÊ. A resposta corrobora uma outra fala do Mestre que diz que “*feitiço, um poder que tu tem, lograr aquilo que se opõe a você [...] seria a mandinga no mundo que sai da capoeira pro seu cotidiano [...]*”, acompanhe:

Porque nós vivemos um corrediço muito intenso, se a capoeira não servir pra um relaxamento físico teu, mental e espiritual. Pra que você vá pra faculdade pra estudar, te ajude no eixo da família, no seu trabalho, eduque seu espírito, porque a capoeira faz isso se você levar a sério, aquelas duas três horas que você passa dentro de um terreiro de capoeira de uma forma indireta ou direta, você acaba meditando junto com muitos e adquirindo energia, a alegria de muitos, será que isso aí não vai ajudar você no seu cotidiano? Você está bem, às vezes cêchega, eu falo com experiência de mestre e que um dia foi discípulo. Quanto, não foi uma, nem cem, e talvez nem mil vezes que eu vi, alunos ou discípulos chegar contrariado, magoado, nervoso dentro duma roda de capoeira, e, em questão de trinta minutos, sair sorrindo, alegre, quantos eu vi. Meu mestre tinha uma lei, quando íamos coquivocar, pra começar, a vadiagem, o manuseio do corpo com a mente, no coquivocar ele percebia que o olhar daquele discípulo não era o mesmo, daquele outro não era o mesmo, ele era um olhar de rancor, de tristeza. Ele falava “preciso que tu sente no banco ali, e espere um pouco, deixa teu espírito te chamar, nós vamos convidar”, e ele começava num ritual de palma e tirava um cântico ou soava o berimbau, zuava o berimbau bem zoadinho. E os capoeirista antes de começar o jogo, fazia os movimentos de gingo com os olhos fechados, concentrados e chamava novamente aquele discípulo pra se acoquivocar na roda, pra poder saber se realmente estava convidado, se não ele ia sentar naquele banco e assistir toda a doutrina da capoeira naquele dia. Mas eu, tanto quanto mestre, como discípulo, não me lembro de um que tenha permanecido todo o tempo no banco, que não tenha sido recebido com o espírito, nem que não tenha atendido nosso chamado (Mestre Mandinga-Ê, 60, 20/06/2013).

Mandinga é tratada como uma arma sua contra os desafios do cotidiano, problemas de variadas formas que, como vimos na página anterior, sem o saber-fazer levam o indivíduo a distúrbios psicológicos. Mandinga é a manipulação desse inconsciente, treinando para que, semelhante antes, no caso dos negros que passavam horas observando as expressões um do outro, ao surgir uma situação de necessidade, ele reaja com os melhores movimentos que você observou.

A observação, a concentração e a conversação como forma de convívio em grupo são bases para esse controle do inconsciente, a reação espontânea condicionada pela mandinga. Explicada por Mestre Mandinga-Ê a seus discípulos por diversas vezes, e aparece de forma análoga em “A invenção do cotidiano – artes de fazer”, quando Certeau se refere à relação da capacidade que o saber-memória, o saber-fazer condicionado na mente de um indivíduo (de menor força frente a determinada situação) propicia, num curto período de tempo, um golpe de maior efeito, esquematizado no entendimento de que “quanto *menos* força, *mais* se precisa

de saber-memória; quanto *mais* há saber-memória, *menos* se precisa de tempo; quanto *menos* tempo há, mais se aumentam os efeitos” (CERTEAU, 1990, p. 158).

Mandinga, dentro das manifestações culturais e espirituais que acontecem na ACCAMÊ, poderia ser considerada como o poder natural que todos têm de mudar as adversidades da vida, driblá-las, dobrá-las, amarrá-las, etc. Assim como as “táticas” para Michel de Certeau (1994), um sujeito com mandinga tem consciência de suas ações, daquilo que produz e daquilo que consome. Ele conhece a vida porque suas mãos tocaram, seus olhos viram, sua boca provou, e dessa experiência, em menos tempo ele consegue tirar mais.

A opção por trabalhar a temática aqui apresentada decorre da semelhança encontrada entre o que Certeau (1994) definia por “tática” e aquilo que até então eu havia entendido por Mandinga. As referências à história do Brasil, e da escravidão, presentes neste artigo, e suas possíveis falhas, não tem o intuito de ilustrar as páginas de livros didáticos, nem de renovar o senso-comum no que se diz acontecido no passado. Ilustra, todavia, a história do Brasil concebida por cada membro da ACCAMÊ, as raízes afro-brasileiras buscadas por esses, baseada no conhecimento de um homem simples, que praticou, viu ou ouviu de alguém que lhe era de inteira confiança cada história, trecho ou ideia aqui apresentada.

Se a intenção de Michel de Certeau foi a de buscar a compreensão sobre como as culturas nascem em sua forma mais primitiva, na “astúcia multimilenar dos peixes disfarçados e dos insetos camuflados” (1990, p. 38) como ele diria, minha proposta foi apresentar uma fração de uma cultura afro-brasileira riquíssima, colocando em teoria uma prática cultural e o nascimento de uma técnica, que, como indicaria o autor, é também uma arte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Orais:

Mestre Mandinga-Ê, 60 anos, Mestre de capoeira. Entrevista realizada em 20/06/2013.
Professor Melodia, 20 anos, Professor de capoeira. Entrevista realizada em 24/06/2013.
Professora Marimar, 20, Professora de capoeira. Entrevista realizada em 24/06/2013.

Bibliografia:

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

RICOUER, Paul. *História e verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da história. In: Carla BassaneziPinsky. (Org.). *Fontes históricas*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2005, v. 1, p. 155-202.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PANTOJA, Selma. Angolas com ngangas e os zumbis nas redes da Inquisição no século XVIII. In: *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Artur César Isaia (org.). Uberlândia, EDUFU, 2006. p. 17-32.



O DEMÔNIO E OS MÉDIUNS: BOAVENTURA KLOPPENBURG E O DISCURSO CATÓLICO SOBRE A AÇÃO DEMÔNÍACA NO ESPIRITISMO (MEADOS DO SÉCULO XX).

Isonete Vilvert
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Ao iniciarmos como bolsista PIBIC/CNPq¹⁴² no Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC) começamos a trabalhar no projeto, “A presença do magismo na obra dos intelectuais umbandistas da primeira metade do século XX”, do nosso Professor e Orientador Artur Cesar Isaia. Passamos a ter contatos com leituras mais específicas sobre as religiões mediúnicas. Foi em algumas destas leituras sobre o projeto, que um artigo chamado “As religiões afro-brasileiras e a hierarquia católica na primeira década pós-conciliar” (ISAIA, 2011), nos chamou a atenção pela posição do frei Boaventura Kloppenburg no discurso da igreja católica na primeira década pós-conciliar em relação às religiões afro-brasileiras.

Após conversarmos com o Professor e Orientador Artur Cesar Isaia sobre esta postura do frei, fomos orientados a ler o livro “O Espiritismo no Brasil: orientação para os católicos”. Já na introdução deste livro, Kloppenburg manifesta a sua preocupação com a confusão religiosa, ou seja, as várias concepções percebidas num mesmo indivíduo. E o remédio para esta confusão, segundo o frei, “um sistema muito nosso, brasileiro”, (KLOPPENBURG,

¹⁴² Início como bolsista PIBIC/CNPq no Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC) em agosto de 2012.

1960, p. 07) seria iniciar uma orientação sobre a doutrina da Igreja Católica. Por este motivo, havia a necessidade e até responsabilidade por parte do clero nesta ação.

Kloppenburger constrói um histórico sobre o Espiritismo no Brasil, sobre suas causas, sobre os vários fenômenos espíritas, entres outros. Nesta narração se percebe também a construção de uma explicação acerca dos fenômenos espíritas e da atuação do demônio no espiritismo. O texto está imbuído de um discurso que aponta as diferenças entre a Igreja Católica e o Espiritismo.

É deste discurso que surgiu a problemática do nosso trabalho: “O demônio e os médiuns: Boaventura Kloppenburg e o discurso católico sobre a ação demoníaca no Espiritismo (meados do século XX)”, ao percebemos que este é um tema presente no discurso católico desde o período pré-conciliar.

Compartilhando que “o imaginário é histórico e datado, ou seja, em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real”, (PESAVENTO, 2008, p. 43) entendemos que este imaginário ao ser representado como realidade para alguns, pode ser representado como fantasia para outros, nas relações sociais. Por esta razão, vamos estudar este imaginário nas questões relacionadas ao tema exposto.

Nossa pesquisa tem como objetivo principal analisar o posicionamento do frei Boaventura Kloppenburg em relação à atuação demoníaca no Espiritismo. Em função deste objetivo principal pretendemos focar a atuação de frei Boaventura, bem como estabelecer nexos de inteligibilidade entre esta atuação e sua biografia. Reputamos fundamental essa relação para compreendermos o seu discurso e assim chegar ao entendimento do porquê a saliência do demônio como explicação para os fenômenos mediúnicos em sua obra. Dessa forma vamos compreender que frei Boaventura Kloppenburg era considerado uma voz autorizada pela Igreja Católica para manifestar-se sobre o assunto. Neste sentido frei Boaventura coordenou o Secretariado Nacional de Defesa da Fé, criado em 1953 como um órgão da CNBB, encarregado de combater as religiões mediúnicas.

Desta forma, vamos trabalhar a relação entre o discurso católico assumido por Kloppenburg e sua relação com o discurso espírita, pois “todo discurso é incompleto e seu sentido é intervelar: um discurso tem relação com outros discursos, é constituído pelo seu contexto imediato de enunciação e pelo contexto histórico social, e se institui na relação entre formações discursivas e ideológicas”. (ORLANDI, 1996, p.240)

A presença de Eni Orlandi nessa pesquisa não significa que nos propomos a fazer uma análise de discurso. Apenas chamamos o instrumental teórico da análise do discurso, a fim de melhor interpretarmos nossas fontes, nas quais uma voz autorizada (Boaventura Kloppenburg) fala de um referente (Espiritismo) a partir de um lugar institucional privilegiado (Igreja Católica).

Nesta pesquisa, estaremos nos apoiando em três autores que dialogam com a nossa problemática até o presente momento: Emerson Giumbelli, Artur Cesar Isaia e Solange Ramos de Andrade.

Giumbelli mostra em seus trabalhos, que o termo Espiritismo foi simplificado e generalizado a todas as religiões no Brasil que sofriam a interferência dos espíritos em suas doutrinas. Sua pesquisa abrange o período que data dos anos de 1880 do século XIX até a década de 1940. Nesse primeiro momento, aborda a mobilização dos médicos para definir o que é o Espiritismo e que efeitos esta doutrina representa para a sociedade, “os médicos tornam-se um misto de cientistas sociais”, (GIUMBELLI, 1997, p. 36) unidos então com a psicologia, para explicar os fatos da consciência.

No segundo momento, o autor trata que será na década de 1930, com a categoria “cultura” nas ciências sociais, que passará a se problematizar as religiões mediúnicas¹⁴³, entre o Candomblé, Macumba e a Umbanda e também o Espiritismo Kardecista, mas, que também originará o termo “baixo-espiritismo” para distinguir os bons espíritos dos maus espíritos, “como um recurso de hierarquização”. (GIUMBELLI, 2003, p. 249)

Nos trabalhos de Artur Cesar Isaia, encontramos suporte sobre o discurso da Igreja Católica frente a propagação das religiões mediúnicas na primeira metade do século XX. O autor nos mostra que houve duas ênfases neste discurso, pois se até os anos da década de 40 e 50, prevaleciam os dogmas da igreja, após este período, o discurso da instituição recorre a outros saberes para enfrentar as novas conjunturas sociais.

Kloppenburg a partir da década de 1950 começara a dialogar com outros saberes, com o médico-psiquiátrico, com o jurídico e o sociológico e atuou como principal porta-voz da Igreja Católica para falar sobre os fenômenos espíritos, “com o objetivo de coordenar a

¹⁴³ N.a. Usaremos a mesma expressão designada por Isaia com referência as “religiões mediúnicas” referindo-nos àquelas que, acreditando na reencarnação e no contato entre vivos e mortos, recorrem a um intermediário entre ambos, o médium, julgado capaz de emprestar seu corpo para que os espíritos manifestem-se. (ISAIA, 2005, p. 599)

preservação da ortodoxia católica”. (ISAIA, 1998, p.03) Kloppenburg também generalizara todas as religiões mediúnicas como sendo um único Espiritismo.

Para Isaia, esta generalização no discurso da Igreja Católica, mostrava que havia um embate entre o catolicismo e o espiritismo, com um único inimigo, mas, ao mesmo tempo, estava combatendo intrinsecamente todas as religiões mediúnicas:

a forma como qualquer imaginário para tornar-se convincente, simplifica e radicaliza a realidade. Em relação ao discurso da hierarquia católica pré-conciliar, essa simplificação e radicalização era construída a partir de vários pares antitéticos, onde se contrapunha a perene “verdade”. (ISAIA, 2005, p. 600)

Os artigos de Solange Ramos Andrade nos orientaram sobre a parte que visa a pesquisar a biografia da vida do frei Boaventura Kloppenburg, assim como conhecer melhor a trajetória deste porta-voz da Igreja Católica. Para esta autora, Kloppenburg pode ser considerado um dos maiores representantes do pensamento da Igreja Católica entre o período de 1950 a 1960 e a sua trajetória também tem relações com o momento histórico que a Igreja Católica no Brasil estava enfrentando.

Em nossa pesquisa será trabalhado a perspectiva de imaginário, bem como, com as ressalvas feitas anteriormente, alguns pontos de vista da análise do discurso. Pesavento entende “por imaginário um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo”. (PESAVENTO, 2008, p. 43) Tanto Pesavento como Isaia (2005), apontam o imaginário como um construtor de identidades ou exclusões, porque as crenças que para alguns são consideradas reais, para outros serão tidas como ilusórias, neste sentido o imaginário divide e cria uma hierarquia do que é real ou não nas relações sociais. Assim Le Goff mostra que “a sociedade só existe no plano do simbólico porque pensamos nela e a representamos, desta ou daquela maneira”, (Apud PESAVENTO, 2008, p. 45) por este motivo o imaginário é uma representação do mundo criada pelo homem, portanto datado e histórico. Sendo assim “o imaginário se torna um conceito central para a análise da realidade, ao traduzir a experiência do vivido e do não vivido, ou seja, do suposto, do desconhecido, do desejado, do temido, do intuído”. (PESAVENTO, 2008, p. 47)

Já em relação ao instrumental da análise do discurso, Orlandi mostra que a mesma “tem como unidade o texto. (...) Na análise de discurso, o objeto teórico é o discurso e o objeto empírico (analítico) é o texto”. (ORLANDI, 2000, p. 21) Este texto, portanto indica

elementos que o constituiu, não somente informações, mas sentidos de um “outro” que muitas vezes não está presente no texto, mas que ao serem conectados ao seu contexto no qual foram produzidos, mostram as diferenças, que o discurso ocultou.

Concordamos também que “a diversidade existe, os homens, étnica e culturalmente, apresentam distinções e, nas relações sociais, de poder e econômicas, vivem e reproduzem assimetrias”. (PESAVENTO, 2008, p. 60) Foucault dizia já:

que em toda sociedade a produção de discursos estava controlada por procedimentos de classificação, avaliação, divisão, separação e limites. Uma cultura se instalava pela partilha e atribuições de significados e o que cabia estudar era justamente o jogo de elaboração dos discursos, constitutivos daquilo que se chamaria o real. (...) Não haveria separação entre o texto e contexto, e aquilo que se convencionava chamar de real era dado por objetos discursivos, fixados historicamente pelos homens. (Apud PESAVENTO, 2008, p. 32-33)

Em nosso trabalho iremos analisar o *discurso religioso*, e assim como Orlandi, também entendemos que “o discurso religioso não é objeto de análise somente para teólogos ou “religiosos”, e pode, ao ser pensado em outros domínios, receber contribuições importantes para a renovação do estudo da religião”. (ORLANDI, 1987, p. 07) Neste discurso “quem fala, fala a voz de Deus”, desta maneira:

no discurso religioso, há um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do plano espiritual (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do plano temporal (os sujeitos, os homens). Isto é, locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens. (ORLANDI, 1996, p. 243)

Podemos dizer que as perspectivas de “imaginário e a análise do discurso” que serão trabalhados e com os autores que estamos dialogando em nossa pesquisa, nos concederão uma boa discussão para o problema em que estamos trabalhando, que é analisar o posicionamento do frei Boaventura Kloppenburg em relação à atuação demoníaca no Espiritismo.

Achamos conveniente deixar claro que iremos trabalhar com a História Cultural, até porque “a proposta da História Cultural seria, pois, decifrar a realidade do passado por meio

das suas representações, tentando chegar àquelas formas discursivas e imagéticas, pelas quais os homens expressaram a si próprios e o mundo”. (PESAVENTO, 2008, p.42) É essa História que nos possibilita também trabalhar os conceitos citados acima e a maioria de nossos autores também fazem parte da História Cultural, podemos destacar Isaia e Pesavento.

Nossa fonte principal será a obra do frei Boaventura Kloppenburg, intitulada de “O Espiritismo no Brasil: orientação para os católicos”, do ano de 1960. Foi a partir dessa leitura que originou o nosso trabalho, pois se percebe a construção de um discurso acerca do Espiritismo e durante todo o texto se procura apontar as diferenças entre a Igreja Católica e o Espiritismo.

Nossa metodologia escolhida foi o “método da montagem”, onde o historiador precisa, recolher os traços e registros do passado, mas realizar com eles um trabalho de construção, verdadeiro quebra cabeças ou puzzle de peça, capazes de produzir sentido. Assim, as peças se articulam em composição ou justaposição, cruzando-se em todas as combinações possíveis, de modo a revelar analogias e relações de significado, ou então se combinam por contraste, a expor oposições ou discrepâncias. (PESAVENTO, 2008, p. 64)

Temos em mente que trabalharemos com o cruzamento entre a História Cultural e a História das Religiões. Desta maneira, vamos inquirir nosso “corpus” documental, procurando nele as tramas de significações humanas inseridas em um esforço institucional para credenciar a voz do catolicismo e descredenciar a voz do espiritismo. Esse jogo de oposições, mais uma vez vai ao encontro da nossa opção por trabalhar com o imaginário. Assim, segundo Pesavento (2008) falar em imaginário é falar um sistema coordenado de oposições capazes de exteriorizar de forma simplificada a realidade. É isso que Kloppenburg tenta em seus textos, a partir de um olhar teológico, apologético e referendado pela Igreja Católica.

Fontes

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **O Espiritismo no Brasil**: orientação para os católicos. Petrópolis: Ed. Vozes, 1960.

Referências

ANDRADE, Solange Ramos. A religiosidade católica no Brasil a partir da Revista Eclesiástica Brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf1/04%20Solange%20R.%20Andrade.pdf> Acesso em 26/03/2013.

_____ Frei Boaventura Kloppenburg e a história da Igreja Católica no Brasil: aspectos de uma biografia. **História Unisinos**. UNISINOS, Vol. 16, n.1, p. 139-148, jan./abril de 2012.

BIOGRAFIA DE FREI BOAVENTURA. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWVpbnxly2NsZXNpYXZpYXZlcm10YXRpc3xneDo2MjkwMzVkNjY2ZDNIODE3> Acesso em 26/03/2013

BISPO JUBILAR COM SUAS VICISSITUDES ECLESIAIS. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/index.php/teo/article/viewFile/2731/2080> Acesso em 26/03/2013.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. Tradução Maria Lucia Machado; tradução das notas Heloísa Jahn. 5ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FRIDERICHS, Edvino Augusto. **Onde os espíritos baixam**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1977.

GIUMBELLI, Emerson. **A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v28n2/a05v28n2.pdf> Acesso em 24/03/2013.

_____ **Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v40n2/3231.pdf> Acesso em 24/03/2012.

_____ **O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n19/v9n19a10.pdf> Acesso em 24/03/2013.

ISAIA, Artur Cesar. As religiões afro-brasileiras e a hierarquia católica na primeira década pós-conciliar. **Revista Brasileira de História das religiões**. ANPUH, Ano IV, n.11, setembro de 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf10/06.pdf> Acesso em 14/01/2013.

_____ Catolicismo versus umbanda: lutas de representação e identidade nacional (senzala delenda est). **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis: v.16, n.24, p. 28-42, outubro de 1998.

_____ Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis: EDUFSC, n.30, p. 67-80, outubro de 2001.

_____ **Huxley sobe o morro e desce ao inferno: a umbanda no discurso católico dos anos 50**. Disponível em: <http://www.cieaa.ueg.br/public/upload/huxley-sobe-morro.pdf> Acesso em 14/01/2013.

_____ O catolicismo pré-conciliar brasileiro e as religiões mediúnicas: a recorrência ao saber médico-psiquiátrico. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 26, p.599-622, 2005.

LEWGOY, Bernado. **Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações**. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/60/60> Acesso em 14/01/2013.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F.. **O diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 4ª ed., São Paulo: Pontes, 1996.

_____. **Discurso e leitura**. 5ª Ed., São Paulo: Cortez; Campinas, São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2000.

_____. (Org.) **Palavra, fé, poder**. São Paulo: Pontes, 1987.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 2ª ed., Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2008.

SANTOS, Gildenir Carolino. **Manual de organização de referências e citações bibliográficas para documentos impressos e eletrônicos**. Campinas. Ed. Unicamp/editores associados, 2000.

SCHIERHOLT, José Alfredo. Frei Boaventura Kloppenburg, OFM – 90 anos por Cristo em sua Igreja. 2ª ed., e-Book: Lajeado, 2008. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/12591016/16/A-SERVICO-DA-IGREJA-NO-VATICANO>
Acesso em 14/01/2013.



LITURGIAS DA BOA MORTE E DO BEM MORRER: PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FÚNEBRES NA CAMPINAS OITOCENTISTA (1830-1880)

João Paulo Berto
IFCH-UNICAMP

Introdução

O objetivo do texto¹⁴⁴ é discutir alguns elementos acerca da importância das liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer católicas, sobretudo aquelas sistematizadas a partir de manuais e doutrinas vindos de Portugal, e o modo como estas circularam em diferentes

¹⁴⁴ O presente texto é parte da pesquisa de mestrado desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação do IFCH-Unicamp, sob orientação da Profa. Dra. Eliane Moura da Silva e com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

representações e práticas entre os grupos sociais, com foco na cidade paulista de Campinas durante os oitocentos. Busca-se sustentar que, ao mesmo tempo em que ampararam o discurso institucional da Igreja Romana sobre a morte, assegurando o domínio da religião católica entre as populações, calcado na incerteza do destino do cristão após a morte, estas concepções foram também ressignificadas culturalmente, sobretudo nas práticas fomentadas pelas irmandades leigas.

No recorte temporal do século XIX, conforme autores como João José Reis (1991) e Cláudia Rodrigues (1997) observa-se uma determinada forma de secularização das práticas da morte, elemento que incide em diversos campos culturais. Por outro lado, mesmo que se leve em conta as transformações que alguns ritos dos séculos XVII e XVIII tiveram nos oitocentos, tais como as que ocorreram com os enterramentos e o ato de testar, a importância do tema da morte não se dessacralizaria, mas apenas migraria para outros campos da religiosidade popular. Este ponto é fundamental neste texto, procurando elucidar aspectos das dinâmicas dos catolicismos que se desenvolveram no Brasil e, em especial, na cidade de Campinas, importante centro político, econômico e cultural paulista desde o século XIX. Catolicismos, no plural, já que, em cada contexto histórico e culturalmente definido, o pressuposto do que é a religião se configurou de uma maneira precisa, por isso a dificuldade de se pensar o catolicismo como único e imposto. Para tanto, trabalha-se com duas chaves compreensivas: uma relacionada às práticas ortodoxas da fé, imposta como um sistema de crenças institucionais amparadas pelos manuais de boa morte, e, outra, às práticas e relações simbólicas dos fiéis, traduzidas pelos grupos religiosos leigos campineiros.

De fato, ainda são poucos os estudos específicos acerca da morte na província de São Paulo, sendo raros, sobretudo, para Campinas. Igualmente, escassos são os trabalhos que intentam constituir uma história da liturgia das práticas fúnebres, sobretudo a partir dos tão difundidos manuais e sermões da boa morte e bem viver portugueses. Na maior parte, discutem, a partir de moldes consolidados pela historiografia do tema, o processo de secularização da morte, estando vinculados a uma análise que não toma as religiões (liturgia e teologia) como o aspecto preponderante (a morte dentro de práticas exclusivamente sociais ou políticas; cemitérios como locus da arte e arquitetura).

Ao propor um estudo sobre as práticas e representações acerca da morte, elemento construído e inculcado a partir de diversos pontos, este trabalho busca aproximar-se da abordagem estabelecida por uma História Cultural das Religiões, propondo uma análise em

que a religião seja pensada como um sistema plural capaz de ressignificar as práticas sociais de diferentes modos, de acordo com o contexto e aspectos culturais. É neste ponto que se torna necessário ressaltar, antes de tudo,

“a historicidade dos fatos religiosos, tanto a partir do pressuposto fundamental de sua possível e necessária redução à razão histórica, quanto pela necessidade de acolher e definir, nesta perspectiva, aqueles fatos que não resultassem redutíveis aos modelos analógicos (isto é, constituídos ao redor de denominadores comuns) sugeridos pela pesquisa comparada” (AGNOLIN: 2005, 9).

Liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer: a importância dos manuais

No catolicismo, de modo genérico, entende-se por liturgia o culto oficial que, na forma dos ritos, gestos e orações, uniformiza o modo como a Igreja atualiza o sacrifício pascal nas missas e realiza a disciplina dos sacramentos e demais ofícios sacros, sendo prescrita por meio de um conjunto de livros cuja abrangência era generalizada. No período moderno, um dos mais importantes foi o Ritual Romano, publicado em 1614 durante o papado de Paulo V (de 1605 a 1621). O *Rituale Romanum* era um manual que tratava das rubricas litúrgicas de todas as celebrações e sacramentos, escrito para os padres e demais religiosos, originalmente todo em latim, mas também editado com rubricas traduzidas para diversas línguas, como italiano e francês. Unindo palavras e gestos, o ritual de 1614 apresentava orientações, preces, orações e instruções pormenorizadas do *modus operandi* da Igreja no que se referia, entre outros, aos ritos fúnebres.

Além do ritual, era comum às circunscrições eclesiásticas a fatura de normativas locais, porém sempre em diálogo com as romanas. No caso do Brasil, o primeiro grande conjunto de ordenações efetivas foi composto em 1707, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, realizadas por Dom Sebastião Monteiro da Vide (1643-1722) e que incidiam sobre todas as questões doutrinárias, inclusive às relativas à morte e aos mortos. Sua vigência foi longa, estando ainda ativas nos oitocentos. Contudo, mesmo com diretivas eclesiásticas sobre as práticas culturais fúnebres por todo o território da colônia e, depois, império do Brasil, entende-se que há uma circulação e readaptação de saberes sobre os ritos fúnebres entre as comunidades durante os séculos XVIII e XIX, criando redes simbólicas que extravasam qualquer fronteira geográfica. Auxilia esta assertiva a importância adquirida pela difusão de uma literatura devocional, os chamados manuais da boa morte e bem morrer, que,

de forma didática, orientavam os fiéis sobre como proceder a uma boa e santa morte, ajudando na uniformização de uma série de atos dispersos dentro do catolicismo.

Os documentos do magistério da Igreja dificilmente conseguiam chegar à compreensão de todos os cristãos de forma clara e explicados passo a passo. Portanto, por seu teor altamente moralizante e sensibilizador, os manuais de bem morrer são parte fundamental do *corpus* documental necessário à investigação sobre as representações da morte por estarem perfeitamente inseridos no discurso tanatológico, soteriológico e religioso difundido pela Igreja desde o século XV. Herdeiros diretos das *Ars Moriendi* medievais, estes manuais tiveram grande difusão pela Europa, sendo encontradas edições em diversos países, como França, Alemanha, Espanha e Portugal, sistematizando de modo didático práticas e ritos já difundidos pela tradição cristã. Do continente europeu, circularam também pelos domínios coloniais, como foi o caso brasileiro. Como aponta Araújo ao explorar o caso português, mas que se aplica bem ao Brasil,

“Perante uma população escassamente alfabetizada, a palavra, a imagem e o gesto preenchem, com vantagem, o campo da enunciação da crença, delimitando maneiras de sentir e toda uma série de práticas rituais ligadas à religião. Sem desprezar o papel imprescindível desempenhado pela cultura oral, é forçoso admitir que o domínio da cultura escrita não precisa de ser extensivo para que produzam alterações significativas de comportamentos e valores numa determinada sociedade, pois basta que uma pequena percentagem da população seja alfabetizada para que tal aconteça” (ARAÚJO: 1997, 177).

Em Portugal, a proliferação destas obras que buscavam promover e incitar nos fiéis uma educação para a boa morte ocorreu desde o século XVII, intensificando-se no século XVIII. A edição ocorria em pequenos formatos (in 8º e in 12º), facilitando o transporte e a consulta, e escrita em vulgar, o que diminuía a mediação do sacerdote.

Estes livros eram lidos de modo particular pelos fiéis, alguns com práticas a serem realizadas ao longo de todo o dia. Por outro lado, havia outros círculos de leitores: além do ambiente privado, existiam os grupos formados no interior de confrarias e irmandades que se reuniam semanalmente para o estudo da boa morte, ilustrados pelas Escolas do Bem Morrer jesuíta, implantadas em Portugal e, também, no Brasil (Salvador e Recife). Porém, mesmo sem esta prática, as organizações religiosas leigas desempenhavam papel destacável na ajuda ao bem morrer de seus membros, seja na forma de assistência aos irmãos, sepultura,

cumprimento de obrigações fúnebres (testamentárias ou não) e demais sufrágios para salvação dos confrades falecidos.

Outra sociabilidade dos manuais era dada nos próprios cultos católicos, tendo no púlpito o lugar de destaque, já que, como uma grande parcela da população era analfabeta, era necessária a mediação através de membros do clero que, por meio dos sermões e homilias, comunicavam de forma privilegiada com a comunidade de fiéis, auxiliando largamente na delimitação de uma liturgia da boa morte. Juntamente, além de transposto o limiar da prática ritual, cabia ao sacerdote ensinar aos seus paroquianos o conteúdo das artes do bem morrer, por vezes lendo-as e comentando-as em público¹⁴⁵. Com suas especificidades, tantos os manuais e doutrinas, como os sermões, foram armas proeminentes na sustentação de uma pedagogia do medo do fim da vida e do destino das almas por parte da Igreja Católica, mostrando o valor pelo arrependimento dos pecados em vida, a necessidade de confissão e de participação nos atos religiosos. Entre outras palavras, a centralidade do fiel estar devidamente aparelhado para o momento da morte: incerto, mas certo.

Esta arte literária difundiu-se de Portugal para diversos outros lugares, como o caso do Brasil. Aponta-se a importância de obras portuguesas (ou ali traduzidas) pelo fato de que, até o início do século XIX, apesar de algumas experiências, não havia tipografias no Brasil, sendo as obras vindas de território luso em grande parte. Tais ponderações foram apontadas por autores como Cláudia Rodrigues (1997) no Rio de Janeiro, Gilda Maria Whitaker Verri (2006) em Pernambuco, Humberto José Fonseca (2006) e João José Reis (1991) na Bahia, além de Ronaldo Vainfas (2000), que afirmam a presença desta arte literária no Brasil, entre os séculos XVIII e XIX, porém ainda carecendo um estudo detalhado destas obras.

Assim, se de um lado as *Constituições* normatizavam e aplicavam as leis eclesiásticas ao território brasileiro, no campo da morte os manuais de bem morrer difundiam de modo didático estas determinações, incidindo mais diretamente na vida dos fiéis. Alcântara Machado, em seu *Vida e Morte do Bandeirante*, apresenta um testamento lavrado em São Paulo no qual a senhora Maria de Lara, no século XVII, encomendava ao seu testamenteiro “(...) as três missas do livro de bem morrer, e também as quarenta e sete de São Gregório e as cinco de Santo Agostinho, na conformidade que o livrinho especifica, e mais as trinta e três de

¹⁴⁵ Algo que justifica a presença destes livros em fundos paroquiais e conventuais.

Santo Amador”(ALCÂNTARA MACHADO: 2006, 234)¹⁴⁶. Isto demonstra que os livros de piedade e suas práticas estavam difundidos também pela província de São Paulo, sendo a circulação realizada direta ou indiretamente: pelo livro, passado de mão em mão, ou pelos sermões e homilias pregadas nos púlpitos das Igrejas.

A Morte e o Morrer na Campinas oitocentista: apontamentos

A província de São Paulo adotou institucionalmente a liturgia fúnebre do catolicismo, de acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Contudo, por mais que certas práticas religiosas permanecessem de modo oficial, elas divergiam regionalmente e apresentam diversas especificidades, sendo fundamental pesquisar as construções culturais e históricas que embasam e permitem entender as transformações e as peculiaridades no tratamento da morte e dos mortos. Para tanto, acredita-se ser necessário compreender esta temática dentro de um fenômeno amplo de circulações culturais que, entre a Igreja portuguesa e a brasileira e, nesta, entre os diferentes grupos, suscitavam relações que caminhavam entre a norma eclesiástica e a elaboração de diferentes práticas e representações, amparadas, com grandes especificidades, pela ação das irmandades, baseadas em livros litúrgicos e de ensinamentos, sermões e doutrinas e, em especial, por meio dos manuais da boa morte.

Segundo Renato Cymbalista, a relação entre vivos e defuntos engendrou diversas transformações na sociedade paulista desde o período colonial. Estudando em sua obra o papel dos mortos na urbanização e expansão do território paulista, ressalta a importância das formas e atitudes com as quais os vivos encontraram para lidar com o fato humano da finitude, compreendendo suas construções e interpretações (CYMBALISTA: 2002, 201). Para ele, o “problema” da morte e dos mortos seria pressuposto, inclusive, para o estabelecimento de núcleos urbanos, como teria ocorrido em cidades como Limeira, Itu e Campinas.

A cidade de Campinas, inicialmente o povoado de Campinas do Mato Grosso, ligado à Freguesia de Jundiáí, foi constituída no início da segunda metade do século XVIII e, antes mesmo de ter sua capela, elemento marcante para a dinâmica urbana, teve aprovado um campo santo, um Cemitério Bento como modo de prover as almas dos habitantes. O aspecto principal é que a ausência do amparo eclesiástico levou os próprios moradores da povoação a

¹⁴⁶ Neste caso, Alcântara Machado atribui *livrinho* como uma referência ao *Breve Aparelho e modo fácil de se morrer um cristão*, do jesuíta Estevão de Castro, obra muito espalhada nos meios devotos do século XVII.

se organizarem a fim de buscar uma sepultura cristã e, portanto, o amparo da lei de Deus e a certeza com seu destino *post-mortem* – vale apontar que é antiga a tradição de enterro em espaços consagrados, como se poder ver no texto *De Cura pro Mortuis Gerenda*, O Cuidado devido aos Mortos, de 421, escrito pelo epíscopo Agostinho de Hipona (354-430). Datada de 1753, sob provisão do bispo de São Paulo, Dom Frei Antônio da Madre de Deus Galvão, OFM (1697-1764), a autorização eclesiástica assegurava tranquilidade à população que poderia ter a certeza de que seus mortos alcançariam os céus. A referida capela campineira, por outro lado, só foi construída no ano de 1774, graças a petições dos habitantes ao então bispo de São Paulo, Dom Frei Manuel da Ressurreição, OFM (1718-1769), data que coincide com a fundação da freguesia.

O que se observa é que a iniciativa por um cemitério na vila, antes de uma igreja, já demonstra a urgente preocupação dos vivos com o destino de suas almas, reflexo de uma tradição cristã arraigada à formação dos grupos paulistas. Ter o corpo enterrado em um espaço bento era de grande valor. Como já previam as *Constituições* setecentistas, a sepultura dos fiéis devia estar localizada em espaço santificado, como em cemitérios abençoados pela Igreja para este fim e, especialmente, nas igrejas, próxima ao sagrado. Conforme o texto normativo, no título LIII,

“É costume pio, antigo, e louvável na Igreja Católica, enterrarem-se os corpos dos fiéis Cristãos defuntos nas Igrejas, e Cemitérios delas: porque como são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir às Missas, e Ofícios Divinos, e Orações, tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos muito proveitoso ter memória dela nas sepulturas” (VIDE: 1853, 299).

Assim, a morte devia ser lidada com cautela, com solenes demonstrações de fé, iniciadas por preparações ainda em vida, passando pelos testamentos até a sepultura cristã e sufrágios. Isso ocorria com os mais ou menos abastados, como demonstra o registro de óbito de Teresa de Lima, moradora do povoado das Campinas do Mato Grosso e sepultada em Jundiá. Falecida em 30 de outubro de 1767 e enterrada no interior da matriz da vila, “(...) por ser sumamente pobre, foi feito pelo amor de Deus”(PUPO: 1969, 226).

Com a fatura do templo, inicialmente uma capela provisória, de taipa de mão e coberta de sapé, até que se concluísse a nova matriz (inaugurada por volta de 1781), ali passaram a se executar os sepultamentos, “(...) consignando enterramentos de senhores de

roças e seus familiares, dentro da igreja, junto a grades, confessionários, capela-mor, etc, demonstrando dimensões de uma igreja” (PUPPO: 1969, 219), sendo desativado o Cemitério Bento (chamado também de Cemitério dos Cativos). Contudo, o costume cristão de sepultamento intramuros e o monopólio da Igreja sob este tema encontrou interdição por parte da lei complementar à Constituição Política do Império do Brasil de 1824. Datada de primeiro de outubro de 1828, esta lei passava a cargo das Câmaras disporem “(...) sobre o estabelecimento de cemitérios fora do recinto dos templos, conferindo a esse fim com a principal autoridade eclesiástica do local” (BRASIL: 1828). Com isso, o poder público poderia, em entendimento com o poder eclesiástico local, dispor sobre os cemitérios. De fato, muitos espaços de enterramento públicos foram abertos após 1830 pelas Câmaras Municipais, com o caráter público, mas confiando sua gestão às fábricas das paróquias.

Segundo estudo de José Roberto do Amaral Lapa (1996), a proibição do enterramento no interior das igrejas encontrou pouca resistência em Campinas, mantendo-se o costume por mais alguns anos, revelando a preocupação dos moradores com o destino de seus mortos, o que teria promovido uma verdadeira “mudança dos mortos” na sociedade campineira oitocentista. Após o Cemitério Bento, os primeiros enterramentos na então freguesia eram feitos na primitiva capela provisória, até quando esta foi substituída por outra, conhecida por Matriz Velha, edificada do outro lado da mesma praça (LAPA: 1996, 317) e abençoada em 26 de julho de 1781. Na primeira capela, os sepultamentos se iniciaram em 22 de julho 1774, nela permanecendo os ossos dos que haviam sido sepultados até 07 de novembro de 1787, quando foram trasladados para a igreja nova e enterrados junto à porta lateral, conforme notícia escrita no primeiro livro de óbitos¹⁴⁷.

Outra necrópole importante da cidade foi o chamado Cemitério do Rosário, edificado entre o início das taipas que serviriam de paredes para a primeira tentativa de edificação da Igreja do Rosário, datada de 1817. A data exata de fundação desta necrópole é desconhecida, contudo, por meio dos registros do primeiro livro de óbito da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Campinas, é possível delimitá-lo por volta 1818, quando aparece nos assentos, pela primeira vez, referências a inumações feitas em um “cemitério”, palavra até então nunca

¹⁴⁷ *Por despacho de S. Excellencia Reverendissima aos sete de novembro de mil setecentos e oitenta e sete se fez transladação dos ossos que estavam sepultados na capelinha velha para esta Matriz onde foram outra vez sepultados junto a porta travessa; de que para constar fiz esse assento em que me assigno. O Vigário Andre da Rocha Abreu. Livro de Óbito da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Campinas (1774-1806). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.*

usada no livro (cujas datas limite são de 1806 a 1819). Sua desativação teria sido rápida, já que, em 27 de agosto de 1831, quando do falecimento do padre Joaquim José Gomes, vigário da paróquia de Nossa Senhora da Conceição desde a criação da vila em 1797, este cedeu o terreno do campo santo ao padre José Francisco Aranha. Os sepultamentos passaram a ser feitos, então, no antigo Cemitério dos Cativos e no novo campo de enterramentos, o Cemitério Geral de 1831, primeiro espaço de sepultamentos público da vila.

As Irmandades Campineiras e seus Cemitérios: disputas e jogos de poder no campo da morte

Dentro da história do catolicismo brasileiro, as associações leigas, exerceram importante função litúrgico-pedagógica, sobretudo no período colonial e imperial. Com funções pio sociais, visto que cuidavam dos vivos e também dos mortos, garantindo aos seus filiados auxílio intra e extraterreno, compuseram intrincadas redes simbólicas de poder, entre o temporal e o religioso.

Deve-se compreender que o homem do século XIX ainda tinha a fé como uma prática baseada em atos exteriores e obedecia à Igreja Católica, religião oficial do Estado, já que nela estariam representadas as vontades de Deus. Assim, “a igreja materialmente triunfante pelos seus edifícios e instituições, a Santa Madre Igreja, fazia parte da vida, era uma crença vivida do berço ao túmulo e ao além-túmulo”(MOURA: 1998, 46). Isto pode ser verificado, por exemplo, nas evocações testamentárias, solenes demonstrações de fé e confiança nas forças divinas que haviam de salvá-lo e congratulá-lo com as bem-aventuranças celestiais.

Para Nascimento, vários eram os elementos que faziam com que um indivíduo aderisse a uma organização religiosa leiga, em especial o apoio e ajuda mútua dada aos irmãos e devotos, na vida e dificuldades do cotidiano – doenças, problemas financeiros – e na morte (NASCIMENTO: 2009, 169). Em linhas gerais, todas as irmandades tratavam, necessariamente, da questão fúnebre, mas não com a mesma intensidade. Em seus estatutos, além do culto aos santos, decisões sobre questões sociais, entre outros, dispunham pontos específicos sobre os enterros, assistência e oração aos mortos (geralmente relativo aos confrades e seus familiares). Outras tinham como o escopo principal a intercessão pelos mortos, na busca pela esperança da salvação e da vida eterna, como ocorria com as de São Miguel e Almas. Estas dispunham especificamente sobre a temática e o cuidado com o culto

às almas, tendo papel de destaque nas igrejas matrizes de diversas cidades (quando não com capelas próprias), geralmente, com altares ao lado do arco cruzeiro das igrejas barrocas.

Na atual Campinas, a presença das irmandades foi também de grande importância. Apesar dos registros serem muito escassos, sabe-se que, em 1873, havia na cidade sete irmandades: duas do Santíssimo Sacramento, uma da paróquia da Conceição e outra na de Santa Cruz (criada em 1870¹⁴⁸), de Nosso Senhor dos Passos, Nossa Senhora das Dores, São Miguel e Almas, Nossa Senhora da Conceição, Divino Espírito Santo¹⁴⁹ e São Benedito. Contudo, sabe-se da existência da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário ativas no início dos oitocentos, sobretudo por meio dos registros de testamento. Sabe-se que tiveram seus campos santos próprios a do Santíssimo Sacramento da paróquia da Conceição, Nosso Senhor dos Passos, São Miguel e Almas e São Benedito, espaços obtidos junto à municipalidade para enterrar seus confrades e manter rituais próprios. A compreensão destes espaços e suas especificidades mostram a valor dado a uma boa morte que ia dos ritos da agonia final, velório e enterramento.

Apesar da escassa documentação sobre estes grupos religiosos leigos, é possível mapear minimamente sua atuação no campo das práticas fúnebres campineira. No que se refere à Irmandade dos Passos, sabe-se que, segundo Júlio Mariano (1970), houve a pretensão de instalar jazigo nos fundos da Igreja do Rosário, oferecendo apoio aos seus irmãos com um espaço próprio de sepultamentos e próximo ao sagrado, o que garantia destino certo para as almas. Contudo, ainda conforme Mariano, a Irmandade do Senhor dos Passos se contentou “(...) com a doação de um pedaço de terreno do velho Cemitério dos Pretos ou Cativos, no Largo da Alegria, de cuja área total partilharam igualmente três outras agremiações religiosas” (MARIANO: 1970, 136). Acredita-se que entre as irmandades que ocupavam também o Cemitério dos Cativos estavam a de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, ambas formadas por negros. A irmandade, ereta na Matriz Velha, era expressiva na sociedade campineira, com um grupo de mais de 300 irmãos, missas celebradas todas as sextas-feiras e possuidora de alaias de elevado valor (LISBOA: 1870, 15). A data de fundação é desconhecida, podendo ser da década de 1850 ou anterior, porém sabe-se que teve por

¹⁴⁸ Foi fundada durante o vicariato do padre José Joaquim de Souza Oliveira, décimo sexto da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, aceitando no quadro de irmãos pessoas negras, diferente da irmandade existente na Paróquia da Conceição. Esta foi resultado de uma contenda entre o sacerdote com o comerciante português Antônio Francisco Guimarães, o Bahia, provedor da Irmandade do Santíssimo da Conceição, uma vez que o padre não era aceito por sua cor.

¹⁴⁹ Esta irmandade não será trabalhada neste texto, sendo fundada por volta dos anos 1860 e 1870.

fundador o Tenente Coronel Querubim Uriel Ribeiro de Camargo Castro (1805-1876)¹⁵⁰ (GAZETA DE CAMPINAS: 1872b).

Após a mudança nos sepultamentos para a capela provisória, o Cemitério Bento, localizado no bairro das Campinas Velhas, foi desativado e depois voltou a funcionar na primeira metade do século XIX, porém com a denominação de Cemitério dos Cativos ou dos Pretos, cuja administração coube, em alguns períodos, à Irmandade de São Benedito e à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da Capela do Rosário. Neste terreno se enterravam negros e administrados, já desde a época do Cemitério Bento, uma vez que os brancos e mais ricos continuavam a ser transportados para serem sepultados na matriz de Jundiá.

Sobre a Irmandade de São Benedito, sabe-se ter sido legalmente constituída com Compromisso aprovado pela autoridade diocesana em 24 de fevereiro de 1899. Contudo, sabe-se que esta é muito mais antiga, como demonstra um documento do arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas onde se pede a provação do compromisso da Irmandade de São Benedito, “(...) para melhor estabelecimento da mesma irmandade e Serviço de Deus (...)”¹⁵¹, datado de 1844, e citações nos Livros de Atas da Câmara Municipal, em que seu procurador solicita da edilidade terreno para se construir uma capela para o santo padroeiro em 12 de maio de 1835 (LORETTE: 2003, 124). Acredita-se que a irmandade tenha ficado sediada, desde sua fundação, na Igreja do Rosário, importante devoção com a qual se identificavam os negros.

Ao lado do Cemitério dos Cativos, antes da construção da capela dedicada ao santo negro, houve um pequeno orago, construído por um antigo cônego da sé de São Paulo, padre Melchior Fernandes Nunes de Camargo (1766-1846). Com a aprovação da jurisdição eclesiástica e da Câmara Municipal do período (1833-1836), dada em janeiro de 1837, o cônego Melchior construiu as suas custas um jazigo em terreno próprio. Este ato provocou discussões junto à edilidade subsequente, mas nada foi feito já que o religioso dispunha das aprovações e documentos necessários. Além de ser destinado para ele e sua família, o jazigo oferecia espaço para aqueles que quisessem ser ali sepultados, os quais eram encomendados pelo cônego junto ao túmulo. Para isso, ele cobrava a importância de uma espórtula (uma

¹⁵⁰ Filho do Sargento-mor Miguel Ribeiro de Camargo (1771-1851), natural de Curitiba, e de Querubina Rosa de Azevedo e Castro (1770-1853), foi casado com Maria Gertrudes dos Santos (1811-1892), com quem teve doze filhos. Sobre ele, sabe-se que foi presidente da Câmara Municipal de Campinas no ano de 1846, quando da visita de Dom Pedro II a Vila de São Carlos. Foi sepultado no Cemitério do Santíssimo Sacramento.

¹⁵¹ *Pedido de aprovação do compromisso da Irmandade de São Benedito*. 1844. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

dobra, equivalente a uma moeda de ouro de 12\$800), valor que era trinta e duas vezes maior que a taxa de sepultura que a fábrica da Matriz cobrava no Cemitério dos Brancos, de 1831 (LORETTE: 2003, 115). Segundo Leopoldo Amaral, os recursos obtidos eram aplicados para missas pelas almas dos cativos sepultados ao redor e no cemitério próximo.

Os cuidados com este espaço, contudo, geraram críticas por parte da edilidade, uma vez que, já no início do século XIX, começaram a se afirmar as teorias higienistas vindas da Europa e incentivadas por diversos médicos brasileiros. Em Campinas este discurso ganhou força no caso do Cemitério dos Cativos e do jazigo do Cônego Melchior, já que, com os anos, quem passava pelo local “(...) tinha o ensejo de ver, à flor da terra que as enxurradas aos poucos foram cavando no decorrer do tempo, muitos restos de ossos, muito brancos, esquirolas pulverizadas, que ainda apresentavam as linhas e formas de esqueletos humanos” (AMARAL: 1927, 281). Além disso, estava o fato do cemitério se achar quase dentro da malha urbana da Vila, levando a Câmara a propor que os cativos fossem destinados para outro cemitério, o Geral, sendo a renda revertida para a manutenção da nova necrópole. Devido a isto, o cemitério foi desativado em outubro de 1855¹⁵², sendo os sepultamentos transferidos para o Cemitério Geral, construído em 1831 pela municipalidade.

Mesmo com a transferência, algumas irmandades conseguiram o aval da Câmara para instalar seus jazigos no Cemitério dos Cativos, como foi o caso da Irmandade dos Passos. Com isso, a edilidade concordou na divisão em quatro do terreno do já desativado Cemitério dos Cativos, cedendo uma delas para a referida irmandade em 1859¹⁵³. Ali também requereu terreno a Irmandade de São Miguel e Almas, que não chegou a construir, já que preferiu área mais próxima ao Cemitério Geral, iniciando-se a construção em maio de 1861 e finalizando em setembro de 1862, com estatuto e compromisso próprios. Esta irmandade teve importante presença na Campinas oitocentista, sendo, junto da Irmandade do Santíssimo Sacramento, a única a configurar um cemitério próprio que perdura até hoje, mesmo com o final da organização leiga. A data de sua fundação é também desconhecida, acreditando-se que tenha sido erigida na primeira metade do século XIX. Com o enfraquecimento da irmandade na

¹⁵² A data é significativa, já que havia a ameaça de uma epidemia de cólera-morbo na cidade, sendo aconselhado pelo discurso médico levar os enterros para o mais distante do núcleo urbano. Neste mesmo momento, discutia-se a criação de carros para a condução de defuntos, os quais foram firmados em 1858 com o Sr. Antonio Exel (mentor intelectual da Sociedade dos Alemães Voluntários de Campinas, em 1863), atuando juntamente aos armadores de caixões que já existiam em Campinas. Um dos que mais apontaram medidas ligadas à morte, aos cadáveres, aos enterros, às sepulturas e cemitérios foi o médico dinamarquês, e também vereador campineiro, Theodoro Langard.

¹⁵³ Não há informações sobre se a referida irmandade chegou a construir seu cemitério ou até quando este foi ativo.

década de 1870, o Cemitério ficou em estado precário de conservação e, com a extinção de todas as necrópoles, em sete de fevereiro de 1881, e a desativação temporária da Irmandade das Almas, não se chegou a transladar todos os túmulos para um novo espaço, o que fez com “(...) que sacrílegos ladrões, uma certa noite, penetrassem no cemitério das Almas e arrombassem todos os carneiros, revolvessem os despojos mortaes ali colocados e espalhassem promiscuamente pelo solo os ossos encontrados!” (AMARAL: 1927, 267).

A Irmandade do Santíssimo Sacramento, por sua vez, é uma das mais antigas organizações religiosas de leigos ainda ativas de Campinas. A data de sua fundação, contudo, é desconhecida, sabendo-se apenas ser muito anterior a 1847, ano em que é reorganizada e oficializada por Antônio Francisco Guimarães, comerciante português conhecido também por “Baía”, na Igreja do Rosário, quando esta servia de matriz provisória. Juntamente com o amparo espiritual e acompanhamento ao túmulo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Paróquia da Conceição também se preocupou com o destino dos corpos de seus membros. Segundo Lorette, a antiga irmandade tinha um jazigo no Cemitério Geral, concedido pela Câmara em 25 de novembro de 1837, mas não há informações sobre o seu destino (LORETTE: 2003, 174). Em 1861, a irmandade teria obtido permissão para construir um cemitério particular destinado aos respectivos irmãos (AMARAL: 1927, 267) em terreno contíguo ao Cemitério das Almas cuja benção foi dada em meados de abril de 1866, com grandes festividades. Este espaço serviu por 15 anos, até fevereiro 1881, quando todos os sepultamentos foram deslocados para o novo Cemitério público Geral, na região da Santa Cruz do Fundão, onde foram destinadas quatro quadras aos fundos da nova necrópole pública. Ali foi novamente edificado, por volta de 1882, sendo transferidos diversos túmulos em mármore do antigo terreno para o novo.

Além dos cemitérios, onde era evidente o tema da morte e os intensos jogos políticos, as irmandades foram protagonistas de outros conjuntos de práticas culturais que também foram importantes para a afirmação desta consciência fúnebres. Ocorrendo à margem da liturgia oficial, as procissões, ofícios e rezas (como os desenvolvidos na Semana Santa), toques de sinos na hora da morte, uso de mortalhas e ritos de enterramentos auxiliavam a população em geral a inculcar os preceitos religiosos no que tangia os ritos fúnebres, sendo muitos deles difundidos pelos manuais. Assim, dentro das rubricas litúrgicas que diziam

respeito à morte¹⁵⁴, há processos culturais dinâmicos que imprimem na sociedade características essenciais no modo de se tratar a morte e os mortos. Neles, as irmandades assumiam papel importante, já que estavam sob seus encargos as celebrações e procissões, missas, orquestras e ornamentações cheias de pompa e fausto.

A Semana Santa e seu ritual dramático, por exemplo, entre a fé, as tradições festivas e as relações sociais, desenvolveram diversas práticas paralitúrgicas em grande parte teatrais, baseadas na própria piedade devocional, exploradas pelos sacerdotes dentro da ideia do modelo perfeito de doação de vida pelo bem do próximo e, como recompensa, o reino dos céus. Assim, o binômio morte-vida assume um caráter importante no discurso dos rituais, focando-se na cruz como símbolo desta alegoria. Para Souza (2007), as semanas santas no Brasil colonial e imperial acabaram por ter seus focos dirigidos para as imagens do padecimento de Cristo, mas não significando somente uma exaltação da morte e da dor, já que “(...) o devoto queria evidentemente se salvar, mas no âmbito das exigências temporais, ou seja: através de uma leve mortificação da carne, participação irregular nos diversos sacramentos da Igreja e, sobretudo, recorrendo ao valor protetor e salvífico da Paixão de Cristo” (SOUZA: 2007, 87).

Ao abordar temas centrais como a piedade, a religião, a morte e a paixão de Jesus, aliados às pregações, as celebrações da Semana Santa difundiam os ensinamentos da Igreja de modo didático e, sobretudo, os vinculados à pedagogia cristã sobre a Boa Morte. Os manuais de boa morte e de Semana Santa deixavam isso bem claro, sobretudo nas explicações e roteiros apresentados. O modelo dos penitentes era o mais explorado, incitando os fiéis nos “(...) saudáveis rigores da austeridade (...)”, mostrando que o choro da Igreja pela morte de Jesus Cristo devia fazer com que eles chorassem “(...) sobre si mesmos” (OFFICIO: 1779: 775), a fim de fazê-los “(...) compreender, que o louvor não fica bem na boca do peccador, quando os suspiros, e os gemidos de hum coração contrito, e humilhado não só a sua partilha; pois que a tristeza, conforme os sentimentos de Deos, produz para a salvação huma penitencia saudável” (OFFICIO: 1779: 775).

Considerações Finais

¹⁵⁴ Entre as principais no campo dos atos litúrgicos e sacramentais que acompanhavam os cristãos até seus últimos fins sobre a terra, podem-se apontar as visitas dos padres, a reconciliação e absolvição dos pecados, a comunhão ao longo da vida e, em especial, no momento de agonia, o viático e a unção dos enfermos. Além delas, está a execução testamentária e as cerimônias que se seguem ao óbito. (AVRIL: 1996, 89).

Ao analisar historicamente as relações estabelecidas acerca de uma ideia litúrgica católica da boa morte, construída a partir da circulação do discurso eclesiástico vindo de Portugal e sua receptividade por parte dos fiéis no Brasil, percebe-se a elaboração de diferentes práticas e representações culturais que caminham entre a normativa eclesial, ditada em manuais e ritos, e a espontaneidade dos fiéis. Como defende Chartier, os processos pelos quais os leitores, os espectadores (como os que assistem às pregações) e os ouvintes dão sentido aos textos de que se apropriam e incorporam, mostram que a leitura é um fenômeno muito mais amplo, capaz de transformar o texto oficial em algo que dava sentido à sua relação com o mundo (CHARTIER: 2006, 35).

Observa-se que as práticas desenvolvidas pelos diferentes grupos campineiros no que tange à morte e suas relações culturais, derivam, em grande parte, de um conjunto de saberes que se assentavam diretamente nas liturgias da boa morte. Por mais que tais elementos sejam vistos como reflexos de um contexto histórico e cultural, são capazes de ir além ao construir um conjunto de atos, estruturas e fórmulas que eram absorvidos quase que de maneira natural pela população. Morrer sem testamento ou sem prescrever os sufrágios, ou seja, sem o devido aparelhamento, poderia significar a danação eterna da alma do fiel. Estes gestos, que percorriam a vida dos moradores de freguesias, vilas e cidades no período colonial e imperial brasileiro, criavam verdadeiras formas religiosas de culto público acerca do bem morrer ou, em outras palavras, aquilo que se pode definir como liturgias da boa morte. Porém, nem sempre a origem destas ordenações era bem localizada, configurando-se quase como uma saber relíquia na vida das comunidades.

Os ditames sobre uma boa morte, desta forma, diluíam-se na vida dos católicos oitocentistas, contudo, não com a intensidade e frequência que a Igreja esperava. Pode-se afirmar que estes realizavam, mesmo inconscientemente, os preparativos para a boa morte, através da criação de liturgias que lhes eram próprias e, portanto, plurais e condicionadas pelo contexto no qual se inseriam – vale ponderar novamente o empenho para a criação de um campo santo onde seus corpos pudessem fazer até o juízo final coletivo. Contudo, a pedagogia do medo difundida pela Igreja nem sempre se colocava como eficaz, lembrada apenas nas disputas por espaços em cemitérios ou velórios cheios de pompa.

Mesmo que os manuais apontassem para a necessidade de se levar uma boa vida para o merecimento de uma morte santificada, na prática isto ocorria à revelia. A proposta de um

bem morrer, ou seja, uma série de exercícios rituais que preparavam para uma morte ideal, realizados a cada dia de vida, não surtia o efeito desejado pela igreja entre os fiéis que deixavam para a última hora seus aparelhamentos. Por isso, intensificavam-se os atos e festas paralitúrgicos, como os da Semana Santa, funcionando como subterfúgios cujo apelo era maior quando equiparados às missas dominicais. Era necessário criar uma consciência sobre a morte e suas possíveis implicações, mostrando sempre que a Igreja Católica detinha o poder central de interferência no campo dos mortos. Contudo, a presença de poucos bispados, da escassa legislação, do regalismo nascido do Padroado, das visitas pastorais com um sentido mais administrativo que apostólico, eram fatos que indicavam que as condições espirituais, ainda no século XIX, não eram paradigmáticas em todos os pontos (CAMPOS: 1988, 109-122).

Bibliografia

AGNOLIN, Adone. “Prefácio” in MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

ALCÂNTARA MACHADO, José de. *Vida e Morte do Bandeirante*. Coleção Paulística. Volume XIII. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

AMARAL, Leopoldo. *Campinas: recordações*. São Paulo: O Estado, 1927. p 281. Artigo de 31 de março de 1926.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A Morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Notícias editorial, 1997.

BRASIL. “Lei de 1º de Outubro de 1828”. Acesso em 03/02/2013 em www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/LEIS/LIM/LIM-1-10-1828.htm

CAMPOS, Adalgisa Arantes. “Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista”. In Revista do Departamento de História da FAFICH/UFMG. Volume VI, 1988. pp 109-122.

Carta ao Monsenhor Francisco de Paula Rodrigues, vigário geral do cabido da catedral e governador do bispado da diocese de São Paulo. 15 de setembro de 1906. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

CHARTIER, Roger. A “Nova” História Cultural existe?” in LOPES, VELLOSO e PESAVENTO (org.). *História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

CYMBALISTA, Renato. *Cidade dos Vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2002. p 201.

FERREIRA, Carlos e SILVA, Hypólito da. *Almanach Popular de Campinas para o ano de 1879*. Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1878.

GAZETA DE CAMPINAS, Campinas, 21 de abril de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.(a)

GAZETA DE CAMPINAS. Campinas, 14 de janeiro de 1872. Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth, IFCH-Unicamp.(b)

LAPA, José Roberto do. *A Cidade: os cantos e os antros, Campinas (1850-1900)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

LISBOA, José Maria. *Almanaque de Campinas para 1871*, organizado e publicado por José Maria Lisboa. Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1870.

LIVRO de Óbito da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Campinas (1774-1806). Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

LORETTE, Antonio Carlos Rodrigues. *Cemitérios em Campinas: transformações do espaço para sepultamentos (1753-1881)*. Mestrado apresentado a PUC-Campinas. Campinas, 2003.

MARIANO, Júlio. *Campinas de ontem e anteontem*. Campinas: Editora Maranata, 1970.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Vida Cotidiana em São Paulo no século XIX: memórias, depoimentos, evocações*. São Paulo: Ateliê Editorial, Fundação Editora da Unesp, Imprensa Oficial do Estado, Secretaria de Estado da Cultura, 1998.

NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas em Porto Alegre: práticas funerárias e experiência urbana – séculos XVIII-XIX*. Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.

OFFICIO da Semana Santa em latim, e em portuguez, com as rubricas do Missal, e Breviario Romano, e com as Orações para a Confissão, e Comunhão, tiradas da Sagrada Escritura, e no fim com o Catalogo onde se explicão as Ceremonias, e Palavras diffíceis na sua intelligencia. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1779.

PEDIDO de aprovação do compromisso da Irmandade de São Benedito. 1844. Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas.

PUPO, Celso Maria de Mello. *Campinas, seu berço e juventude*. Campinas: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais S. A., 1969.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular na Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos Vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.

SOUZA, Ana Guiomar Rêgo. *Paixões em Cena: a semana santa na cidade de Goiás (século XIX)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. Brasília, 2007.

VIDE, Sebastião Monteiro da, Dom. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo illustrissimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853.



DA TOLERÂNCIA À CARIDADE: UM DIÁLOGO COM GIANNI VATTIMO À LUZ DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E LAICIDADE NA PÓS-MODERNIDADE

Jonathan Menezes¹⁵⁵

Faculdade Teológica Sul Americana

Introdução

A questão da tolerância entre as religiões, bem como da liberdade de crença e de pensamento não são novas para a história, ou melhor, não são fenômenos exclusivos desta época. Relembrando uma obra do período iluminista, *O tratado sobre a tolerância*, de Voltaire, de 1753, vê-se que a questão da tolerância estava, num tempo emancipatório,

¹⁵⁵Professor da Faculdade Teológica Sul Americana. Editor da Revista *Práxis Evangélica*. Mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Email: Jonathan@ftsa.edu.br

atrelada ao princípio de liberdade religiosa e de opinião, que filósofos como Locke e o próprio Voltaire tanto enfatizaram numa Europa ainda marcada por conflitos e perseguições religiosas por causa de crenças e ideias. Numa época pretensamente pós-moderna, de consolidação de fenômenos da secularização¹⁵⁶, como Gianni Vattimo entende ser a nossa, ainda se vislumbra a intolerância para com diferentes crenças religiosas, e o não respeito, especialmente por parte de setores de religiões majoritárias, como o cristianismo, do princípio de laicidade do estado.

Nesse sentido, em conversação, sobretudo, com a visão de Voltaire sobre *tolerância* e, ao final, com o conceito de *pensamento fraco* de Vattimo, analisarei a proposta deste segundo autor de migração da ideia de tolerância para a de caridade, como meio de se mover para além de uma relação metafísica com a verdade nas religiões, para a noção, pouco comum às práticas, direta ou indiretamente, presentes nos discursos religiosos, de uma verdade *kenótica*, isto é, esvaziada de pretensões de correspondência e, por conseguinte, de imposição sobre outras.

Como apoio para este diálogo, me ocuparei na segunda parte do artigo da narrativa e análise de um caso da cidade de Londrina da “Praça Islâmica”, procurando pensar a partir dele naquilo que chamo de “razões próprias da religião”, considerando sua presença na esfera pública de pluralidade em nossos dias. Trata-se, vale dizer, de um ensaio multidisciplinar, em que história, sociologia e filosofia da religião estão em diálogo.

1. Prelúdio à discussão: Voltaire e o conceito de tolerância

É conhecida a definição que Voltaire deu para “tolerância”, em 1764, no *Dicionário filosófico*: “apanágio da humanidade”, dizia ele. Ou seja, é a característica própria ou inerente ao ser humano, afinal, raciocinava Voltaire (1978, p. 290), “somos todos cheios de fraquezas e de erros”. Assim sendo, o caminho seria perdoar-nos mutuamente em relação a nossas tolices humanas, *demasiado humanas* (diria Nietzsche). Ora, se a tolerância é a “primeira lei da natureza”, por que a natureza humana reluta tanto em obedecê-la, especialmente quando o que está em jogo é sua própria verdade ou convicção religiosa? Não seriam as religiões, em

¹⁵⁶ A *secularização* é entendida como o processo de emancipação dos seres humanos e suas sociedades da influência e ingerência da religião, que tem a ver com o que Weber chamou de “desencantamento do mundo”. Mas, segundo Berger e Zijderveld (2012, p. 3-4), “ao analisar o mundo contemporâneo, não é a secularização que se vê, mas sim uma enorme de exaltados movimentos religiosos”, ou seja, não um “desencantamento” um “reencantamento” de parte do mundo, como é o caso do Islamismo da África do Norte ao sudeste da Ásia, bem como em sua diáspora ocidental, até os pentecostalismos na América Latina, que se espalham também mundo afora. A visão positiva que Gianni Vattimo, por exemplo, tem da secularização como processo contínuo e necessário talvez se deva mais ao seu contexto imediato, no caso o europeu, onde ele continua pujante, embora fosse temerário dizer que os europeus deixaram de ser “religiosos” em sentido lato.

tese, as principais responsáveis por preconizar, de modo prático, esta lei perante seus fieis? Aparente aporia, pois, paradoxalmente ou não, é a própria religião (no caso, o cristianismo) o vértice motivador de tal definição. A religião parece, nesse sentido, cumprir o papel de denúncia como de realização da natureza humana, promovendo, direta ou indiretamente, aquilo que ela própria condena.

Portanto, não apenas o cristianismo proporciona a ocasião para a emergência do tema da tolerância – oferecendo tanto o veneno (da intolerância) quanto o seu possível antídoto – como também o seu encontro com outras expressões religiosas, no contexto consequente a Reforma Protestante. De acordo com Lauri Emilio Wirth (2006, p. 84), “é nesse universo de um inevitável pluralismo no interior do cristianismo ocidental que a ideia da tolerância se impõe”. Trata-se, assim, de uma tolerância que não ultrapassa, em primeira instância, os limites do cristianismo. A partir da Reforma, o cristianismo é levado outra vez a ter de lidar com a pluralidade numa situação inversa e diferente, por exemplo, a do protocristianismo (séculos I a III D.C.) quando ainda não era uma religião institucionalizada e predominante, mas apenas mais uma (entre tantas) no contexto do Império Romano e que precisava, por sua própria natureza irreverente e apologética, lidar com a falta de liberdade de profissão de fé e culto e, em alguns casos, como corolário, o martírio.

Desde o século XVI, com a expansão da fé protestante, o Ocidente enfrentou durante muito tempo disputas político-religiosas polarizadas pelas diferenças aparentemente irreconciliáveis entre católicos e protestantes. Wirth dá um exemplo de como o conceito de tolerância se restringia ao campo cristão, quando lembra o episódio de assinatura da chamada Paz da Westfália, em 24 de outubro de 1648, que colocou termo nas disputas religiosas que assolaram a Europa durante trinta anos. Segundo ele, “o conceito de tolerância referia-se a católicos romanos, luteranos e calvinistas” (Wirth, 2006, p. 84), excluindo, por exemplo, os anabatistas, que formavam uma vertente radical marginal da chamada Reforma Magisterial (Luterana, Anglicana e Reformada) e que foram duramente perseguidos e martirizados por alguns dentre os próprios reformadores. Essa é uma contradição possível de se encontrar na história do protestantismo, como no presbiterianismo inglês, pois de acordo Reinhold Niebuhr (1964, p. 227, tradução minha): “Ele clamou por liberdade de consciência, quando ele mesmo estava sob o perigo de perseguição; e ameaçou todas as outras denominações com supressão quando possuía a autoridade necessária para fazê-lo”.

A questão da tolerância surge em parte como instrumento político, também como resposta a um contexto pluralista incipiente na modernidade e, ao mesmo tempo, como uma espécie de “puxão de orelhas” no próprio cristianismo, por demonstrar uma conduta intolerante e visivelmente contraditória com a sabedoria dos evangelhos, que ensinam, por exemplo, o amor ao inimigo e o oferecer a outra face. Esta crítica aliada à defesa da tolerância acontece de modo incipiente no período Renascentista (o que inclui as contribuições do humanismo e da própria Reforma) e depois com o Iluminismo do século XVIII, sobretudo em filósofos como Espinoza, Locke e Voltaire. Gostaria antes de avançar de me deter à ideia de tolerância em Voltaire.

A obra mais contundente de Voltaire sobre a tolerância sem dúvida é seu *Tratado sobre tolerância*. De modo pioneiro, este filósofo escreve um livro, que pretende ser um “tratado”, a partir da narrativa de um caso, de modo parecido (guardadas as proporções) ao que fazem os chamados historiadores da *Micro-história*. Trata-se, na realidade de um assassinato ou execução sumária pela justiça de Toulouse, na França, de um pai de família protestante chamado Jean Calas no dia 9 de março de 1762, que Voltaire imputa como sendo “um dos mais singulares acontecimentos que merecem a atenção de nossa época e da posteridade” (VOLTAIRE, 2006, p. 9). Sendo um caso particular, dentre tantos outros ocorridos na França num período marcadamente intolerante de sua história, em que, num passado não tão distante, ocorreram episódios como o massacre da chamada “Noite de São Bartolomeu” em Agosto de 1572 na capital Paris, qual seria a razão de tamanho espanto e interesse no caso de Calas? O que há de tão especial e singular nele?

Antes de responder a esta pergunta, prossigamos um pouco mais com o relato e as constatações preliminares de Voltaire. Jean Calas era um comerciante na região de Toulouse; convertera-se ao protestantismo num período de efervescência dessa religião na Europa, e de grande perseguição também aos novos convertidos, sobretudo em países majoritariamente católicos e recheados de fanáticos religiosos como era a França. Toda a vizinhança sabia ou suspeitava da opção confessional de Calas e sua família, e os tratava com desconfiança. Calas tinha esposa e filhos e, segundo relata Voltaire, sempre fora reconhecido por todos ao seu redor como “um bom pai”. Entretanto, um de seus filhos chamado Marco Antônio, que era erudito, mas tinha um espírito inquieto e sombrio, não tendo obtido sucesso no negócio profissional que pleiteava, nem em conseguir espaço para atuar como advogado, uma vez que necessitava de certificados de catolicidade, resolveu dar cabo à própria vida, suicidando-se

numa noite após um jantar em família. Durante o pranto e a dor vivenciada pelos pais, enquanto um amigo da família chamava médicos e a justiça, a vizinhança começou a se aglomerar perto da casa dos Calas. Sobre eles, Voltaire (2006, p. 11) relata: “Esse povo é supersticioso e fioso; considera como monstros os irmãos que não são da mesma religião”.

Até que um fanático em meio à multidão gritou que Calas havia sido responsável pelo enforcamento do próprio filho, e logo o boato que se espalhava pela cidade era de que aquele foi um caso de parricídio: o pai e a mãe consentiram na morte do filho supostamente porque este se recusara a converter-se à religião protestante. É a famosa história da primeira pedra, protótipo inerente à *violência mimética* (a que brota da imitação) sobre a qual tanto fala René Girard em sua obra. Segundo ele, “longe de ser puramente retórica, a primeira pedra é decisiva por ser a mais difícil de lançar. Mas por que será ela tão difícil de lançar. Porque é a única que não tem *modelo*”. Assim, depois de lançada a primeira pedra, o primeiro grito de “condenado” ou “assassino”, como no caso de Calas, completa Girard, “a segunda vem muito rapidamente, graças ao exemplo da primeira; a terceira vem ainda mais rápida, pois ela tem dois modelos em vez de um, e assim por diante” (GIRARD, 2012, p. 91).

Crendo, portanto, na inocência de Jean Calas e de sua família, nosso autor sai em defesa de seu caso neste livro, embora a sentença principal (condenação e morte por enforcamento) já havia sido sacramentada e efetuada sobre este comerciante quando Voltaire escrevia estas linhas. Não entrarei aqui nos pormenores da análise de Voltaire sobre o longo julgamento, que se estendeu para além da execução de Calas. Parece-me mais interessante, para meus propósitos neste ensaio, destacar algumas das ideias sobre a tolerância que do relato subjazem. E o ponto de partida de Voltaire, além do caso emblemático de Calas, é a própria onda de violência e intolerância que assolara a Europa nas guerras religiosas entre católicos e protestantes nos últimos dois séculos (XVI e XVII).

Voltaire, como um bom iluminista, apela para a ética proveniente do direito natural, o da tolerância, que para ele se resume na máxima (muito semelhante a de Jesus, de onde também parece derivar o imperativo categórico de Kant): “Não faça o que não gostaria que lhe fizessem”. Se todos os homens de sua época, portanto, se orientassem por este direito, jamais poderia haver ocasião em que um chega para outro e diz: “Creia naquilo que eu creio e no que você não pode crer ou morrerá” (VOLTAIRE, 2006, p. 33). Na prática, porém, muitas vezes prevaleceu o que Voltaire chamaria de antinatural direito à intolerância, mas que tenho minhas dúvidas se este é tão contrário à natureza humana assim. Este direito, Voltaire

compara ao direito dos tigres, mas que, aplicado ao caso humano, se torna ainda mais bárbaro, pois “os tigres dilaceram senão para comer, enquanto nós nos dilaceramos por causa de alguns parágrafos” (VOLTAIRE, 2006, p. 33). O *perigo da intolerância*, como assevera Aldo Natale Terrin (2004, p. 338):

É bastante grande quando uma religião acredita poder “dispor” de Deus a seu arbítrio como princípio regulador de toda verdade. A intolerância de fato é o outro lado da moeda, consequência última das próprias convicções quando se fundamentam na ideia de que o próprio divino se sujeita às leis da nossa lógica e portanto estamos convencidos de que não pode haver outra verdade, outra liberdade, outro modo de conceber Deus e o mundo.

E isto se torna ainda mais crucial entre religiões monoteístas, em especial o cristianismo, o que, como veremos adiante, sugere a necessidade, quando do encontro ou diálogo entre as religiões no espaço público, de se evitar que a verdade como concepção metafísica seja usada como árbitro das decisões ou meio de favorecimento desta ou daquela cosmovisão. Fica evidente, portanto, que a defesa da tolerância de Voltaire tem seu foco no monoteísmo, mormente o cristão, e se vale do espírito do direito natural que supostamente garantiria a todos, numa época de esclarecimento, a liberdade de crença, de religião e de opinião. Por isso, ele questiona de modo quase apologético se a mais perigosa de todas as superstições não seria aquela “de odiar seu próximo por causa de suas opiniões” (VOLTAIRE, 2006, p. 97).

Voltando ao espanto de Voltaire com o caso de Jean Calas e a singularidade que ele enxerga nesta história, entendo que isto tem uma dupla origem: (a) primeiro, pelo fato da intolerância e o fanatismo religiosos ainda aparecerem com pujança numa sociedade supostamente esclarecida (ou em vias de esclarecimento), como ele entende ser a sua; (b) segundo, porque esta violência partira de muitos dos que, como ele próprio, se diziam cristãos em sua época, os quais, ignorando os princípios basilares que regem a sua religião, oprimiam, atacavam e até matavam em defesa de sua crença. Referindo-se a eles, dizia Voltaire (2006, p. 81) que se quisessem “assemelhar-se a Jesus Cristo, que se tornassem mártires e não algozes”. Tanto no *Tratado sobre a tolerância* quanto no *Dicionário filosófico*, ele parece se repetir em seu lamento e denúncia pelo e ao cristianismo. No primeiro ele disse, colocando-se no próprio bojo de sua acusação-constatação: “Digo-o com horror, mas com verdade: somos nós, cristãos, somos os perseguidores, os algozes, os assassinos! E de quem? De nossos irmãos” (VOLTAIRE, 2006, p. 52). Já no *Dicionário Filosófico*, ele explora um dos paradoxos do

cristianismo precisamente no que concerne à tolerância: “De todas as religiões, a cristã é, sem dúvida, a que deve inspirar mais tolerância, embora até aqui os cristãos tenham sido os mais intolerantes de todos os homens” (VOLTAIRE, 1978, p. 291).

Como a abordagem de Voltaire não se trata de uma investigação fenomenológica da religião, mas de um aporte filosófico à tolerância a partir do caso da religião cristã de sua época, não encontramos em sua obra uma análise mais profunda sobre as razões que levam pessoas a agirem de maneira tão passional e violenta – ou seja, ignorando “virtudes” como a tolerância – quando o assunto é religião. Isso gostaria de abordar nos próximos tópicos.

Entrementes, retorno à definição inicial de “tolerância”, esposada por Voltaire. Segundo ele, a tolerância como virtude funda-se em uma limitação humana: somos fracos e errôneos. Como poderíamos, então, não tolerar os erros ou as diferenças dos outros? Para André Comte-Sponville (1999, p. 129), a tolerância decorre também de uma *fraqueza teórica*, isto é, da “incapacidade em que estamos de alcançar o absoluto”. A pré-condição para a tolerância, assim, seria a mútua assunção de tal “fraqueza”, o que propiciaria idealmente relações cordiais, respeitadas e tolerantes. A questão é o que, num contexto de litígio e mútua afirmação de valores e crenças religiosas, levaria as pessoas a tal assunção e reconhecimento? Haveria limites para o uso da tolerância entre adeptos de crenças e convicções diametralmente opostas? Como preconizar respeito, diálogo e tolerância sem gerar o que Terrin (2004, p. 340) chama de “vale tudo das identidades religiosas” num contexto pluralista?

A discussão parece estar longe de um ponto final – se é que se pode almejar tal coisa em se tratando de religião. Talvez seja de ajuda um princípio que os romanos usavam para assuntos de ofensa religiosa ou ofensa ao sagrado: “Compete exclusivamente aos deuses cuidar das ofensas feitas aos deuses” (Apud. VOLTAIRE, 2006, p. 37).

2. Razões próprias da religião: o caso da “Praça Islâmica”

Gostaria de prosseguir utilizando a narrativa de um caso, ocorrido na cidade de Londrina no ano de 2011, como emblema para esta discussão, com a intenção de nos conduzir a uma reflexão sobre o que chamarei aqui de “razões próprias da religião”.

2.1. O polêmico caso da “Praça Islâmica” em Londrina

Em meados de junho de 2011, foi apresentado na Câmara Municipal de Londrina o Projeto de Lei 115/2011 – proposto pelo vereador Rony dos Santos Alves, e assinado pelos

vereadores Joel Garcia, José Roque Neto, Ivo de Bassi, Jairo Tamura, Martiniano do Valle Neto e José Roberto Fortini – que visava denominar “Praça Islâmica” uma área pública localizada na confluência entre duas avenidas desta cidade, autorizando a construção de um monumento em homenagem ao povo islâmico na referida área. O monumento seria construído com recursos de iniciativa privada e sob a supervisão das secretarias municipais de Cultura e Obras. Tal intento, porém, não passaria livre de polêmicas numa cidade majoritariamente católica e permeada, ainda que tacitamente, por certa “ética protestante” como Londrina¹⁵⁷.

No dia da votação do projeto, o secretário executivo do Conselho de Pastores de Londrina (CPEL), fez circular um email entre vários líderes religiosos (evangélicos, em sua maioria) alertando para a urgência da questão para os cristãos da cidade. Em seu relato, o secretário, pastor auxiliar de uma das maiores igrejas evangélicas da cidade, relatou que a diretoria do Conselho de Pastores havia se reunido com o vereador Rony Alves, autor principal do projeto, com o objetivo de alertá-lo quanto ao ato de privilegiar uma religião em detrimento das outras, e sugerindo uma revisão do projeto com o intuito de “amadurecer a proposta” (SIMÃO, 2011). O teor da mensagem, porém, parece revelar mais o desejo de veto que de amadurecimento da proposta.

Senão, vejamos. Com o anseio talvez de mexer com os ânimos daqueles líderes para a mobilização contra tal projeto, o pastor-secretário aproveitou a ocasião do email para anexar uma carta de um ex-aluno do professor, vereador Rony Alves, que supostamente havia sido endereçada a ele com o intuito de demovê-lo da ideia do projeto. Dizia a carta:

Bom dia Prof. Rony, já fui seu aluno no colégio Canadá há uns 18 anos (...) e também te conheço da igreja Metodista. Ouvi falar desse PL que denomina de Praça Islâmica a rotatória da Av. Santos Dumont x Av. JK. Qual não foi minha surpresa ao procurar no site da CML e ver que o projeto é de sua autoria. Não sei quais suas motivações para fazer tal gentileza com a comunidade islâmica, mas muito me intriga um cristão propor uma homenagem aos muçulmanos. Mas enquanto aqui eles são tratados a pão de ló (sic.), nos seus países de origem, os cristãos são perseguidos, presos e mortos. Não faz sentido um cristão contribuir para o projeto da Fraternidade Muçulmana, projeto global que visa à (sic.) instauração de um estado islâmico mundial e a destruição do cristianismo, está a pleno vapor na Europa e Estados Unidos e crescendo cada vez mais no Brasil. Homenageando os islâmicos, você está colaborando para destruição da sua própria religião. Portanto, antes de dar continuidade a esse PL, peço

¹⁵⁷Ver sobre esta discussão no capítulo 1 de minha dissertação *As metamorfoses do sagrado no protestantismo brasileiro*(MENEZES, 2009, pp. 33-36).

encarecidamente que se informe um pouco sobre o assunto e reflita se (sic.) é isso mesmo que a população de Londrina precisa... (SIMÃO, 2011).

Ao final da carta, o ex-aluno ainda apresenta uma lista de blogues aparentemente escritos e mantidos por cristãos, contendo várias notícias sobre a expansão islâmica pelo mundo, sobre as atrocidades do fundamentalismo islâmico, sobre a atualidade da *Jihad*, a perseguição e intolerância que pessoas declaradamente cristãs sofrem em países islâmicos, e assim por diante, para de alguma forma alertar e informar os cristãos quanto à necessidade de uma contraofensiva proselitista, sobretudo no ocidente europeu, onde o cristianismo ainda é majoritário entre os monoteísmos, mas vê sua hegemonia ameaçada a cada dia diante do secularismo e da diáspora islâmica. Vale ressaltar que o autor do email endossou esta carta, alegando que ela “sintetiza bem o sentimento do segmento cristão em Londrina” (SIMÃO, 2011). Resta saber se as demais variantes do “segmento cristão” desta cidade concordariam ou não com essa afirmação, sendo este um segmento tão dividido em todos os sentidos.

É praticamente inegável que existem perseguições e outras formas de retaliação a adeptos do cristianismo em países islâmicos; quase toda semana sai algum caso no noticiário mundial que denuncia tais radicalismos. Mas não se pode querer usar dois pesos e duas medidas ao se referir a sociedades em que a religião se estabelece e se estrutura de modos tão distintos, como é o caso do Irã, por exemplo, em que o Islamismo é a religião oficial do estado e onde cerca de 90 a 94% da população pertence ao ramo *xiita* do Islamismo, e a do Brasil, uma nação plurirreligiosa (embora majoritariamente cristã) e que, desde a Constituição de 1891, se estabelece oficialmente como um estado laico. Ademais, segundo o Censo de 2010 do IBGE, considerando a população residente por religião, o total de adeptos do Islamismo é de 35.167 (pouco menos de 0,02%), num país com quase 200 milhões de habitantes. Ao que parece estamos amplamente distantes do alarde anunciado na carta quanto à “instauração de um estado islâmico mundial e a destruição do cristianismo” no Brasil, ou mesmo de um amplo espectro pluralista, como veremos no último tópico deste ensaio. Além do mais, a carta ainda parece instigar uma espécie de revide no estilo “olho por olho, dente por dente” ao Islã “aqui”, já que “lá” os cristãos não recebem homenagens, pelo contrário, são perseguidos, torturados e mortos.

Apesar de todo o alarde, o caso da “Praça Islâmica” foi, por hora, encerrado com a aprovação do Projeto de Lei 115/2011 com catorze votos a favor, dois contra e duas abstenções, sendo promulgada a lei em 20 de julho de 2011. O detalhe foi que um dos

vereadores não votou, o pastor evangélico Gerson Araújo (PSDB), e os dois que votaram contra são também evangélicos: Eloir Valença (PT) e o (agora falecido) pastor Renato Lemes (PRB). O incômodo em relação à “Praça Islâmica”, assim, parece ter dois elementos: (a) pelo argumento de um dos pastores do CPEL, por se privilegiar uma religião em detrimento das outras; (b) pelo teor da carta do ex-aluno, o fato de um vereador cristão (membro da Igreja Metodista em Londrina) propor um projeto de lei que, em sua súmula, homenageia uma religião “inimiga”.

Quanto a isto, gostaria de fazer algumas considerações:

- a. De fato, em um país laico, democrático e de direito, não se deve privilegiar uma religião em detrimento de outras, mas espera-se a adoção de uma *neutralidade positiva*, “onde haja isenção por parte do Estado, tanto para entidades religiosas de amplo espectro como também para as não-religiosas” (FONSECA, 2011, p. 136). Isso em tese. Na prática, torna-se uma utopia quando cerca de 87% dos brasileiros se declara cristão. É claro, isso não elimina o aspecto da diversidade e pluralidade, mesmo interna às religiões, o que torna ainda mais complexa a tarefa de analisar o campo religioso no Brasil. Retomarei este aspecto no terceiro tópico.
- b. Nesse sentido, o segmento cristão de Londrina não tem exatamente do que reclamar, pois em 1977, durante o primeiro mandato do prefeito Antônio Belinati, foi construído o chamado “Monumento à Bíblia” (ver imagem ao lado), em homenagem às Escrituras Sagradas dos cristãos, fato ignorado pelos líderes religiosos que se opuseram ao projeto da “Praça Islâmica”. Quer dizer, o “Monumento à Bíblia” não é questionado; o crucifixo ou a imagem da Santa na parede de Escola Pública não são questionados; mas um símbolo dedicado ao Islã sofre repúdio? É um típico caso de inversão, em que religiosos (no caso, os evangélicos no Brasil) que têm um “projeto de maioria” (ainda mais com o crescimento explosivo das últimas décadas) se comportam como se ainda fossem “minorias” (ver: GIUMBELLI, 2006, p. 234, 239).
- c. Então, parece que Gianni Vattimo (2004, p. 123) foi assertivo em sua crítica sobre o ocidente liberal, quando defende que “o espaço leigo do liberalismo moderno é mais religioso do que o próprio liberalismo e o pensamento cristão estão dispostos a reconhecer”, até porque a ideia de pluralismo, liberdade de crença e opinião, e tolerância, como vimos, desenvolveram-se no seio de um ocidente ainda não

totalmente emancipado da égide da cristandade; o mesmo vale para o Brasil e, pelo visto, para Londrina. Ou seja, o estado é laico *si, pero no mucho* companheiro!

- d. A própria Câmara Municipal de Londrina há anos tem dado motivos para esse tipo de crítica. O princípio de laicidade e igualdade de religião é violado nesta casa todo início de uma nova sessão ordinária, quando o presidente abre os trabalhos dizendo: “Em nome de Deus, declaramos aberta a presente sessão” – se bem que esse “Deus” poderia ser Alá, Jesus, Krishna ou Buda. Porém, em seguida, tem sido costume que um/a vereador/a leia um texto da Bíblia em voz alta, e assim a sessão prossegue normalmente. Caso se respeitasse mesmo a laicidade do estado, ou não se faria uso dos recursos acima descritos, ou, por bom senso, deveria ser proposto um rodízio para que o Alcorão, a Torá, a Codificação Espírita de Allan Kardec, o Livro de Mórmon e assim por diante, também pudessem ser lidos. Ou seja, no espaço público de uma sociedade laica, ou se contempla e aceita outras representações de crença, ou não estamos em uma democracia de fato. Todavia, como bem lembra Emerson Giumbelli (2006, p. 231, grifo meu):

O Estado moderno, mesmo quando abraça, mais ou menos declaradamente, mais ou menos extensivamente, os princípios laicizantes ou secularistas, não precisa recusar aos seus cidadãos o engajamento religioso. Basta-lhe encontrar os meios através dos quais consiga neutralizar esses engajamentos, de modo a efetivar a autonomia da máquina política e dos atos civis em relação aos assuntos religiosos. Daí exigências tais como ausência de vínculos materiais e simbólicos entre Estado e religiões e a supressão de toda referência religiosa nas áreas reguladas pela lei.

- e. Por fim, por trás do intento de vetar a manifestação religiosa alheia, pode estar o “medo à diferença”, ao estranho à “minha opinião”, “meus credos” e “meu lugar”, e construindo “argumentações das mais diversas para tentar demonstrar que ‘o de sempre’ é o verdadeiro, o objetivo, o normal e o saudável”, enquanto aquilo que se apresenta “como novidade é na realidade uma tentativa de desorganização e ameaça à ordem” (PANOTTO, 2013). Ou ainda o que Vattimo chama de “violência metafísica” (2010, 2004, 1996), que preconiza a superioridade de uma “Verdade” sobre outras com a finalidade de prevalecer, dominar e controlar, e definir quem “é” e quem “não é”, quem está “dentro” e quem está (e deve permanecer) “fora”. O perigo é que, como disse Rubem Alves (2002, p. 150), “as certezas andam de mãos dadas com as fogueiras”. Aqui encontramos um dos entraves que, segundo Alexandre Brasil

Fonseca (2011, p. 136), limitam a extensão da contribuição evangélica à democracia, que ele define como “o constante hábito de demonizar o outro”, concluindo que “mesmo sendo apontados elementos democráticos nesta prática (...), parece-nos necessária a existência de um maior respeito e convivência com o diferente para uma efetiva contribuição na esfera política”.

2.1. Sobre as “razões próprias” e a ambiguidade da religião

Gostaria de voltar a esta discussão sobre a tolerância, a convivência e o diálogo entre diferentes no último tópico deste ensaio. Agora quero finalizar este apoiado no aporte da filosofia da religião para pensar em razões próprias e ambiguidades da religião que, porventura, emergem deste caso. Parodiando o conhecido dito de Blaise Pascal, *a religião tem razões que a própria razão desconhece*. Ela envolve o intelecto, é claro, mas menos o intelecto que o coração, e menos o coração que as entranhas. Um religioso vive por certos princípios, e na defesa apaixonada desses princípios os perde muitas vezes de vista, sendo capaz de afirmá-los como confissão, mas negá-los, consciente ou inconscientemente, como prática. As práticas religiosas, desse modo, nem sempre coadunam com as teorias provenientes de uma determinada religião. O filme *O livro de Eli* (2010, dirigido pelos irmãos Albert e Allen Hughes) parece partir de uma percepção semelhante. O pano de fundo do filme é de um cenário pós-apocalíptico, de destruição e caos. O personagem central, Eli, é um homem solitário e místico, que tem uma missão especial: proteger um livro sagrado que poderia ser a única salvação para uma humanidade decadente. Gostaria de citar dois momentos marcantes do filme e ilustrativos para esta discussão.

O primeiro momento, que ilustra a violência advinda do uso do sagrado, vem do personagem Carnegie, o antagonista da história, interpretado brilhantemente por Gary Oldman. Numa discussão com um de seus lacaios, que havia dito que todo o pandemônio que se criara naquele instante era por um “maldito livro”, coisa inútil, Carnegie respondeu incisivamente: “Não é apenas um livro! É uma arma poderosa, apontada para o coração dos fracos e desesperados! E com ele, nós controlamos”. Isso me faz lembrar outra frase, dita por Friedrich Nietzsche em *Humano, demasiado humano*: “O cristianismo nasceu para aliviar o coração, mas agora deve primeiro oprimi-lo, para mais adiante poder aliviá-lo” (NIETZSCHE, 2005, p. 90). O segundo emblemático momento é quando, no fim da trama, na

medida em que já havia lutado, matado e se sacrificado em defesa do livro, Eli caiu em si e disse: “Todos esses anos que eu o levava e o lia, diariamente, na minha obsessão por mantê-lo a salvo, deixei de viver segundo o que aprendi nele”.

Nesse sentido, vale apelar para a, quem sabe polêmica, mas contundente, afirmação de John Caputo de que “a religião é para os amantes, apaixonados pelo impossível, que fazem com que o restante de nós pareça vago”, ao que ele completa dizendo que:

Na religião, o amor de Deus está exposto habitualmente ao perigo de confundir-se com a profissão de alguém ou o ego de alguém, ou o gênero de alguém, ou a política de alguém, ou a ética de alguém, ou o esquema metafísico favorito de alguém, ao qual este se sacrifica de maneira sistemática. Então, ao invés de fazer sacrifícios *pelo* amor de Deus, a religião se inclina a fazer um sacrifício *do* amor de Deus (CAPUTO, 2005, p. 121, tradução minha).

Pode-se depreender desta fala de Caputo que toda forma de religião é um tipo de antroporfismo; fala-se do “amor de Deus”, da “vontade dos deuses”, do sacrifício “para Deus”, mas, no fim, o que isto significa? Como não atrelar as experiências e significações do sagrado com as paixões e idiossincrasias do humano, do profano, do mundano? Ademais, outra razão própria da religião é que, ao que parece, ela mexe não apenas com os gostos, preferências ou meras opiniões das pessoas, mas, em grande parte, com o “tudo ou nada” de sua existência. É isso que Caputo expressa no livro *Truth* (2013), onde ele reflete sobre a *verdade* e sua relação com a religião. Em suas próprias palavras:

Religião envolve nossas mais profundas convicções e mais apaixonadas crenças sobre nascimento e morte, doença e saúde, infância e velhice, amor e inimizade, guerra e paz, misericórdia e compaixão. Por essa razão é que pessoas religiosas são capazes de investir a vida toda trabalhando em favor dos pobres e dos doentes, dedicando-se às vítimas da AIDS na África, por exemplo, e também porque, em contrapartida, são igualmente capazes de incendiar um lugar colocando-o abaixo em um acesso de intolerância. A religião é irredutível tanto a um quanto ao outro e remover a raiva é remover a paixão; mas se você remover a paixão, remove também a religião. Conquanto haja religião, bem como paixão, a chance para a justiça sempre virá acompanhada do risco da injustiça (CAPUTO, 2013, p. 61, tradução minha).

É essa ambiguidade da religião que pode tornar artificial e até inútil o discurso sobre “paz” ou “tolerância” entre as religiões ou convicções semelhantes, caso não se reconheça que a violência, a guerra, a disputa, a intolerância, ódio e injustiça sempre fizeram parte da

história das religiões em todo o mundo tanto quanto, ou mesmo em decorrência das diferentes práticas e preceitos sobre o amor, a tolerância, o respeito, a justiça, equidade, paz, e assim por diante. Não são os deuses que estão em guerra, mas os seus seguidores. Eliminar esta ambiguidade – parece-me que este é o ponto de Caputo – é o mesmo que remover a religião. Por essa razão, parte fundamental do discurso dos ateístas¹⁵⁸ converge na direção de que se abolirmos a religião do mundo, haveria menos guerras, menos violência, menos intolerância. A história contemporânea das religiões no Brasil, porém, parece seguir em outras direções, que reverberam tanto no desejo de mais religião¹⁵⁹, por um lado, quanto no anseio por menos religião, sem perder, porém, o elemento da transcendência¹⁶⁰. Embora se encontrem em categorias diferentes, ambos, porém, parecem partilhar do mesmo processo de “reencantamento do mundo”.

3. Tolerância, caridade e a ideia de pluralismo religioso

3.1. Pluralismo religioso: onde está e para onde vai?

Podemos iniciar este último tópico não somente perguntando *onde está a tolerância* no Brasil de “todos os credos”, mas, principalmente, com a provocadora aporia de Antônio Flávio Pierucci (2006, p. 49): “Cadê nossa badalada diversidade religiosa no Brasil? O gato comeu”. *Badalada*, afirma ele, referindo-se a teses mais variadas de intelectuais brasileiros

¹⁵⁸ Como é o caso de Sam Harris em seu livro *Carta a uma nação cristã* (2007), e Richard Dawkins em seu *Deus, um delírio* (2007). O segundo, já no prefácio de seu livro, convida os leitores, no espírito da música “Imagine”, de John Lennon, a imaginar um mundo sem religião e, conseqüentemente, sem guerras, ataques suicidas, cruzadas, massacres, perseguições, evangélicos televisivos extorquindo dinheiro de seus fiéis, e assim por diante (DAWKINS, 2007, p. 14). A descrença em Deus e desejo de extirpação da religião da face da terra é o que diferencia estes “neoateus” dos chamados “sem religião”, por exemplo. Não se pode, dessa forma, colocar no mesmo bojo de análise os ateístas, agnósticos e sem religião (ver nota 6).

¹⁵⁹ Como denuncia, por exemplo, o crescimento vertiginoso dos evangélicos no Brasil (segundo Censos do IBGE de 2000 e 2010): de cerca de 26 milhões (ou 15,4% da população) em 2000, para cerca de 42 milhões (ou 22,2% da população) em 2010 (Ver: IBGE - <<http://www.ibge.gov.br/home>>).

¹⁶⁰ É o que aponta, por exemplo, Marcelo Ayres Camurça (2006, p. 45) ao comentar sobre o percentual de crescimento significativo da categoria dos “sem religião” já no Censo do ano 2000 (de 4,8% da população para 7,3% – sendo que em 2010 este índice subiu para 8%). Para ele, “o percentual dos ‘sem religião’, mais que expressar um crescimento do *indiferentismo religioso*, revela a eclosão de uma ‘religião invisível’, (...) marcada pela desfiliação dos indivíduos das instituições religiosas e a opção destes por uma religiosidade própria, montadas a partir de um ‘mercado religioso’. Assim, a postura dos “sem religião”, talvez, parta do rechaço do dogma, do fundamentalismo e legalismo das “grandes religiões”, e, em contrapartida, da valorização das belezas e variedades contidas no sentimento religioso. “Nisto se percebe”, defende Friedrich Nietzsche (2005, p. 93), “que os espíritos livres menos ponderados se chocam apenas com os dogmas, na realidade, e conhecem bem o encanto do sentimento religioso; é doloroso para eles perder este por causa daqueles”.

que celebram nossa suposta diversidade religiosa. E a grande variedade de classificações (que a cada dia cresce mais) de religiões e religiosidades no Brasil, que se pode notar por ambos os Censos de 2000 e 2010, realmente dá a ideia de uma grande diversidade e pluralidade, o que nos tornaria um país multicolorido não apenas etnicamente, mas também religiosamente. Na prática, porém, a situação é bem mais complexa. Pierucci defende (2006, p. 49), um tanto categoricamente, que “basta o brasileiro parar um pouco e olhar à sua volta para quase só ver... cristãos” – referindo-se, é claro, a predominância numérica de católicos e evangélicos no Brasil, que englobam cerca de 165 milhões de brasileiros. Para ele, o Censo de 2000 veio mostrar que a diversidade religiosa brasileira é “quase nada” e que nosso pluralismo religioso é “desmilinguido”.

Em sua crítica, Pierucci prossegue afirmando que fica difícil falar em pluralismo religioso no Brasil, não só em função destes números, mas quando ainda encontramos aqui e acolá na sociedade espectros de prerrogativas ao monoteísmo cristão. E ele completa:

Eu bem que gostaria de dar a todos a boa notícia sociológica de que no Brasil atual as pessoas de fato têm muito mais chances do que nunca de aderir às mais diferentes concepções do divino. Oxalá fosse mesmo verdade que no cotidiano das famílias, ao redor do mesmo almoço dominical, já fosse menos sustentável a leveza do conviver pós-tradicional de mãe católica reconvertida pela Renovação Carismática e filha jovem convertida ao Budismo ou à União do Vegetal – encontros culturais que fossem, sem medo, confrontos culturais, fatos novos e densos que desdobrassem no mundo da vida de muitos, (sic.) mais aquilo que a sociologia contemporânea, pelo avesso, tem chamado de “destradicionalização”. Mas não, nossa diversidade religiosa ainda é balbuciante. Oxalá pudéssemos ouvi-la, em seus primeiros, pianíssimos acordes, dizer aos nossos corações que, calma, estamos apenas no começo de um longo processo de desfiliação geral que um dia há de dar, se aos deuses em luta isso aprouver, numa grande, maravilhosa dispersão (PIERUCCI, 2006, p. 51).

Ao expor seu desejo, Pierucci revela a meu ver que o pluralismo religioso, mais que um dado da realidade, pode ser concebido como uma ideologia. Essa é a tese de Peter Berger e Anton Zijderveld (2012), que, diferentemente de outros pesquisadores (como PIERUCCI, 2006; e FONSECA, 2011) fazem uma diferenciação entre “pluralidade” e “pluralismo”. Para eles, a *pluralidade* (e não o pluralismo) é o que designa o dado da realidade, descrita como “a situação em que grupos humanos (étnicos, religiosos ou de outra forma diferenciados) convivem em condições de paz cívica e em interação social uns com os outros” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 6). Os autores ainda chamam de “pluralização” o processo que

conduz certas sociedades à pluralidade. Já o *pluralismo* é entendido como “a atitude, possivelmente expandida na forma de uma filosofia completa, que *aceita* tal realidade” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 7).

No caso da “Praça Islâmica”, narrado no tópico anterior, penso que estamos diante de uma situação de pluralidade, mesmo que limitada e enfraquecida no caso islâmico, e não tanto de pluralismo, pelo menos não nos discursos encampados pelos CPEL e pelo ex-aluno do vereador Rony Alves, que declaradamente não aceitam a homenagem ora pretendida à ínfima comunidade islâmica de Londrina. “Ínfima”, digo, no sentido de numericamente menor, se comparada ao segmento cristão, mas não menos influente politicamente por isso, já que o pedido nasceu de pessoas (no caso, de empresários) consideradas importantes em Londrina e que pertencem à comunidade islâmica. Nesse caso, fica difícil distinguir onde entram, saem ou confluem as ideologias e interesses propriamente religiosos ou políticos. No fundo, elas estão desejável ou indesejavelmente misturadas. Fato é que, a despeito de todas as pressões do segmento evangélico em torno da questão, não foi suficiente para barrar a lei, aprovada com maioria esmagadora de votos na Câmara Municipal de Londrina. Ainda há esperança?

A questão central aqui, contudo, é que as condições para que possamos efetivamente falar de “pluralismo religioso” no Brasil são ambíguas, controversas, precárias e ainda se encontram num lento processo. Como observa Fonseca (2011, p. 39, grifo meu):

Para podermos efetivamente falar em pluralismo em nosso contexto, é *fundamental percebermos a existência de religiões não cristãs*. Uma sociedade pode ter diversidade religiosa somente com as diferentes seitas protestantes, porém não é adequado pensarmos em pluralismo diante deste mesmo quadro. As disputas e os processos envolvendo o Espiritismo e a Umbanda desempenharam significativo papel no Brasil, os quais representaram importante passo na construção do pluralismo religioso. Por outro lado, a presença de uma maior amplitude de crenças, indo além das religiões mundiais e das não cristãs, é algo muito recente, restrito a certas comunidades que, aos poucos, vai se beneficiando e promovendo um ambiente realmente plural (...).

Ao que parece, tanto no caso da discussão e defesa da tolerância, como vimos no primeiro tópico, como na discussão mais contemporânea sobre o pluralismo, ainda nos vemos um tanto quanto atrelados, para não dizer reféns, do monoteísmo cristão. Ao mesmo tempo, pode-se depreender tanto da fala de Pierucci quanto de Fonseca que, embora num país tão diverso em inúmeros sentidos como é o Brasil não se tenham reunido condições satisfatórias, em termos gerais, para o uso apropriado da expressão, parecem existir sinais, mesmo que

isolados, de que se está caminhando para o pluralismo religioso. Para tanto, já aqui pensando na contribuição de autores como Gianni Vattimo, alguns passos mais ousados precisam ser dados, o que, para Vattimo, como veremos a seguir, tem a ver propriamente com a desconfiança pós-moderna para com os sistemas de verdade que se impõem como incontestes no que diz respeito à leitura da realidade.

3.2. *Da tolerância à caridade*

Tratemos, assim, da transição da tolerância para a caridade, enunciada no título deste ensaio. No segundo capítulo do livro *Adios a la verdad* (2010), de Vattimo, uma ideia central e, certamente, polêmica abre a discussão que se destina ora ao campo da religião: *somente um Deus relativista pode nos salvar!* Mas o que viria a ser isto? Um Deus “relativista”, para Vattimo, seria um sinônimo para um Deus *kenótico*¹⁶¹, isto é, um Deus que se esvazia de si mesmo, e que se encarna neste ponto da história, para nós que vivemos no mundo da “globalização realizada”, como o nomeia. Esta concepção reafirma o decreto da “morte de Deus” de Nietzsche (do Deus da metafísica, fundamento moral universal), e supostamente liberta o falar de Deus a partir do que este nome significa para nós, que vivemos dentro de uma situação histórica dada. E isto Vattimo considera uma “libertação” proveniente da secularização: não somente para o filósofo ou para a sociedade democrática, mas para a igreja (e aqui ele obviamente está pensando no cristianismo), que faz parte e está no meio disso tudo. Isto, pois, para Vattimo, ainda hoje a igreja cristã continua dando seu testemunho no mundo de modo normativo e absoluto, como sendo aquela autorizada a falar a verdade sobre Deus e a desvendar a natureza da vida mesma, e a arbitrar sobre ela. Nas palavras dele:

Diante da consolidação de fenômenos da secularização, a Igreja, não somente na Itália (que é nosso ponto de vista específico), apresenta, cada vez mais e com maior pressão, pretensões de reconhecimento de sua própria autoridade, e o faz em nome do fato de que a ela, a partir da própria revelação cristã, tem sido confiada a tarefa de defender a autêntica “natureza” do homem e de suas instituições civis. (...) Para a Igreja, a

¹⁶¹ Derivado de *kenosis*, palavra grega que designa o esvaziamento do poder ou da vontade de alguém em favor da de outrem. O uso desta palavra geralmente vem atrelado ao texto da carta de Paulo aos Filipenses, no capítulo 2, quando o apóstolo fala do movimento descendente do Cristo que, abandonando sua glória, esvaziou-se do poder de sua divindade, e humilhou-se, assumindo a forma humana. Na filosofia de Vattimo, *kenosis* é utilizada para se referir à humilhação, encarnação e humanização de Deus, ponto fundamental em sua teoria da secularização, que para ele brota exatamente do esvaziamento do falar de Deus a partir da metafísica. A partir de então, o chão da história em que Deus se encarnou torna-se o referente para se falar de Deus.

sociedade ideal segue sendo aquela em que Deus é o “fundamento” da convivência humana e em que a Igreja é reconhecida como aquela que fala em seu nome (VATTIMO, 2010, p. 65, 66, tradução minha).

Para Vattimo, a superstição mais grave e perigosa de todas consiste em conceber a fé como “conhecimento objetivo”, pois é isto que dispõe uma fé (no caso, a cristã) contra outras com violência metafísica (totalitária?). Além disso, faz com que a Igreja, em nome da natureza das coisas ou do homem, queira que toda a sociedade seja regida pelos princípios que ela professa, atentando contra princípios de liberdade como os do laicismo, da tolerância e da caridade (VATTIMO, 2010, p. 70). Como contraponto a esta percepção é que Vattimo se apropria da ideia cristã da *kenosis* (cf. Paulo em Filipenses 2.5-11), para dizer que esta se coloca como destino da metafísica nos dias de hoje, ou seja, em seu esvaziamento. Segundo ele, este esvaziamento pressupõe o rompimento da igualação entre Deus e a ordem do mundo real, ou da pretensão de adequar os pensamentos de Deus aos nossos pensamentos (sobre Deus, a natureza, o ser humano). Assim, ao invés do “Deus metafísico”, propõe-se a ideia de um “Deus relativista” ou “débil”, que já não pode assegurar, por vias objetivas ou propositivas, uma verdade universal ou mesmo não admitir a diversidade doutrinária e/ou religiosa.

A *kenosis* e o “pensamento fraco”¹⁶² conduzem também a outra dimensão importante na filosofia de Vattimo que é a da *caridade*. Segundo ele afirma, a revelação judaico-cristã consiste na afirmação de que Deus é amor e não violência, e de que este é um anúncio “escandaloso”, fora das possibilidades de conhecimento (e aplicabilidade) humanas, que somente poderiam vir de um “Deus encarnado” (VATTIMO, 2010, p. 99). Assim, Vattimo nega-se a admitir que o pensamento fraco se resuma a uma espécie de pregação da ideia de tolerância apenas; o que ele tem em mente é um ideal de desenvolvimento da sociedade humana, a “redução progressiva de toda rigidez que nos opõe uns aos outros”, rumo à caridade. Pois a tolerância, por si só, concebe e convive bem com a existência de muros e barreiras entre as pessoas e suas crenças; já a caridade, segundo Vattimo, seria um “projeto de futuro”, que culmina com a “progressiva eliminação dos muros: muro de Berlim, muro das

¹⁶²*Pensamento fraco (pensiero debole)*, na concepção de Vattimo (2004, p. 30), “é o reconhecimento nietzschiano de que não podemos evitar que se fale em termos metafóricos, isto é, em termos que não são objetivos nem descritivos, que não espelham o estado de coisas”. Embora tenha trabalhado esta noção mais especificamente na obra que leva o mesmo nome (*Il pensiero debole*, 1983), ela irá reaparecer de forma expressa e diluída ao longo de toda a sua obra posterior.

leis naturais que são propostas contra a liberdade dos indivíduos, muro da lei de mercado”, e assim por diante (VATTIMO, 2010, p. 93-94, tradução minha).

A pergunta que eu faria a Vattimo, nesse sentido, é se a caridade pode ser concebida mesmo como um “projeto”? E, se como projeto, ela não correria o risco de se tornar apenas mais uma bandeira? Nesse sentido, a proposta de caridade (*caritas*, no latim ou *ágape*, no grego), segundo a linguagem do evangelho cristão, tem a ver com ser livre e deixar o outro ser livre da maneira como ele/a é, sem forçar a barra ou a barreira “entre nós”. Se romper barreiras será mais por iniciativa de quem é compungido pela caridade do que propriamente de quem empunha sua bandeira ou dirige o projeto – que não parece combinar propriamente com um projeto, mas com um modo de viver aprendido e diluído nas ações cotidianas de quem o vive (ou tenta viver desse modo). Em suma, meu receio é que, assim posta, a caridade se torne outra forma travestida de proselitismo, o que não me parece combinar em nada com o todo da leitura de Vattimo a respeito dela, tirando essa colocação em específico.

3.3. Sobre o *adeus à verdade*

O “*adeus à verdade*” como correspondência, segundo Vattimo, é o início e a base da democracia e do pluralismo, pois onde há democracia não pode haver uma classe de detentores da “verdade verdadeira”, que exerçam o poder de forma direta ou indireta. Esse *adeus* ocorre, assim, a partir do reconhecimento de que a verdade não se encontra “lá fora”, mas é fruto da interpretação e construção, individual e comunitária, pelo consenso e o respeito à liberdade de cada um. Logo, o que temos não é a verdade, mas são as verdades particulares, isto é, que são não universalmente, mas localmente válidas e sempre passíveis de revisão. Na medida em que se reconhece isso, afirma ele, “muitos autoritarismos são desmascarados, enquanto pretensões de imposição de comportamentos não partilhados, em nome de alguma lei da natureza, essência do homem, tradição intocável, revelação divina” (VATTIMO, 2010, p. 27, tradução minha).

Esta solução, porém, pode nos conduzir, como corolário, a um impasse ético, que pode ser resumido na seguinte aporia: no “*adeus à verdade*”, como reconhecer e denunciar a mentira nociva ao bem individual ou comum? Coadunar-se-á com a descarada mentira? Ou, indo adiante, sem o parâmetro da verdade, como é possível se definir e diferenciar coisas tais como “mentira” e “bem comum”? Se a verdade absoluta é “mais um perigo que um valor”, que valores ainda podem ser defendidos que não resultem no mesmo perigo ora rechaçado – o de absolutizar aquilo que é apenas particular? A resposta de Vattimo é uma solução aberta e

provisória ao problema: se é passível que tal conflito não pode ser vencido pela pretensão de se chegar à verdade das coisas, uma vez que o resultado sempre será diferente da verdade mesma, resulta que não mais se busque a verdade universal, mas uma “verdade” comunitariamente válida ao grupo numa situação histórica dada.

No *adeus à verdade* suspende-se a pretensão a uma validade universal de pressupostos, e se dá boas-vindas a “verdades particulares” com validade relativa e temporária. Assim, não se trata de um total abandono da tarefa de distinguir práticas ou discursos que sejam verdadeiros ou falsos, mas de reconhecer que “a diferença entre verdadeiro e falso é sempre uma diferença que surge de interpretações mais ou menos aceitáveis e compartilhadas”, como produto não do autoritarismo da visão de uns sobre outros, mas de consensos solidariamente possíveis. Não que o papel do diálogo seja, necessariamente, o de produzir consenso, nem que o do intelectual não possa ser o de persuadir seus pares de sua posição. A diferença, para Vattimo, está na palavra *interpretação*, de modo que: “A filosofia não é expressão da época, é uma interpretação que com certeza se esforça por ser persuasiva, mas que reconhece sua própria contingência, liberdade e riscos” (VATTIMO, 2010, p. 61, tradução minha).

A filosofia que emerge, então, dessa reafirmação do pluralismo pós-moderno, é uma filosofia carente de princípios últimos ou, por assim dizer, pós-fundacionalista. Mas, se ela é niilista, débil de fundamentos e de uma origem, como pode falar racionalmente e/ou não descambar para um irracionalismo puro e simples do tipo “vale-tudo”? Na perspectiva de nosso autor, ela o faz a partir de “eleições responsáveis” ou pontos de partida explícitos (não neutros, nem universalizantes), que surgem de “imperativos” ditados não pelo olho de Deus subjacente a toda moral, mas pelo contexto e seus sujeitos concretos vivendo situações específicas. Vattimo parece propor, assim, a troca de uma ética universal (com imperativos categóricos) por uma ética situacional (com imperativos contextuais, forjados a partir de uma pertença comunitária). Isto ele chama de *ética da finitude*, isto é, “aquela que tenta se manter fiel ao descobrimento da situação, sempre insuperavelmente finita, da própria procedência, sem esquecer-se das implicações pluralistas de tal descobrimento” (VATTIMO, 2010, p. 110, tradução minha).

Mantendo-se o valor da procedência, isto significa que a herança cultural ou tradição não tem que ser desprezada. O que muda é o critério elegido para o acordo sobre o que “vale” e o que “não vale” da herança, que é o do diálogo ou encontro entre éticas finitas que,

reconhecendo-se como tais, não cederão facilmente à tentação de imposição da verdade de uma sobre a(s) outra(s). Ou seja, numa ética da finitude o outro não mais se vê coagido ao silêncio em nome de princípios, mas respeitado em seu direito de fala/vida. “Respeito ao outro”, como define Vattimo (2010, p. 113, tradução minha), “é o reconhecimento da finitude que caracteriza a ambos e que exclui toda superação definitiva da opacidade que cada um leva consigo”. Isto lembra em muito a implicação direta que Voltaire apresenta para sua definição de tolerância, isto é, a do reconhecimento de nossa precariedade humana.

Desta feita, uma ética da finitude não abdica da racionalidade, mas reconhece a provisoriade dos saberes e posições deles provenientes. Isto ajuda a manter longe a ilusão de se ver do lado da verdade e da pretensão de impô-la ao resto do mundo, favorecendo o pluralismo e/ou a diversidade.

Considerações finais

O percurso aqui adotado começou com a ideia de tolerância, a partir de Voltaire, reconhecendo sua importância num mundo moderno e em vias de pluralização, mas também suas limitações, tanto do ponto de vista histórico – uma vez que a ideia aparece como uma espécie de concessão cristã ou de salvo conduto às “demais” manifestações religiosas emergentes – quanto do ponto de vista ético, perguntando-se sobre quais, afinal, são os limites da tolerância em relação, por exemplo, às atrocidades, injustiças e maldades cometidas pelos humanos, muitas vezes “em nome de Deus”. É possível, por exemplo, tolerar quem não tolera, quem mata, quem oprime, quem violenta? No discurso de Voltaire a tolerância aparece como antídoto à intolerância, obviamente, mas também como denúncia às crueldades que no seio e com a anuência da religião se cometeu.

A impressão que tenho, porém, é que o corolário da tolerância segundo Voltaire – o perdão, a compaixão, a aceitação do outro ser humano tão cheio de falhas e limitações quanto eu – extrapola, enquanto “exigência”, os limites daquilo que até então conhecemos historicamente como “práticas possíveis” de tolerância. A impressão é que, considerando as “razões próprias” e as ambiguidades da religião, conforme analisadas no segundo item, as pessoas em suas crenças estão dispostas a tolerar, mas “até certo ponto”, ou seja, até o ponto em que, por exemplo, a tolerância não significa ter de negociar, ou mesmo minimizar em nome da convivência ou do bem comum, convicções “fortes” de fé. Daí a recorrência a ideia

de John Caputo sobre a religião como sendo não um processo racional, mas um negócio feito “para os amantes”, que se entregam passionalmente à causa, custe o que custar.

Vivemos, porém, em um país democrático, em um estado laico onde temos garantia, por lei, de liberdade de expressão, ideologia, crença e culto, e assim por diante. Ou seja, a constituição é o suporte legal para a diversidade. Mas, como vimos no caso da “Praça Islâmica”, mesmo com as miríades de religiões que compõem esse mosaico que é campo religioso brasileiro, o suporte legal não é o suficiente para formar cidadãos que, para além de seus credos particulares, devem se conscientizar do direito à diversidade, mesmo que ao redor, a depender de onde se está, veja-se apenas “cristãos”, como enfatizou Pierucci. A questão e o desafio do pluralismo ainda permanecem, pois as disputas e a intolerância existem mesmo internamente entre os diferentes grupos do segmento cristão. O cristianismo brasileiro é cada vez mais uma religião no plural, mas nem sempre pode ser vista como mais tolerante.

Portanto, como “garantir um espaço de legitimidade para expressões religiosas diversas” (VATTIMO, 2004, p. 125), e minimizar o risco, sempre iminente na religião, da intolerância? A proposta de Vattimo, embora utópica, parece-me relevante, pois faz uso de um princípio religioso de uma forma “não religiosa”, dando a entender que o antídoto contra os males provocados pela religião podem se encontrar não fora, mas dentro das próprias religiões. Basta se observar o que elas mesmas pregam. No caso do cristianismo, objeto de estudo de Vattimo, isto se encontra na mensagem da *caridade* (amor altruísta) e na ideia de encarnação como “dissolução do sagrado enquanto violência” (VATTIMO, 1996, p. 37). Dialogando com a teoria da violência do sagrado, de René Girard, Vattimo afirma que a encarnação do Cristo não resulta do desejo divino de saciar a própria ira proporcionando outra vítima – como ocorre nos mecanismos sacrificiais em várias religiões – mas para liquidar com o casamento entre a violência e a religião (VATTIMO, 1996, p. 36), ao menos como norte e possibilidade. O fim deste nexos ocorreu no que o próprio Girard chamou de *triunfo da Cruz*:

A vitória do Cristo nada tem a ver com a de um general vitorioso: em lugar de infligir sua violência aos outros, é o próprio Cristo que a sofre. (...) Longe de ser obtido pela violência, o triunfo da Cruz é o fruto de uma renúncia tão total que a violência pode se desencadear sobre o Cristo até ficar saciada, sem suspeitar de que, desencadeando-se, torna manifesto o que lhe interessa dissimular, sem suspeitar de que esse desencadeamento dessa vez vai se voltar contra ela, pois será registrado e representado fielmente nos relatos da Paixão (GIRARD, 2012, p. 200, 201).

O *trunfo da Cruz*, nesse sentido, tem contornos de fracasso. Assume-se que, para vencer a violência, é preciso não responder com mais violência, é necessário abraçar a derrota. Observe que o sentido do uso da “cruz” é bem distinto, por exemplo, do espírito cruzado, de conquista de almas, de conversão do outro à “minha religião” ou “à verdade”. Nos termos da releitura filosófica de Vattimo:

Poderíamos sintetizar esta proposta em uma espécie de *slogan*: do universalismo à hospitalidade. De resto, a difusão de posições fundamentalistas, ou de formas de *apartheid* comunitaristas, mostra claramente, a meu ver, que no mundo babélico do pluralismo as identidades culturais, e especialmente religiosas, estão destinadas a acabar em fanatismo, a menos que não aceitem ser vividas em um espírito explicitamente fraco (VATTIMO, 2004, p. 126, grifos do autor).

A trajetória que conduz a religião *da tolerância à caridade*, portanto, é uma trajetória em que se mina o litígio entre adeptos de diferentes credos e convicções pela via do *enfraquecimento* voluntário, ou, nos termos de Bauman (2010, p. 179), por uma “modéstia autoimposta, adotada e praticada por ‘todas as formas de vida’”. Trata-se, neste caso, de uma “paixão” de outra ordem, que põe termo nos ânimos acirrados das paixões fanáticas. Nesse aspecto, somente a caridade, conforme aqui descrita, pode cumprir o corolário da tolerância, conforme a entendia Voltaire, indo além da simples ideia de tolerância como o ato de suportar o diferente para, quem sabe, o de celebrar, aprender e amadurecer através das diferenças, religiosas ou não.

Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem. **Filosofia da Ciência**. 13ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes**. Sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: **As religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, pp. 35-48.
- CAPUTO, John D. **Truth: philosophy in transit** (eBook). London: Penguin, 2013.
- _____. **Sobre la religión**. Tradução (espanhol): Marta Gálvez. Madri: Tecnos, 2005.
- COMTE-SPONVILLE, André. Tolerância. In: **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 123-135.

- DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- FONSECA, Alexandre Brasil. **Relações e privilégios: Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- GIRARD, René. **Eu via Satanás cair como um relâmpago**. Tradução: Martha Gambini. São Paulo: Paz & Terra, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. Minorias religiosas. In: **As religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, pp. 229-247.
- MENEZES, Jonathan. **As metamorfoses do sagrado no protestantismo brasileiro: o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia**. Londrina (1972-2008). Dissertação de Mestrado em História Social. Londrina: UEL, 2009.
- NIEBUHR, Reinhold. **The nature and destiny of man**. Volume II: Human destiny. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1964.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- PANOTTO, Nicolás. O medo à diferença. In: **Novos Diálogos**. <www.novosdialogos.com>. Acesso em 04 Nov 2013.
- PIERUCCI, A. Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: **As religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, pp. 49-51.
- RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- TERRIN, Aldo N. A tolerância nas religiões do passado e do presente. In: **Antropologia e horizontes do sagrado**. Tradução: Euclides Callone. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 334-352.
- VATTIMO, Gianni (a). **Adios a la verdad**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2010.
- _____. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. São Paulo: Record, 2004.
- _____. **Creer que se cree**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1996
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **Tratado sobre tolerância**. Tradução: Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala Educacional, 2006.
- _____. Tolerância. In: **Os pensadores**. Dicionário filosófico. Tradução: Marilena Chauí. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 290-293.

WIRTH, L. Emilio. Contribuições do campo protestante para o estudo das religiões. In: **História das religiões: desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos.** São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 83-94.

Outras fontes consultadas

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em 02 Nov 2013.

O LIVRO de Eli. Drama. Richard Linklater. EUA. Fox/ Focus Filmes, 2006. DVD (114 min).

SIMÃO, Eduardo Corcini. **Urgente – CPEL [mensagem pessoal]**. Mensagem recebida por jonathan@ftsa.edu.br em 21 de junho de 2011.



OS SERMÕES DAS EXÉQUIAS DE FELIPE II, REI DE ESPANHA E PORTUGAL.

José Carlos Gimenez*

Resumo:Filho do imperador Carlos V (1550-1558) e de Isabel de Portugal, Felipe I de Portugal, II de Espanha, nasceu em 1527 e reinou a partir do ano de 1556até a sua morte, em 1598. Responsável pela formação do primeiro império global da época moderna, este monarca inaugurou a dominação dinástica filipina sobre o reino de Portugal a partir de 1580, e transformou a Península Ibérica num vasto império colonial, o que aprofundou a rivalidade com a França, com a Inglaterra e com os Países Baixos. Em decorrência da sua morte, em 1598, foram compostos em Portugal, diversos sermões para o funeral. Combinando passagens bíblicas com literatura clássica,osautoresdos sermões objetivavam exaltar a singularidade do monarca frente aos outros governantes daquele tempo. Ele foi qualificado como um singular representante de Deus na direção do reino e no cumprimento fiel da doutrina católica e,

*Doutor em História pela UFPR, professor de História Medieval na Universidade Estadual de Maringá. Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED), UFPR. Direção eletrônica: jegimenez@uem.br

principalmente, no combate às ideias heréticas que se abatiam sobre o território europeu. Nessas exéquias também se consolidavam preleções ideológicas de glorificação do monarca como nutridor do bem-estar dos súditos e como símbolo da nação. Os ritos e orações em memória ao rei foram realizados em diferentes partes do reino, no entanto, devido um surto de peste na cidade de Lisboa, as exéquias de Felipe II foram realizadas, naquela cidade, somente em dezembro de 1599. Os documentos foram reunidos e impressos no ano de 1660, sob o título *Relação das exequias d'el Rey Dom Filippe nosso senhor, primeiro deste nome dos reys de Portugal: com algu[n]s sermões que neste Reyno se fizerão*. Foram selecionados para análise, três documentos para a discussão do tema proposto. O primeiro texto é a apresentação da obra, e cujo autor não é identificado. Nele é descrita a preparação e realização das exéquias do rei no Mosteiro de Belém. O segundo é um sermão feito pelo frei dominicano e pregador oficial da monarquia, Manoel Coelho. O terceiro constitui-se no sermão pregado na Igreja de Santa Cruz de Lisboa, pelo capelão real Francisco Fernandez Galvão.

Palavras-chave: Modernidade. Felipe II. Península Ibérica. Século XVI. Morte.

Filho do casal imperial Carlos V (1500-1558) e Isabel de Portugal (1503-1539), Felipe I de Portugal, II de Espanha, nasceu em 1527 e reinou a partir do ano de 1556 até a sua morte, em 1598. Responsável pela formação do primeiro império global da época moderna, este monarca inaugurou a dominação dinástica filipina sobre o reino de Portugal a partir de 1580, e transformou a Península Ibérica num vasto império colonial, o que aprofundou a rivalidade com a França, com a Inglaterra e com os Países Baixos.

Em decorrência da sua morte, em 1598, foram compostos, em diferentes partes do reino, diversos sermões para o funeral do monarca. Os sermões foram reunidos e impressos no ano de 1600, sob o título *Relação das exequias d'el Rey Dom Filippe nosso senhor, primeiro deste nome dos reys de Portugal: com algu[n]s sermões que neste Reyno se fizerão*. O primeiro texto que compõe o livro é a apresentação da obra, cujo autor não é identificado. Nele é descrita a preparação e também a realização das exéquias do rei no Mosteiro de Belém, em 22 de setembro de 1599. O segundo texto é o sermão que foi proferido naquele mosteiro pelo frei dominicano e pregador da monarquia, Manoel Coelho. O terceiro texto é o sermão pregado na Igreja de Santa Cruz de Lisboa, pelo Capelão Real Francisco Fernandez Galvão. O quarto documento é um sermão pregado pelo dominicano e professor de teologia, João Aranha, nas exéquias do rei realizados na cidade de Santarém, em 19 de outubro de 1598, e o

último texto que compõe o livro é um sermão proferido em Coimbra, em 1598, pelo médico Baltasar de Azevedo.

Devido à amplitude de abordagem de temas dos documentos optamos por centrar nossa análise no sermão pregado por Francisco Fernandez Galvão, na Igreja de Santa Cruz da cidade de Lisboa, porém, quando necessário, recorreremos aos demais documentos para efeito de análise. Seguiremos como linha de raciocínio, a descrição que o sermão constrói sobre e o significado da vida e da morte de um grande monarca. De forma semelhante podemos afirmar que os sermões têm como compromisso fazer uma síntese, ou, construir uma pequena biografia do falecido. Acreditamos que uma das melhores definições dos propósitos desses sermões pode ser dada por um desses autores:

Duas obrigações tem o pregador nestes dias, uma falar com os vivos, outra tratar dos mortos. A primeira obrigação é falar com os vivos da brevidade da vida, da certeza da morte, e da inconstância, e mentiras das coisas humanas, por que tanto fazemos: a segunda, tratar dos mortos, e minha particular é falar da majestade do Rei Felipe nosso senhor, que Deus tem, dos bons exemplos, que nos deixou para depois da morte, e falar nisso não é lisonjeira, senão obrigação (MANOEL COELHO. In: **RELAÇÃO**..., 1600, fls. 11a-b).

Podemos questionar que medida estes sermões, ao se reportarem à vida de Felipe II, servem para justificar o papel da monarquia, assim como os deveres dos súditos para mantê-la. De início a preocupação dos sermonistas é mostrar a fragilidade da vida ante a certeza da morte. O rei, assim como toda a humanidade, está sujeito aos incidentes da vida e ao destino e crueldade da morte, mas, por ser rei, a sua personalidade não pode ser comparada à dos homens comuns. Na introdução do sermão, é assinalado que, por mais honrado e elevado que tenha sido o governo, e a dedicação de Felipe II para com os súditos - que lhe custara inclusive parte de sua vida, morreu como qualquer mortal. (...) é o prazo de possuir mais largo, nem menos por respeito do cetro, e coroa se prolonga a vida, assim nem por isso deixam os Reis de morrer como homens, e de se tornar a terra, e serem comidos de bichos, como os outros (FERNANDEZ GALVÃO. In: *Relação*..., 1600, fl. 25b).

O autor do sermão propõe aos ouvintes [leitores] uma reflexão sobre a especificidade do corpo do monarca. Embora fosse mortal, era imortal, num sentido político e religioso, pois Felipe II foi depositário das insígnias de uma monarquia que tinha o próprio Cristo na sua simbologia. Neste sentido os súditos eram duplamente seus devedores.

[...]Porem a fé cristã nos ensina a ter mais altivos pensamentos, & a moderar as lagrimas pelas certas esperanças, que temos na ressurreição daqueles que agora choramos mortos: Pelo que se isto se deve fazer por ofício aos amigos, quanto mais a um Rei onde o sentimento, e lagrimas são devidas como gratificação não somente do amor que sempre mostrou aos seus vassalos, mas também das copiosas mercês a todos fez(FERNANDEZ GALVÃO. In: **Relação...**, fl. 26).

O sermão continua afirmando que não há comparação com o sentimento da perda de um rei que por longos governou com prudência e honestidade seu povo. Também, segundo o texto,

[...] não houve casa ou família aonde sua liberalidade Real não chegasse, acrescentando-a com rendas, títulos, comendas, cargos, e a muitas fez dos primeiros fundamentos. Eia que tomamos este dia para mostrar publicamente quanto sentimos sua falta, e tratar de seus louvores peçamos o favor do céu(FERNANDEZ GALVÃO. In: **Relação...**, 1600, fl.26b).

Para o autor, um bom governo também depende da colaboração dos súditos paraestabelecer uma harmonia entre o povo e a monarquia, e que deve ser renovada e perpetuada nos momentos de tristeza e compunção. Está entre as mais nobres lembranças rezar pelos mortos. Segundo o sermão, é uma tradição cristã que necessita ser renovada por meio da celebração missas, de ofícios e de orações, de reunião de sacerdotes, religiosos e nobres, pois, sepultados na terra, também ficam sepultados no coração e na memória dos homens (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das exéquias... 1600, fl.26.v).

Para o autor, as exéquias e a pompa funeral servem como espelho para ajudar e dissuadir os vivos das ganâncias e da falta de fé, uma vez que o espetáculo das celebrações do rei mortodeve ser visto como toda a grandeza do mundo acaba. Para o autor, citando o Eclesiástico (Eclo, 14), a falta de fé provocou a morte de muitos impérios e monarquias. Da mesma forma os homens, que mesmo sabendo do pecado de Adão, continuam a cometer os mesmos erros(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das exéquias... 1600, fl. 26.v).

É interessante notar que em boa parte do texto, o autor insiste na morte carnal de grandes líderes do passado como os bíblicos Saul, Davi, Salomão, Samuel, entre outros, assim como “César”. Sobre esta questão o sermão relata que quando Santo Agostinho, juntamente com a mãe, Santa Mônica, visitaram Roma e lá, entre os mais suntuosos edifícios, estava a sepultura do grande imperador em estado de decomposição, e parcialmente comido por bichos, principalmente nos olhos, onde se encontravam os maiores, os cabelos já descolados da cabeça, e os dentes expostos, porque os beiços já estavam gastos. Ainda seguindo o

sermão, Santo Agostinho e a mãe conversavam sobre quão deplorável se encontrava o estado daquele governante que já desfrutara das delícias da vida em leitos dourados, dos perfumes das casas, das músicas e dos serões, e dos serviços de uma multidão de criados e oficiais, mas que tudo isso pouco conformava com a tristeza da sepultura e com a fome dos bichos (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das exéquias... 1600).

Após esta digressão sobre a morte dos grandes homens do passado, é possível notar que a questão religiosa ainda não aparece como assunto central no sermão. Essas personalidades surgem no panorama da pregação para demonstrar aos homens que nem mesmo os grandes líderes estão isentos da morte. E nisto, segundo o conteúdo da homilia, Felipe II não difere dos demais, porém segundo ele, o propósito é de não gastar o tempo a falar dos desenganos dos homens, mas sim das obras dos grandes governantes, principalmente as que realizaram o defunto que naquele momento era rezado.

[...] A razão, e aviso pede que o gastemos em discorrer pela vida, e governo do nosso Rey, a quem não louvarei pelo muito que pode, pelas coroas, e Reinos que possuiu, por riqueza, ou sangue e pelas muitas partes que estima e admira, porque como diz Nazianzeno,¹⁶³ isso é louvar o leão pelas unhas, e a estatua pela sombra, e como diz Cícero a espada pela bainha, senão pelas raras virtudes, que o fizeram grande, e estimado na corte do céu, e diante dos anjos: porque para dizer inteiramente com quão larga mão repartiu com este Príncipe tudo o que a natureza & fortuna pôde dar, basta dizer que foi filho único do famosíssimo Imperador Carlos quinto, diante de quem como em presença do Sol, posto que a lua, e as estrelas tenham luz não podem mostrar vencidas do seu avantajado resplendor, nem também em sua presença se podem os outros que tiveram nome de Imperador mostra grandes, nem esforços (...) não lhe poderão, todavia tirar por seu esforço, Crandade, virtude e zelos da fé Católica ser ele sem nenhuma contradição o maior de todos[...]. (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias..., 1600, fols. 29-29b.).

Como é possível notar, a partir desta passagem, o autor do sermão passa exaltar de forma mais direta as imagens de Felipe II. Para ele, ainda que o monarca figure entre grandes imperadores da história, ofuscou os demais. Neste aspecto, Felipe II era considerado como sol, uma vez que possuiu luz própria e teve mais brilho entre todos os astros do universo, e foi uma fonte inesgotável de luz para pôr seu governo a serviço da fé católica. Para o capelão do rei, Felipe II possuía determinadas qualidades que também o punha acima dos demais monarcas da cristandade, pois havia um desejo de Deus em elevar um soberano que

¹⁶³ Ele se refere a São Gregório de Nazianzo, chamado Nazianzeno (329-389).

soubesse harmonizar o ofício de governar com os desejos do próprio povo: “Rara Ave no mundo é um Rei santo, e assim rara é à mercê que Deus faz ao povo a quem o dá, e o primeiro lance de ser bom Rey, para governar os outros, é governar-se com a inteireza, temor, e respeito a que a Deus se deve”(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 29b).

Na passagem que se segue também podemos verificar que o sermão afirma que um bom rei é aquele que sabe fazer clara distinção entre o título de rei e o exercício político da figura do rei. Tomando como referência exemplos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, como também São Bernardo de Claraval (1090-1153), o sermão afirma que o perigo do rei é não ser perfeito na preservação dos costumes do reino. Considera que a arte de governar é mais que uma virtude, uma vez que é uma ciência que se aprimora a cada dia e, com cuidado devido e com os favores do céu, um governante jamais erra. Completando este pensamento com Santo Agostinho, afirma:

[...] Deus alumia mais particularmente aos Reis, porque hão de governar outros, e ainda que sejam maus, e idolatras lhes dão olhos mais que de lince, para verem o que os outros não veem, e atinarem como que os outros não atinam, e por isso lhes revela Deus as fomes que estão por vir, como fez o Faraó.(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fols. 30-30b).

Segundo o sermão, um verdadeiro rei cristão não pode se permitir ser idolatrado, como se suas ações fossem devidas aos seus próprios méritos. As obras dos reis devem ser vistas não apenas como uma ação unilateral de quem governa, mas sim, atos que advêm de Deus. Os eventos realizados pelos governantes em prol do bem do povo são, na verdade, uma dádiva do próprio Deus.

[...] E posto que os interesses que alcancem os povos de ter um bom Rei sejam muitos, e muito grande, este deve de ter tido por maior, pois com ele até os pecados dos vassallos não são castigados por Deus, sem registrar primeiro a licença com a vontade do Rey justo e santo, como lemos que usou Deus com Moises quando o povo idolatrou. (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 30b.).

Como aconteceu com Felipe II, Deus sabe guardar o respeito do povo onde existiu um governador justo e santo, desta maneira o bom rei serve de escudo contra golpes da ira de Deus. Para não provocar dano aos que vivem sob o seu amparo e administração, o rei deve ter como exemplo as medidas tomadas por Salomão, uma vez que a firmeza do seu reino era fundada sobre duas colunas, uma da justiça e outra da misericórdia. São elas que mais iluminam um Príncipe e as aproximamos dos homens de Deus.

(...) o que mais lustra no Príncipe, para que ache graça diante de Deus, e dos homens, não duvido que para atalhar a muita licença de vida, que em Espanha se costuma tomar pelos regalos, riquezas, e abundância dela, deu Deus este Príncipe ao mundo tão contraposto a liberdade, a largueza de vida, o qual o que sobre tudo desejava era, ser a justiça temida, e venerada de todos, e reverenciada, e acatada dos grandes, sem consentir, que em seu tempo ficasse algum desatino, ou desaforo, sem inteira satisfação de castigo, para conservação da paz (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 31).

Citando as cartas de São Paulo aos coríntios e as recomendações que São Bernardo de Claraval fizera ao Papa Eugênio (1100-1153, papa desde 1145), o sermão afirma que a paciência é uma virtude dos Reis e dos Papas, no entanto, dificultar e castigar os males, também é um ofício dos monarcas e dos pontífices. Para instigar aos ouvintes a raciocinar sobre este tema o autor pergunta, e também responde: Quem pode tachar com razão a virtude da Paciência, sendo a coroa, esmalte da religião Cristã? Mas fica sendo de pouco louvor o Prelado ou Rei quando usa dela para sofrer desatinos, e culpas dos vassallos com frouxidão, tem que os castigar, e atalhar (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 31b). Na sequência o sermão faz diversas referências a situações que, por intervenção de homens como Davi e Moisés, os males da sociedade foram corrigidos. Para ilustrar, ainda mais, a possibilidade do uso da violência como uma prerrogativa do Rei, o autor utiliza várias metáforas. Neste caso, usa como exemplo a prudência de um bom músico que sabe a medida exata para afinar seus instrumentos.

[...] O bom músico se a corda da viola está destemperada puxa por ela até que se ponha no ponto que deve, e se a corda quebra não é defeito do Músico, senão da corda, antes fez como bom Músico em puxar por ela para temperá-la na devida consonância, porque mais de sua honra é quebrar-se que tê-la destemperada, pois se com ela for por diante tangendo perderá o credito. O ofício do Rei é reprender, e apertar com quem anda desconcertado na vida, e não sofrer dissonância na Música do Governo da República, e se a inteireza da Justiça descontentar a alguém pertence a sua honra, e credito cumprir com seu ofício em não sofrer desconcertos, porque se corda quebrar e não tiver paciência sua cera perde, assim como o é a culpa (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fls. 32-32b).

Para o autor, o amor à justiça foi uma das principais qualidades que o monarca cultivou junto aos seus súditos, principalmente pela sensatez nas execuções de obras públicas. Contudo, para ser um bom rei, não bastava que fosse prudente, justo ou amável para com seus vassallos, mas, que também fizesse guerra contra os inimigos da fé. E para justificar as derrotas militares para a Inglaterra, e o fracasso de suas intervenções políticas nos Países Baixos, afirma que a guerra não deve ser julgada pelo sucesso, mas sim pela causa.

[...] senão para castigar aos maus, e rebeldes: e quando por dissensão da fé ou da pátria matam, não havemos de cuidar que acaba, senão que chega ao Céu, onde o esperam: porque a morte que dá, é para ganho da fé de Cristo, a que recebe, para o seu próprio. E se algumas, ou pelo menos estas últimas guerras que o Rei fez, tiveram o sucesso avesso do que se esperava, não foi por falta de justiça, senão por sobejidão de pecados nossos, os quais (como diz S. Jeronimo), são as que fazem fortes aos inimigos da fé de Cristo(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 33b).

Para justificar as derrota de Felipe II, o autor afirma que nem sempre as guerras justas são vitoriosas. Nem por isto se deve diminuir a sua importância. Assim como nas diversas derrotas sofridas pelos hebreus,principalmente aquelas realizadas para libertar o povo de Israel, Deus também guarda secretamente o momento em que a vitória ocorrerá para os cristãos, o que significa que os católicos devem ponderar as derrotas e se prepararem para as próximas batalhas. Parafraseando uma passagem bíblica do envolvimento de Davi nas guerras, o autor afirma:

[...] vai Deus repartindo a vitória das guerras, e o prospero acontecimento delas conforme a seu juízo: o qual posto que seja secreto, e escondido, sempre é justo, e isto mesmo hão de julgar os peitos Cristãos, e avisados destas últimas empresas, que o Rei cometeu com zelo de dilatar a fé, de extirpar as heresias (nos Reinos em que ela noutro tempo foi tão inteiramente celebrada, e venerada), tão apregoado, e significado na empresa de seus estandartes, *Deus iudica causam tuam*.(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 33b).

Para o autor, a maior grandeza de Felipe II não estava apenas nas insígnias reais. Ainda que fosse um ser excepcional, possuidor de grandes exércitos, conquistador de vastos territórios,a sua verdadeira grandeza estava em obedecer a Deus e, acima de tudo, por ter empregado uma política centrada na fé católica, em perfeita concordância com o papado e, mais especificamente, pela aliança que estabeleceu com pontífice Sisto V (1521-1590, papa desde 1585). Foi justamente por insistência deste papa que Felipe II, a quem o sermão denomina como o braço direito da Igreja Católica, queatacou nações estrangeiras. Para o autor, ainda que o monarca tivesse sofrido grandes derrotas, negado acordos de paz, consumido grandes riquezas da Espanha, e levado à morte muitos católicos, a continuidade da guerra fora e continuaria sendo uma causa,para reestabelecer o catolicismo,

[...] a primeira condição dela não fosse à conservação e da pureza da fé Católica, e o reconhecimento do Vigário de Cristo na terra, e bem se entendia que o mundo murmurava de prosseguir esta empresa com tanto dano de Espanha, pois valia mais a despesa que tudo o que daqueles Estados pudera pretender para sempre, contudo mais mostrava com ele o zelo da Religião, e a magoa de ver perdido nela os povos, que era a herança que de seus avos mais diretamente vinha (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fls. 36-36b).

Para elevar a importância de rei morto, o autor recorda aos presentes daquela celebração, que Felipe II fora o maior defensor do pacto entre a monarquia espanhola e a Igreja, uma vez que, para além das guerras para refrear o avanço do protestantismo, expulsou definitivamente para fora da Espanha, os seguidores de Maomé.

[...]E este mesmo zelo mostrou em perseguir e desbaratar os inimigos de nossa fé, lançado fora da Espanha à força de armas aquela maldita praga de Mahomé, reduzido aquele Reino de Granada à habitação de feiis, onde verdadeiramente fosse reconhecido o nome Cristão, adorado e servido Deus verdadeiro, e extirpada de raiz a falsa, e torpe feira de Mahamede (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fls. 36b).

Outro exemplo profícuo para a religião católica e para os projetos políticos da monarquia espanhola se deu quando Felipe II colaborou com diferentes príncipes cristãos da época contra outros inimigos da fé cristã. Conforme o sermão, com obediência ao papa, Felipe II ajudou a eliminar os turcos,

[...]inimigo comum da nossa Religião, com muita facilidade aceitou ser um dos Príncipes confederados nela, ajuntado grande cópia de Naus e Gales, pondo sempre diante do seu proveito e da conservação dos seus tesouros a obediência que devia ao Santo Pontífice, e o bem comum da religião, que com tão excessivos gastos de sua fazenda (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fls. 36b).

Para o autor do sermão, Felipe II era um monarca temente a Deus, e que podia inclusive, perdoar os seus inimigos, contudo, professava uma religião que, para agradar a Deus pregava vingar e matar seus oponentes e tirá-los do mundo, principalmente os que atrapalhavam a dilatação da fé e a pregação do evangelho. Com isso, Felipe II, elevou-se, pelo fato de conhecer os verdadeiros inimigos da fé, e por dar continuidade a uma guerra, sem tréguas, contra eles, como fizera seu pai.

[...] Tinha experiência o bom Rei de quanto mal havia causado no mundo não se atalhar com pressa em tempo do Imperador seu pai a heresia de Lutero, e quanto lhe custou depois tratar de apagar aquela faísca que tanto lavrou, e abrasou, sem a poder ver de todo apagada: e por isso logo acudiu, e nada deixou de fazer do que entendeu que importava para não ir por diante um mal tão grande(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fls. 37).

E interessante perceber como o autor concebe a ascensão do luteranismo na Europa e como, segundo ele, deveria ser extirpado daquele continente. Citando a Bíblia(1Cr.; 2Cr.), afirma que os heréticos provocam mais estragos quando estão no início da vida, pois como raposas famintas destroem as vinhas de Deus.Do mesmo modo, citando São Bernardo de Claraval, o remédio é exterminá-las quando estão principiando sua doutrina:

[...]enquanto são pequenas tem remédio, e se por pequenas as deixam crescer sem ser caçadas, acha-se depois a vinha de Deus destruída sem se cuidar tal, e depois que são grandes dificulosamente se podehaver às mãos, senão depois de ter já feito muito dano: e tais são as heresias quando começam, e vão lavrando em segredo como fogo, e como Câncer vai pouco a pouco corrompendo, cujos autores como raposas se escondem, e andam embuçados pelos cantos (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fls. 37).

Recorrendo a São Gregório Magno (540-604), o autor afirma que os heréticos,de natureza igual à das traças,secretamente corrompem as almas para se agasalharem. Sua falsa doutrina é como fruta plantadaem terrasob a sombra das casas, mas que caicommudanças das estações, ou seja, foi plantada sem o devido cuidado e sabedoria. Para o autor do sermão, é justamente isto que acontece com a falsa doutrina, ainda assim, deve-se a todo o momento, como fez Felipe II, vigiar e cuidar e, caso fosse descoberta, castigada com todas as suas fraquezas, para ter uma “Espanha livre e remediada de tão cruel Peste”(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl.37b). Outra questão central do sermão é a obstinação do autor em afirmar que o sucesso da administração do monarca se deu, também, pelo desejo que sempre cultivou em proteger e construir igrejas.

[...]Morreu no estado de velhice, cheio de dias, e muito mais riquezas, e de nome glorioso, que deixou na fama de sua piedade, e devoção. E os Príncipes, e grandes do seu Reino deram para a mesma fábrica cinco mil talentos de ouro, e dez mil de prata, e não houve joia tão rica, nem pedra de valor, que não oferecessem voluntariamente pela inclinação, e devoção que enxergavam no seu Rei. E por experiência se vê, que quando os Reis tomam das Igrejas, e cobiçam suas rendas para si, e para seus privados, tudo lhe vai

atrás, e quando tudo dão para elas, não se deixa Deus vencer de sua liberalidade, e então os acrescenta, e fazem mais ricos e poderosos(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 38).

Outro assunto importante que sermão faz questão de ressaltar é o gosto que Felipe tinha por colecionar obras de artes. O rei Felipe tinha obsessão por relíquias, e deixou em testamento uma coleção de 7.422 peças (PARKER, 2010). No entanto, assim como o fizera o profeta Ageu, do Antigo Testamento, o amor de Felipe II pelas artes é vista como um exercício de fé a favor da coletividade católica.

[...] Quão diferente termo usava o bom Rei, que para si se contentava com tão pouco, que era incrível sua parcimônia, e para o culto divino não houve boa pintura, nem peça rica que não granjeasse, deixando desta maneira memoria perpetua de sua devoção, e piedade [...]” (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 38b).

Neste sentido a grandeza de uma nação também pode ser mediada pela suntuosidade e riqueza de suas Igrejas, ainda que para sua magnificência se gastem muitos recursos. Aqui, Felipe II aparece como esplêndido “investidor” a favor da Igreja, com o qual sempre recebia mais do que empregava.

[...] Nem é de espantar que quem tanto deu, e tanto teve para dar, ficasse com dívida no tempo da morte, pois era tal sua liberal condição, que sempre foi maior que os tesouros que lhe vinham à mão, e sendo tão grandes, que por ventura excedeu nas riquezas a todos os Reis do mundo, parece que de sua casa fazia Deus erário, e tesouro publico para todos as necessidades da sua Igreja, porque sabia com quanta facilidade se abria em qualquer ocasião em que era necessário acudir por ela (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 38b).

Sobre esta questão o autor insiste afirmando que Felipe II merecia alcançar Deus, pois suas ações haviam edificado igrejas, protegeu servidores do reino, não “encurtou as mãos para com as ordens religiosas” Como era um monarca preocupado com destino do reino, como fizera outrora os Reis de Israel, Deus lhe concedeu o direito de encontrar tesouros em outras terras,[...] mas para acudir as necessidades de seus vassallos, especialmente dos servos de Deus, e ministros do altar, sempre o teve maior, que todos quantos milhões lhe vieram da Serra de Potosí, e dos mais lugares das Índias (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl.39b).Por esta dádiva à Igreja, completa o texto, Felipe II deveria ser considerado o pai das religiões, quer dizer, das diversas ordens religiosas(FERNANDEZ GALVÃO, 1600).

Em outra passagem do sermão, o autor destaca importância de Felipe ter sido monarca de Portugal, o que é plenamente justificável, uma vez que estava exaltando um rei espanhol no interior uma catedral portuguesa. E se alguma nação das que lhe foram sujeitas experimentou mais particularmente a liberdade e amor deste Príncipe, foi o reino de Portugal, do qual se pode com mais razão dizer, que herdou Portugal a este Rey, que não que o Rei o herdasse para si (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl.39b).

Referindo-se a Sêneca, o autor afirma que assim como Alexandre, o Grande, que não fora à Ásia para receber e enriquecer, senão para oferecer e dar, Felipe II, tratou mais de agradar os ânimos e vontades dos portugueses, haja vista que não se apoderou das cidades. Completa citando Nazianzeno afirmando que “a obediência que não nasce do amor, senão da força, nunca se pode ter por segura” (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 39b). Para o autor Felipe, assim como fizeram os Santos Apóstolos, cumpria sua missão de levar a palavra de Deus ao mundo, o que justificava sua ausência em terras lusitanas. A despeito disso, traça um paralelo entre o monarca e o próprio Cristo, pois Este na impossibilidade de levar a Boa Nova a toda a humanidade foi chamado de sal da terra que, ao cair sobre uma parte, se espalha para o todo.

Encaminhando para finalizar a pregação, o sermão ganha tons mais fervorosos, e faz uma defesa incondicional do falecido diante das críticas que havia recebido dos opositores, pelas atitudes tomadas. Para o autor, nada é seguro na vida contra as setas da língua. Se ela fere a reputações dos vivos, não há local tão expugnável onde a língua faz maior dano e crueldade que perseguir e inquietar os mortos. Para completar a defesa do monarca, o autor menciona que ainda que Aristóteles tivesse escrito que a morte é o maior de todos os males, a língua dos danados não deixa de ser o último. Por outro lado, diz ele, os grandes homens têm uma inclinação natural para serem malquistos e invejados, no entanto este sentimento também pode ser apagado pelas boas ações realizadas, e pelas heranças deixadas aos súditos, notadamente, se estas heranças fossem confiadas aos cuidados da Igreja.

[...] pelo menos nos bastará saber que o bom Rey antes que partisse desta vida, deixou particulares cartas de Papas, e Cardeais, e outros grandes letrados, e virtuosos, para que a todos, depois de sua morte, fosse manifesto com que se aconselhava nas coisas de maior peso, e importância que fez em seu tempo, e quando desejava acertar, e não errar nelas, e de todas deixou razões, e descargas particulares para se ver sempre o zelo, e atenção com que as faz (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 41).

O sermão roga que as rezas eo perdão sejam as únicas possibilidades para a reparação dos “possíveis erros” cometidos pelo monarca. Além disto, diante da morte não é momento para “adular”, nem “lisonjear”, mas sim usufruir daquilo que foi deixado, uma vez que [...]depois do Sol posto vem tarde os garbos de sua beleza, não de mais, que de relatar aquelas virtudes que nos dão esperanças de o haverem coroado no céu para seu bem, e nossa consolação(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fls.41-41b). Se até Raabe, personagem do Antigo Testamento, mulher “de vida desonesta” foi perdoada, não há porque não perdoar Felipe II pelos pecados cometidos. O monarca também pode ser comparado a Josafáque, embora tenha provocado a morte de muita gente, usou da violência para desterrar ídolos em nome e honra de Deus. Portando, diante do rei morto devem-se avaliar suas intenções e ações. Para o autor, é necessário certificar que suas obras em prol dos súditos e da Igreja foram mais benévolas que suas faltas e,

[...]quando o conhecimento de tudo isto faltara, bastarão as particulares mercês e regalos que Deus lhe fez no tempo de sua morte, para ficar muito firme esta esperança de sua salvação, pois a morte é a que honra a vida, e remedia as faltas dela, quando é boa (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 42b).

Para o autor, a maior prova de que Deus protege a monarquia espanhola se revelou no período em que o rei esteve doente e na forma como ele se relacionou com a morte. A longevidade do monarca já é amostra de sua excepcionalidade, uma vez que a debilidade natural do corpo durante a velhice, não possibilita a resistência física diante da morte e, como provou o próprio São Jeronimo, com o corpo vencido, a luta e as energias dos homens canalizam-se exclusivamente para o combate da alma contra as penas do inferno. A agonia e a morte do monarca podem ser comparadas ao próprio Cristo que, devido à impossibilidade dos movimentos do corpo, usou a língua como ultimo recurso para se comunicar com os homens. “A derradeira coisa que Cristo nosso senhor entregou à morte, foi a língua” (FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias, 1600, fl. 43).

Com esta afirmação o autor direciona seu sermão para informar os últimos compromissos que o monarca estabeleceu entre reino e os súditos. Primeiro não se deve esquecer que governar é um perigo, pois sendo o último a decidir sobre a vida dos homens, o monarca pode cometer injustiças, mas diferentemente como fizera Alexandre, o grande, que mandara construir estátuas para que sua imagem fosse adorada na posteridade, Felipe II, a

exemplo de outros reis católicos, encontrou nos confessores da corte imperial um caminho para a salvação e perpetuação da sua alma.

Porém, assim como a liberdade grande na vida, e a conta larga na morte, fazem perigosa a salvação aos Reis, assim também a humilde confissão de suas culpas, a inteira resignação de sua vontade no parecer de seus Confessores, para obedecer em tudo prontamente, a devoção com que se recebem os Sacramentos, as lágrimas que se derramam com dor de haver ofendido a Deus, o que tudo neste Rei houve, nos dão seguras esperanças de haver alcançado(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fl. 44b).

Para o autor, existe até a possibilidade da alma do monarca alcançar diretamente o céu sem a necessidade de passar pelo purgatório, pois segundo ele, o monarca, em vida, era temente a Deus. Serviu e foi servido. Por este motivo Deus prolongou a vida do rei, que feneceu aos poucos, para que houvesse tempo de purgar suas dores e seus pecados. Ou seja, o sermão transforma o período de enfermidade do monarca num purgatório aqui na terra. Mas, um verdadeiro rei nunca morre. Assim como sol que quando se põe deixa um rastro de luz para que o mundo se sirva dele, o monarca, ainda que esteja na escuridão, deixa um legado de bom governo para os súditos continuem desfrutando, e um sucessor, educado para cumprir a missão monárquica de dilatação da fé católica.

[...] Fez lhe Deus mercê de leva-lo para descansar no Céu, mostrou-lhe na terra o gosto de deixar sucessor, e dobrou-lhe em ver quanto se tinha aproveitado na escola de seu governo, e na criação da virtude, de que lhe deu raro exemplo (...). Em tal filho podemos reverenciar ao pai, nele, como em vivo retrato seu, podemos empregar o amor que lhe tínhamos, a lealdade com que o servíamos, e para bem de seus Reinos, e segurança de seus vassalos, pedir a Deus. (...) porque dando-lhe Deus entendimento, afeiçoando-o à justiça, dando-lhe o brio do Pai, o esforço do Avo, podemos esperar que nesta tão perdida idade se reformem os costumes, se desbaratem os inimigos da fé, se reduzam os hereges, e se renove o mundo com justiça, e paz(FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias... 1600, fols. 45b-46).

Com estas palavras o autor procura fundir a ideia de que nos sistemas monárquicos de governo, morte e vida não estão dissociadas. Trata-se de uma dialética da própria dinâmica da ordem política, onde o velho e o novo não podem ser antagônicos, posto que o novo reinado já havia começado quando o filho participava do governo do pai, em cuja corte serviu, e foram-lhe transmitidas como lições, experiências, arte de governar, e, acima de tudo, virtudes cristãs.

Pelo que foi apresentado pode-se afirmar que os sermões podem ser considerados como discursos que visam a propagare a intensificar as imagens da monarquia espanhola. Os autores procuram inserir Felipe II, suas realizações, assim como suas derrotas na história dos grandes líderes que já governaram grandes reinos e ou grandes impérios.

Para completar e elevar, ainda mais, o poder da monarquia, os sermões procuram estabelecer, na celebração das exéquias, um compromisso de continuidade política entre os súditos e o herdeiro da coroa sob o amparo do catolicismo. E, como afirma Foucault, “A História como os rituais, como as sagrações, como os funerais, como as cerimônias, como os relatos legendários, é um operador, um intensificador de poder”¹⁶⁴.

Referências

BÍBLIA. Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1995.

COELHO, Manoel. Pregação nas exéquias d’el Rey Dom Filipe primeiro deste nome.

In: **Relação das Exéquias D’el Rey Felipe Nosso Senhor**, Primeiro deste nome dos reis de Portugal. Lisboa, Pedro de Craesbeeck, 1600. Fols: 9a-24b.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FERNANDEZ GALVÃO, Sermão das Exéquias del Rey Dom Philippe nosso Senhor.

Relação das Exéquias D’el Rey Felipe Nosso Senhor, Primeiro deste nome dos reis de Portugal. Lisboa, Pedro de Craesbeeck, 1600. Fols: 25-46.

PARQUER, Geoffry. Felipe II. La biografia definitiva. Barcelona: Editorial Planeta, 2010.



ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A QUEIMA DE BÍBLIAS EM ASTORGA – PR (1953)

Laís Pinheiro de Souza Guelis

Universidade Estadual de Maringá

Orientadoras: Prof^ª. Dr^ª Vanda Fortuna Serafim (UEM)

¹⁶⁴ - FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 76-77.

Para elaborarmos uma análise histórica sobre o embate entre Católicos Apostólicos Romanos (na figura dos Freis Capuchinhos) e os Protestantes Presbiterianos é necessário deixarmos de lado o conforto intelectual que olhar somente para o fato isolado poderia nos proporcionar, e aceitar o desafio analítico em fazermos um estudo com um maior grau de aprofundamento do contexto histórico, ou seja, do entorno que deu margem a todo o acontecimento.

Desta maneira, inicialmente introduziremos ao presente trabalho o conceito de *campo religioso* do sociólogo francês Pierre Bourdieu, que ao nosso entendimento traz elucidação e justifica a nossa abordagem histórica do cenário Astorguense de 1953.

Segundo o autor, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo se dá a partir do momento em que há uma necessidade de “moralização” e “sistematização” das crenças e práticas religiosas. Esses processos, por sua vez, só se tornaram passíveis de acontecerem em meio a um conjunto de transformações sociais, econômicas e tecnológicas, correlatas ao nascimento e desenvolvimento das cidades e aos progressos da divisão do trabalho e a aparição da distinção entre trabalho intelectual e trabalho material.

Esse processo de urbanização, todavia, contribui para a “racionalização” religiosa somente a partir do momento em que a religião, dotada de sua própria normatividade, favorece o desenvolvimento de um corpo especificamente sacerdotal, fortemente hierarquizado, incumbido da gestão dos bens de salvação. Esse corpo de sacerdotes “deriva sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele próprio garante”. (BOURDIEU, 2009, p. 38).

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária á produção ou á reprodução de um ‘corpus’ deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por essa razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato que a desconhecem enquanto tal. (BOURDIEU, 2011, p. 39)

Dessa maneira, pode-se concluir que como o principal elemento do campo religioso, tem-se o conjunto de relações que os diferentes agentes especializados mantém entre si no atendimento á demanda dos leigos.

A partir do apresentado realizaremos então um mapeamento do campo religioso astorguense para melhor visualizarmos e compreendermos este conceito na realidade examinada. Ao nos reportarmos para os estudos feitos acerca desse campo, nós nos deparamos com certa escassez de autores que pensaram a questão com profundidade. Tomaremos como base, portanto a obra *Os municípios, sua história e sua gente Astorga* (1980) de Manoel Messias Mendes e Ernesto Piancó. Os autores trazem pequeno mapeamento de algumas instituições religiosas e breves histórias de consolidação das mesmas na cidade. Também trabalharemos com algumas partes de depoimentos colhidos em campo no decorrer da pesquisa.

Articularemos o conteúdo apresentado pelos autores, dedicando o primeiro momento para apresentar como se deram os primeiros passos para a instauração do movimento católico no município; em um segundo momento, evidenciaremos o processo de consolidação das Igrejas pioneiras de cunho protestante; para em seguida, realizarmos um histórico mais amplo da Igreja Presbiteriana de Astorga e a descrição do evento em si.

Iniciando com o histórico da Igreja Católica, Mendes e Morato (1980) mostram que o nome do padroeiro de Astorga, São Sebastião, foi escolhido por um antigo morador chamado Sebastião de Souza, conhecido como “Sebastião Carioca”. O morador fez o pedido formal ao Padre Carlos Prousts e este levou a petição ao bispo de Jacarézinho Dom Geraldo de Proença Sigaud, que aprovou a escolha. Logo após de ter se tornado válida a indicação, foi levantado um cruzeiro na Praça da Vitória, no ano de . A primeira missa seria realizada em um terreno, mas uma tempestade impediu que isso acontecesse no local. Assim, o ato litúrgico foi realizado na casa do Sr. Ladislau Furman, que ficava na data 5, quadra 7.

Alguns anos mais tarde, em um terreno doado pela Companhia de Terras do Norte do Paraná, foi construída a primeira Igreja Matriz de Astorga: uma capelinha de 4x8 metros feitas de pau de palmito e coberta de taboinhas tiradas a machado. As liturgias eram celebradas mensalmente no local pelo padre Bernardo Merckel, da cidade de Araongas, a qual pertencia à paróquia. (MENDES; MORATO, 1980).

Com a serraria Santa Terezinha em atividade na cidade, foi possível a construção da primeira capela de madeira, que por sua vez veio a desabar devido a um forte vendaval. Em

seguida, logo se construiu um terceiro templo com os restos de madeiramento do templo que havia caído. Mais adiante, os autores relatam que houve uma quarta igreja, em uma chácara nos arredores do município, em virtude dos desentendimentos e dificuldades legais em se adquirir os terrenos em nome da Mitra Diocesana de Jacarezinho. Dessa maneira, no dia 28 de dezembro de 1948, foi oficialmente inaugurada a Paróquia São Sebastião, agora desmembrada de Araongas.

O dia 6 de abril de 1949 marca a consolidação do catolicismo na cidade de Astorga com a posse do primeiro vigário, o padre Luciano Ambrosini, diante do olhar de testemunhas. No ano de 1952 as irmãs da Sagrada Família chegaram para dar aulas na escola paroquial, e em 1953, os Freis Capuchinhos, começaram então a pregar as primeiras missões na cidade. Na mesma época foi erguido um cruzeiro de madeira de 60x60 centímetros na base, 40x40 no topo e 10 metros de braço. Lavrado pelos próprios fiéis foi considerado o maior cruzeiro do Brasil até então. Em nota, os autores colocam que o cruzeiro foi símbolo para a confecção dos selos para pagamento de taxas municipais. (MENDES; MORATO, 1980).

Nos anos que se seguiram, mais especificamente em 1956, em substituição ao padre Luciano Ambrosini, tomou posse o segundo vigário de Astorga, João Jansen, que veio há falecer dois anos depois, sendo substituído por José de Oliveira e Silva. Assim, apenas em maio de 1958, com a visita de Dom Geraldo de Proença Sigaud, foram estabelecidas as bases para a construção da Igreja Matriz definitiva. Em dezembro de 1962, já com Gumercindo Dalla Costa como vigário e Alexandre Gamola como vigário supervisor, inaugura-se a Igreja Matriz. As solenidades ocorreram nos dias 15 e 16 com a presença de Dom Geraldo Fernandes da diocese de Londrina, da qual Astorga estava vinculada. Nesses mesmos dias, a Paróquia São Sebastião foi também declarada como Santuário de Nossa Senhora Aparecida. No ano de 1965 a paróquia passou a pertencer à diocese de Apucarana, criada em 28 de março do mesmo ano, tendo como bispo Dom Romeu Alberti. (MENDES; MORATO, 1980).

Expostos alguns pontos principais a respeito do surgimento e consolidação da Igreja Católica em Astorga, Mendes e Morato (ano), passemos a caracterização das igrejas protestantes pioneiras da cidade.

No ano de 1945, por meio das práticas dos cultos realizados na casa da família Carminati, nasceu o que mais tarde se tornaria a Igreja Presbiteriana Independente. As famílias de Otoniel Machado, Cândido Coutinho e José Frazão também colaboraram com o surgimento da Igreja, e o movimento começou a se fortalecer a cada dia mais.

Ao definirem o surgimento da Igreja Presbiteriana Independente, os autores usam os seguintes termos:

Da incompatibilidade de um grupo de presbiterianos com a maçonaria e missões estrangeiras, surgiu a Igreja Presbiteriana Independente, fato este ocorrido em São Paulo no dia 31 de julho de 1903. (MENDES, MORATO, p. 64)

A chegada do reverendo João de Godoy e a construção de um pequeno salão de cultos em um terreno doado pelo Sr. Antenor Domingues de Moraes, marcam o início da congregação dos Presbiterianos Independentes na cidade. Em julho de 1955 ela deixa de ser congregação e passa a ser igreja, pois já contava com quase 300 membros. O templo próprio, na Avenida Dr. José Soares de Azevedo, 246, foi então construído pela supervisão do primeiro pastor, o reverendo Gerson Pires de Camargo. Quem também iniciou suas atividades no ano de 1946, ocupando uma sala nos fundos da Selaria Vargas, foi a Congregação Cristã do Brasil. Mais tarde, em 1953, a Congregação ganhou uma nova igreja na Rua Paulo Tadashi Satomi, número 341. Mendes e Morato fazem uma breve e superficial explanação de alguns dogmas da Igreja:

“Na Congregação Cristã do Brasil não são celebrados casamentos. O usual é uma oração após o ato civil, o que geralmente ocorre na casa dos nubentes. Outro aspecto positivo da Congregação Cristã é que ela não faz distinção de pessoas, lá todos são iguais. Talvez por isso, seus anais não registrem a passagem, por ela, de nenhuma personalidade importante. Esta seita também tem um ponto que a difere da maioria das igrejas: não aceita doações de bens imóveis; todos são comprados.” (MENDES, MORATO, p. 65)

As primeiras famílias astorguenses a se converterem foram as de Antônio Tarifa Vargas, Josias Lourenço Pereira e Amadeu Zanchó. Como coordenador, o primeiro a ocupar o Ministério em Astorga foi Josias Lourenço Pereira. Depois viera, pela ordem, Antonio Tarifa, Abelardo de Souza e Sebastião Baroni.

Em 1949, a Igreja Assembleia de Deus estabeleceu o funcionamento de sua denominação. O seu primeiro culto foi realizado no dia sete de junho, dirigido por Antonio Dias Sobrinho. O templo atual da Igreja, localizado na Rua Paulo Tadashi Satomi, foi inaugurado em março de 1957 durante o pastorado de José Pereira de Almeida. A igreja ainda encontra-se em plena atividade.

Atentando agora de outra denominação, a Igreja Batista, Mendes e Morato (1980) narram que o surgimento desta na cidade de Astorga se deu devido à vinda de alguns evangélicos de São Paulo no patrimônio de Içara no ano de 1950. Sete anos depois, a sede foi transferida de Içara para a cidade de Astorga, e funcionou até o ano de 1961, na Rua Presidente Dutra. A partir dessa data, foi transferida para a Rua Paraná, 76, Vila Samuel, onde funciona até os dias de hoje. Até 1980, a Igreja Batista era dirigida pelo pastor José Carneiro de Mattos e dois diáconos, dois superintendentes da Escola Bíblica e sete professores. Mantinha trabalhos de assistência social supervisionado pela União Feminina Missionária e contavam com congregações em Colorado e Içara e relatava o número de 96 membros comungantes. Também dispunham de duas propriedades em Astorga – a da sede atual e o terreno onde funcionou provisoriamente até 1961.

Na mesma época do desapontar da Igreja Batista, os representantes dos pensamentos filosóficos do mestre Masaharu Taniguchi (Kobe, 1893 - Nagasaki, 1985), líder religioso japonês e fundador da *Seicho-No-Ie*, tem em Astorga uma legião grande de seguidores. No dia 15 de junho de 1957, a *Seicho-No-Ie* começa a surgir no município de Astorga em uma reunião na residência do senhor Massataro Kawassaki, por iniciativa do senhor Takamassa Shinohara. Porém, sua consolidação na cidade se daria no dia 7 de setembro do mesmo ano. Mendes e Morato (1980) associam este movimento intimamente a Colônia Japonesa da cidade, e ressaltam que esse foi o principal grupo atuante no desenvolvimento da propagação da mesma em Astorga.

No ano 1965, o trabalho de evangelização da Igreja Missionária iniciou-se em Astorga por meio de cultos isolados em residências. Na ocasião, caravanas de fiéis de Iguaraçu iam para Astorga participar dos cultos que tinham a assistência pastoral do pastor Amilton Justus de Maringá. O primeiro salão de cultos, na Avenida São João, começou a funcionar em 1966, um ano antes da oficialização da Igreja na cidade. Ali, o evangelista Osvaldo Rodrigues iniciou um trabalho de base, o qual os autores alegam ser o principal motivo do crescimento do número de fiéis. Então em 1967, um modesto templo é construído na Avenida Caetano Munhoz, oficializando assim a denominação na cidade. O primeiro pastor, escolhido pela junta administrativa da igreja, foi João Custódio Liberato.

Com o relativo crescimento no número de membros e de arrecadações, a igreja consegue obter posse do terreno onde se encontrava instalado seu tabernáculo no ano de 1968. Em outubro desse mesmo ano, já concluído as obras, o templo foi inaugurado numa

solenidade que contou com a presença de autoridades eclesiásticas e autoridades do município, como o prefeito da época Carlos José Anunciação.

Conforme os anos foram passando, houveram algumas trocas do pastorado da Igreja, mas nada que a impedisse de crescer em espaço e em números de fiéis, se tornando assim nos dias atuais uma das maiores igrejas evangélicas na cidade de Astorga. A Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja Presbiteriana Renovada foram umas das últimas a se estabelecerem na cidade de Astorga.

A primeira surgiu em 1969, inaugurada pelo pastor João Portes dos Reis, na Avenida Ana Nery, número 15. Mendes e Morato apresentam essa denominação como originária dos Estados Unidos e a definem como “pioneira em reavivamento espiritual no Brasil” (1980, p. 65), tendo como objetivo pregar que “Cristo Salva, cura, batiza com o Espírito Santo” (1980, p. 65).

Já a Presbiteriana Renovada foi fundada em maio de 1975, funcionava até a década de 1980 na Rua Presidente Bernardes e tinha aproximadamente 40 membros. Atualmente, o templo da Igreja está localizado na Rua Camilo Ramalho Matta, e conta com aproximadamente 300 membros.

Encerradas as considerações dos autores a respeito do mapeamento religioso no município, a partir de agora então apresentaremos o histórico de aparecimento e consolidação da Igreja Presbiteriana do Brasil em Astorga. Entretanto, faz-se necessário a título de esclarecimento, uma breve definição de qual tipo de protestantismo exatamente estamos nos referindo. Optamos por esta definição, por entendermos ser necessário, pelo menos neste primeiro momento, buscar compreender o termo a partir dos pressupostos de seus adeptos e fiéis.

Para tanto, usamos o teólogo e historiador Alderi de Souza Matos, autor do artigo “Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil”¹⁶⁵, publicado no site do Instituto Presbiteriano Mackenzie. De acordo com Matos, ao fazer essa definição, é necessário retomar algumas bases e fazer uma breve definição de termos. O autor utiliza inicialmente o termo “Reformado”, por entender que este começou a ser aplicado no segundo movimento da Reforma Protestante (século XVI), liderado pelo francês João Calvino (1509-1564). Outro termo associado por Matos à esse movimento refere-se à “Calvinista”. Calvino, como o maior

¹⁶⁵ MATOS, Alderi de Souza. Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/7148.html>. Acesso: 29/03/2012.

líder inicial do movimento reformado, expôs sua interpretação teológica e bíblica, principalmente em sua obra principal “Instituição da Religião Cristã” ou “Institutas”. E o terceiro termo usado pelo autor é o termo “Presbiteriano”. O presbiterianismo surgiu juntamente com as lutas que marcaram a implantação do Calvinismo nas Ilhas Britânicas. Essa proposta era inovadora, pois trazia consigo a ideia da igreja governada por presbíteros eleitos pelos próprios fiéis. Matos encerra essa explicação complementando: “Em outras palavras, todo presbiteriano é, em tese, reformado e calvinista, mas nem todo o calvinista é presbiteriano.” (MATOS, p. 2).

Diante do exposto, o que tem a se dizer é que a história de surgimento da cidade confunde-se indubitavelmente com o início do movimento protestante, tendo em vista que seu predecessor foi também o primeiro morador Sr. Antenor Domingues de Moraes, que chegou a Astorga no dia 25 de novembro de 1943.

Em depoimento, outro pioneiro do município e também protestante presbiteriano desde aquela época, J. G. P., podemos observar que a influência do Sr. Antenor na propagação do presbiterianismo na cidade foi de vital importância: “Ele tinha uma família grande. Sempre fazia uma leitura, sempre convidava alguém. Ele não deixava de falar, foi um grande instrumento, até que todo o tempo é falado no nome dele”.

Os trabalhos evangelísticos começaram de fato no ano de 1944. Manoel Mendes e Ernesto Piancó (1980) mostram que no local do primeiro culto, um pequeno rancho pertencente ao próprio Sr. Antenor, se reuniu cerca de sessenta pessoas. Ao analisarmos as nossas fontes e dados coletados durante a realização da pesquisa, o que fica claro é que um número considerável de pessoas se envolveu de uma maneira ou de outra no movimento protestante, tendo em vista que a população de uma Astorga ainda sem residências era composta de pouquíssimas famílias.

A segunda família evangélica que chegou a Astorga foi à de José Carminatti, trazendo assim uma maior consistência ao trabalho evangélico na cidade. No dia 12 de agosto de 1945, o missionário da Junta das Missões Nacionais, o reverendo Wilson de Nóbrega Licio, assumiu o pastorado do pequeno trabalho presbiteriano. O primeiro culto por ele dirigido aconteceu na casa de Carminatti, onde havia reuniões todos os domingos pela manhã em forma de Escola Bíblica Dominical.

O próprio entrevistado J. G. P. conta em seu testemunho que lá foram realizados sua profissão de fé e seu batismo pelo próprio pastor Wilson Nóbrega. Somente no dia 19 de

setembro daquele ano foi organizada a Escola Dominical propriamente dita, tendo como superintendente José Carminatti, como secretário Alfredo Domingues de Moraes, e como professores Antenor Domingues de Moraes e Eunice Domingues de Moraes.

Ao se completarem cerca de três anos desde a primeira reunião, o trabalho já tinha alcançado certo crescimento e o espaço da pequena casa já se fazia bem restrito. Foi então que nasceu a ideia da construção de um espaço mais amplo. E no dia 18 de maio de 1948, foi inaugurado o acanhado templo presbiteriano. Nas solenidades de inauguração, o pregador foi o Reverendo Oscar Chaves, que na época residia em Marialva

O trabalho crescia rapidamente. Nesta época, existia um coral regido pelo senhor Osmar Estevam que os presbiterianos consideravam “uma benção, pois atraía muitas pessoas” (MENDES, MORATO, 1980 p. 61).

Mendes e Morato (1980) apresentam uma lista completa dos nomes dos membros do ano de 1951, e estes somavam 104 pessoas. Então no dia 20 de maio de 1951, realizou-se uma reunião da comissão Presbiteriana do Norte do Paraná, que teve por objetivo a organização da Igreja Presbiteriana de Astorga. A frente da primeira diretoria tiveram os nomes dos presbíteros Ozias Stutz, Jairo José da Silva e Eduardo Lanner Ribeiro; dos diáconos Evaristo Estevão e Osmar Estevam.

J. P. G. conta em seu relato como se deram as mudanças no espaço de funcionamento da Igreja Presbiteriana. Ele descreve que após se reunirem nesse pequeno templo por cerca de três anos, o local foi transferido para um grande terreno, mas a custas de muitos desentendimentos. O pastor que aprovou a mudança de lugar não tinha o aval do conselho de Arapongas, o qual a Igreja pertencia na época e isso gerou um descontentamento dos fiéis para com o pastor. Com a troca de pastores, a igreja acabou permanecendo onde estava apenas com algumas mudanças na divisão das datas, e permanece no mesmo local até os dias atuais.

No referente ao relacionamento dos fiéis da Igreja Presbiteriana com os de outras igrejas protestantes da época que, como explanado acima, foram paulatinamente instalando-se na cidade no decorrer dos anos, a documentação não nos mostra nada de singular e relevante.

Já a respeito o relacionamento com os fiéis católicos, o que se pode observar é que embora não houvesse um relacionamento de fato, não houve maiores desentendimentos antes da queima de bíblias em 1953. No depoimento de outro entrevistado, o senhor J. P. L, afirma que desde a sua chegada em Astorga no ano de 1951, nunca percebeu “nada de anormal” e que cada um “ficava em seu canto”. Já J. P. G. afirma que os desentendimentos se iniciaram

no ano de 1953 com a chegada dos Freis Capuchinhos e o início das missões evangelísticas no município.

Mendes e Morato dedicam suas últimas considerações para falarem sobre a queima de bíblias em específico:

(...) Depois, os mesmos capuchinhos desenvolveram uma intensa campanha para acabar com as bíblias em Astorga, sugerindo que quem possuísse Bíblia entregasse para ser queimada. De fato, depois de sair de casa em casa, conseguiram juntar muitas Bíblias e livros evangélicos, que foram ajuntados e mais tarde queimados em praça pública (MENDES; MORATO, p. 61).

A relação entre esses dois grupos religiosos aparentemente foi apaziguada quando os missionários capuchinhos deixaram Astorga ainda em 1953. Entretanto, em conversa informal com o pastor presbiteriano D. J. V., ele deixa claro que sempre existiu e ainda existe certa dificuldade de convivência entre católicos e protestantes, ainda que um tanto mais velada do que na época da queima. O pastor classifica Astorga como “uma cidade que ainda tem de lidar com preconceito religioso em pleno século XXI”.

Dessa maneira, concluímos as considerações a respeito das características religiosas que compõe a cidade de Astorga e sua constituição histórica. Adiante, nos ateremos á uma descrição mais precisa do nosso objeto de análise, levando em conta os elementos contraditórios, que devem ser percebidos e compreendidos.

As motivações que nos levaram a realização dessa pesquisa são instigadas pelas lembranças das estórias ouvidas no decorrer dos anos, no âmbito familiar e da comunidade religiosa. As lembranças, como não poderiam deixar de ser, são um tanto vagas e com informações pouco precisas. Tratam-se das memórias das vivências daqueles que presenciaram o evento, e cujas lembranças ressurgiam em condições e situações diversas. O evento, no entanto era narrado parcialmente, sem que não conhecesse o processo em sua totalidade.

A população Astorguense, de uma forma em geral, não tem conhecimento definido sobre o que teria realmente sido a queima de bíblias. Das poucas pessoas que conhecem o evento, este conhecimento tem geralmente base familiar, ou seja, a informação parte de conversas em família, especialmente quando a família é protestante. Esta comunidade religiosa presente na cidade já no tempo do ocorrido e ainda hoje, parece ter sido a mais interessada em cultivar esta memória.

Desde a infância, o que nos era dito é que um grupo de missionários católicos havia tomado os livros e bíblias protestantes para levá-los á fogueira como um ato de repressão aos chamados “crentes”. Mas como dito antes, tudo era muito vago. Não se sabia como e nem o porquê se deu essa ação dos padres.

Dentro da igreja na qual frequentávamos - a Igreja Presbiteriana do Brasil - esse assunto não era muito difundido. Não por uma questão de proibição, mas porque conforme o tempo passava e pessoas novas chegavam, esse evento caiu um pouco no esquecimento dos fiéis.

Alguns trabalhos acadêmicos especificamente sobre a queima de bíblias foram realizados anteriormente, porém, apenas na área da Teologia; o que nos parece ser um justificativa sólida para trazer o evento ao campo da historiografia, a fim de conhecer mais profundamente os fatos e as estruturas que os envolve. As memórias de um povo não devem ser esquecidas, ou negligenciadas, em virtude disto, a nossa proposta se consiste em historicizar tais memórias.

Percebermos por meio da análise histórica até que ponto tais narrativas são de fato eventos ocorridos no passado, ou representações acerca deste, e se são, com qual intuito foram construídas, ressignificadas e tornadas formas de leitura da realidade social (CHARTIER, 2002). Ao focarmos em analisar o fenômeno religioso da Queima de bíblias em Astorga- PR, no ano de 1953, nosso intuito é compreender tal evento enquanto decorrência de um embate entre católicos e protestantes presbiterianos na formação do município de Astorga.

De acordo com o teólogo Astorguense Iverson Souza na obra *O protestantismo na cidade de Astorga* (2009), por volta dos anos cinquenta, as missões evangelísticas católicas foram se iniciando no território astorguense e em contrapartida á isso, várias missões também realizadas pela Igreja Presbiteriana pelas redondezas da cidade, em locais como Lobato, Ângulo, Iguaraçu, Santa Fé, Santa Zélia, Fazenda Volta Redonda e Munhoz de Melo.

Como já exposto anteriormente, como exemplos dessas expedições missionárias temos as Irmãs da Sagrada Família, chegadas em 1952, e em 1953 foram pregadas as primeiras missões pelos Frades Menores Capuchinhos, uma ramificação da Ordem Franciscana.

Foi mais especificamente com a chegada dos Capuchinhos que se acirrou as contradições de crenças entre católicos e protestantes. A obra de Iverson Souza traz um relato de uma testemunha ocular de todo o processo, o Sr. Osmar da Silva Onça que na época era católico, onde ele conta como era a convivência entre católicos e protestantes. Nas palavras de Onça: “...O relacionamento dos protestantes com os católicos não era aquele relacionamento

em comunhão, mas contudo eram amigos e tal, agora quando veio esses três frades, o padre se mandou com eles...” (SOUZA, 2009, p. 56). A testemunha falava sobre o apoio com que o padre da paróquia São Sebastião, que ainda era o padre Luciano Ambrosini, acolheu os frades e a campanha deles contra os crentes, como eram chamados os protestantes pelos católicos.

Podemos observar então que o clima amistoso entre esses dois grupos já não era mais o mesmo. Exemplificando mais uma vez a nossa afirmação, podemos citar uma troca de ofensas que ocorreu em 1953 em forma de folhetos distribuídos na cidade.

O primeiro deles, que não é datado e é supostamente escrito por um capuchinho tinha como título: “Crente – Símbolo de Miséria, Teimosia, Ignorância”. Este folheto explicava a população quem eram os crentes e como eles haviam abandonado a fé católica, através de um diálogo entre um crente e o demônio. Como resposta, o Reverendo Antônio José Arantes escreve outro folheto rebatendo as ideias do suposto frade, datado do dia 15 de maio de 1953, ou seja, cinco dias após a queima.

Outro tipo de confronto também é citado no livro de Mendes e Morato. Apesar da breve passagem pelo assunto, os autores citam uma tentativa de apedrejamento da igreja presbiteriana por parte de alguns fiéis católicos e de padres capuchinhos, que aconteceu em uma noite de culto:

Numa certa noite havia cerca de 600 pessoas reunidas para o culto, quando um grupo de fanáticos, influenciados pelos capuchinhos, ameaçaram apedrejar os crentes, o que foi evitado graças a intervenção da polícia local. (MENDES; MORATO, 1980, p. 61)

O entrevistado, J. G. P., que estava presente no fatídico dia, também relata o fato em seu depoimento:

Eu tava na Igreja, que era no segundo salão que a gente se reuniu. Então eles chegaram numa caminhoneta, que era do D. P., com uma turma em cima e com bastante pedra. E alguém chegou na igreja e ficava com um pé lá e outro pra que se alguma coisa acontecesse poder sair correndo. Eu e o meu sogro ficamos na porta, e eu pensava, pode jogar pedra, pode me atingir, pode fazer o que quiser. Depois entrou o pastor da Presbiteriana Independente e o pastor A. A. que era o pastor da nossa igreja na época, junto com um farmacêutico da cidade. O pastor chamou ele para por uma ordem na situação, pois o pessoal estava muito enfurecido. (J.G.P., 90 anos, gravada em 06/07/2012).

Posterior a esses confrontos, se iniciou então de fato uma intensa campanha para a arrecadação de bíblias e livros evangélicos. Nessa coleta, de fato se conseguiu juntar um

material significativo, uma vez que vários livros com mensagens protestantes eram distribuídos pela cidade nas missões evangelísticas realizadas pelos presbiterianos. E foi no dia 10 de maio de 1953 que se firmou o ponto alto de toda essa discussão de ideais.

Uma multidão se aglomerou na já citada Praça da Vitória, aos pés de um cruzeiro erigido com a frase: “Salva Tua Alma”. Neste cruzeiro, todo o conteúdo obtido pelos frades foi incendiado.

A obra de Souza (2009) traz também mais um depoimento de uma testemunha, que descreveu a queima, como uma obra final dos capuchinhos em Astorga. Tal testemunha se chama Aníbal Borges, na época presbítero da Igreja Presbiteriana, que também relata que antes da queima foi lido um texto da bíblia, contido no livro de Atos dos Apóstolos: “Também muitos dos que seguiam as artes mágicas trouxeram os seus livros e os queimaram na presença de todos...” (At 19:19).

No ano de 1968, o então vereador e também presbítero João Maria Domingues, apresentou um projeto de lei para a construção de um monumento em homenagem a bíblia no local exato da queima. E no dia 25 de Setembro, a lei foi aprovada e entrou em vigor. Mendes e Morato (1980) nos contam que esse monumento foi um dos primeiros feitos para homenagear a bíblia no Brasil. Em uma cerimônia ecumênica, “católicos e protestantes se uniram, para celebrar o evento, de grande significação histórica para Astorga” (MENDES; MORATO, 1980, p. 61.).

Diante do exposto até o momento, é seguro concluir que ao olhar para um evento como a queima de bíblias de uma forma ampla e geral, pode-se dizer que muito da essência particular envolvida em pequenos detalhes pode se escapar ao olhar do observador. Porém, na busca de uma análise histórica mais completa, o que almejamos é a compreensão de elementos negligenciados até então.

Afim de não ficarmos presos á uma análise estruturalista que perca de vista o viés da devoção e dada à heterogeneidade das nossas fontes de pesquisa, optou-se pelo *paradigma indiciário* de Carlo Ginzburg, por entender que a percepção das minúcias podem nos dizer muito sobre como se deu o fato, e qual era a percepção de quem direta ou indiretamente participou desse momento marcante na construção da história do município de Astorga. Ginzburg opera a técnica utilizada por Giovanni Morelli para distinguir as obras de arte originais das cópias.

Esse método se constitui basicamente ao atentar-se á pequenos detalhes, geralmente negligenciados, deixando minimamente de lado a compreensão geral e olhando a obra de arte pelo que ela tem de mais próprio, como um formato de sorriso, um detalhe no fundo da paisagem, que permitiriam destacar os elementos únicos, individuais de quem compõe a obra. Segundo Morelli os dados marginais eram reveladores, pois demonstravam traços puramente individuais, que escapavam sem se dar conta.

O método de Morelli influenciou inclusive os escritos de S. Freud na formação da psicanálise médica. Nas palavras do próprio Freud, em seu famoso ensaio *O Moisés de Michelangelo* (1914), ele descreve como entrou em contato com o que seria o método moreliano:

Muito tempo antes que eu pudesse ouvir falar de psicanálise vim a saber, que um especialista de arte russo, Ivan Lermolieff, cujos primeiros ensaios foram publicados em alemão em 1874 e 1876, havia provocado uma discussão nas galerias da Europa recolocando em discussão a atribuição dos quadros a cada pintor, ensinando a distinguir com segurança entre as imitações e os originais, e construindo novas individualidades artísticas a partir daquelas obras que haviam sido liberadas das suas atribuições anteriores. Ele chegou a esse resultado prescindindo da impressão geral e dos traços fundamentais da pintura, ressaltando, pelo contrário, a importância característica dos detalhes secundários, das particularidades insignificantes, como a conformação das unhas, dos lobos auriculares, da auréola e outros elementos que normalmente passavam despercebidos pelos copistas (...) Foi depois muito interessante para mim saber que sob o pseudônimo russo se escondia um médico italiano de nome Morelli. (GINZBURG, 1999, p. 147).

Essa ligação pode ser feita considerando que na psicanálise é de extrema importância a valorização dos traços mais íntimos, que trazem á tona realidades aparentemente inatingíveis. Ginzburg cita o historiador E. Wind para falar do método moreliano e sobre esse paralelismo com Freud. Nas palavras de Wind “... os nossos pequenos gestos inconscientes revelam o nosso caráter mais do que qualquer atitude formal, cuidadosamente preparada por nós.” (GINZBURG, 1999, p. 146).

Também é citado por Ginzburg outro paralelismo feito ao método de Morelli. Agora com Sherlock Holmes e o seu criador Arthur Conan Doyle. Os quadros poderiam ser comparados á crimes, e o conhecedor da arte á um detetive que através do exame minucioso dos pormenores, como digitais e pegadas, consegue chegar á uma resolução.

O ofício do historiador não é diferente. Ginzburg compara esse ofício ao do médico, que analisa com minúcia cada caso de cada paciente, e define o conhecimento de ambos como “indireto, indiciário e conjectural” (GINZBURG, 1999, p. 157). Quando atentamos para a queima de bíblias, é preciso considerar os elementos que por muito foram considerados impertinentes, como por exemplo, a oralidade para fazer uma análise mais complexa.

Referências bibliográficas:

- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 7ª edição – São Paulo. Perspectiva, 2011.
- GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” In: _____ **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História.** - São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MATOS, Alderi de Souza. **Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil.** Disponível em: <http://www.mackenzie.br/7148.html>. Acesso: 29/03/2012.
- MENDES, Manoel Messias; MORATO, Ernesto Piancó (redação). **Os municípios Sua história e Sua gente Astorga.** Maringá: Ed. Centrí, 1980.
- SOUZA, Iverson. **O Protestantismo na cidade de Astorga e a queima de bíblias.** 2009.



PROJETO MISSIONÁRIO: A CIDADE DE PARANAÍ.

Leide Barbosa Rocha Schuelter¹⁶⁶.
Universidade Estadual de Maringá.

Resumo: Este trabalho tem por finalidade, tecer algumas considerações acerca do projeto missionário efetuado por freis carmelitas alemães na cidade de Paranaí-PR: Frei Ulrico Goevert, Frei Henrique Wunderlich, Frei Alberto Foerst, Frei Adalbert Deckert. Para tanto utilizaremos como objeto de estudo as cartas de tais religiosos enviadas desde Paranaí, à

¹⁶⁶ Aluna do Programa de Pós-graduação em História/mestrado da Universidade Estadual de Maringá, orientanda da Prof.^a Dr.^a Solange Ramos de Andrade.

sua Ordem na Alemanha. Propomos-nos a analisar tais documentos, partindo do pressuposto que tais religiosos tiveram uma função de porta-vozes no que se refere a conscientizar a nomeada comunidade do “verdadeiro” espírito do que é ser católico, e conseqüentemente traçaram seu discurso no intuito da adoção de determinadas práticas condizentes com a instituição a qual pertenciam. Dessa maneira contrastaremos as ideias presentes na Ordem com as práticas instituídas no cotidiano desses religiosos, e a conseqüente adequação a sociedade em questão. É necessário ressaltar que as ideias desenvolvidas neste trabalho, fazem parte de um projeto maior que ainda esta em desenvolvimento.

Palavras-chave: Paranavaí; Carmelitas; Cartas.

Apresentando o documento

Nossa proposta consiste em discutir a documentação produzida por Freis Carmelitas alemães, que vieram a cidade de Paranavaí realizar um trabalho missionário. Durante os primeiros anos de evangelização, estes produziram cartas que foram enviadas a cidade de Bamberg na região da Baviera, Alemanha. As cartas produzidas por esses religiosos foram publicadas de forma periódica em uma revista pertencente a Ordem Carmelita, chamada Karmelstimmem, entre os anos de 1950-1960. A tradução¹⁶⁷ destas cartas, foram realizadas pelo Frei Wilmar Santin¹⁶⁸.

O primeiro documento que iremos apresentar, “Histórias e memórias de Paranavaí” é de autoria de Frei Ulrico Goevert. Os artigos que compõem este livro, foram escritos em 1957 e publicados em uma revista de cunho religioso, já citada, de forma periódica ao longo do ano de 1958. Estes artigos tiveram sua edição realizada em Paranavaí, no ano de 1992 em comemoração aos 40 anos de chegada da Ordem Carmelita na cidade de Paranavaí.

Nesse sentido, acreditamos, que a publicação dessa documentação, foi uma tentativa de manter o vínculo com a Ordem Carmelita na Alemanha, mas também uma tentativa de reconstrução da memória destes religiosos junto a comunidade católica de Paranavaí.

Este documento “História e Memórias de Paranavaí”, é composto de 21 artigos são eles: “À procura de um local para fundação; Viajando; Chegando; Nossa Igreja; Frei Estalinou; Isto e aquilo de João e Maria; A Caçada da Onça; Fundação da Escola; Como se

¹⁶⁷ As cartas eram escritas em alemão.

¹⁶⁸ Atualmente é chamado de Dom Wilmar Santin, pois teve sua ordenação episcopal no dia 19 de março de 2011, preside a Prelazia de Itaituba PA.

Consegue Dinheiro; O Jardim da Infância; A Cidade de Paranavaí; Construção de Capelas; Os Colonos; O Destino dos Índios; Finalmente chegou Ajuda da Alemanha; Visita Importante de Roma; Doenças Batem à Nossa Porta; A chegada das Irmãs Carmelitas; Criação de um Patrimônio; A Divisão da Paróquia; A Alma do Povo Brasileiro”.

O autor desta documentação, Frei Ulrico Goevert, nasceu na cidade de Darfeld Alemanha, no dia 13 de julho de 1902, faleceu no dia 26 de outubro em Paranavaí, e está sepultado na cripta da Igreja São Sebastião, paróquia da nomeada cidade.¹⁶⁹

Frei Ulrico Goevert, chegou ao Brasil, especificamente à Pernambuco em 1936, “trabalhou nessa localidade por 15 anos sendo mestre de noviços”¹⁷⁰. Em 1951, consegue tornar realidade a aspiração de sua Ordem: uma região missionária para a Ordem Carmelita Alemã. Assim, este religioso deixa Pernambuco, vai até São Paulo, onde recebe notícias da possibilidade de uma região missionária no Paraná. Frei Ulrico se desloca a Jacarezinho e nesta localidade por intermédio do Pe. Geraldo de Proença Sigaud, bispo desta diocese, consegue realizar as aspirações de sua Ordem, a conquista de uma região missionária, tutorada pela Ordem Carmelitana. O trecho citado abaixo, mostra a partir das palavras de Frei Ulrico o momento da escolha da região missionária.

Após dar-me a benção episcopal, ele pediu-me para sentar e apresentar os meus desejos. Entreguei-lhe a carta de apresentação do seu amigo, Frei Jerônimo, e os documentos de Roma e Bamberg. Depois de ter lido os papéis, o bispo me disse num alemão correto: “Os seus superiores parecem ter grande confiança no senhor e eu quero unir-me a eles neste sentido”. [...] Eu respondi que confiante colocaria a nova fundação em suas mãos, pois ele deveria saber bem onde eu poderia satisfazer os desejos dos meus superiores. Após uma reflexão ele me disse: “Eu tenho ainda uma paróquia, que é a maior da minha diocese, terra nova onde tudo deve ainda ser organizado. E esta tem uma superfície de 12.000 Km². Chama-se Paranavaí”. (GOEVERT, 1990, p.10-11).

Frei Ulrico chega a Paranavaí no dia 01 de setembro de 1951, e a partir de então iniciou o processo de desenvolvimento de uma região missionária no sul do Brasil.

A partir do processo de desenvolvimento do projeto missionário iniciado por Frei Ulrico, e da grande extensão que abrangia a paróquia de Paranavaí, outros Freis alemães foram paulatinamente ao longo da década de 1950, enviados para serem missionários nessa

¹⁶⁹ Dados coletados em entrevista realizada com Dom Wilmar Santin, no dia 15/01/ 2012

¹⁷⁰ KNOBLAUCH, Frei Joaquim. Os 25 anos dos Carmelitas da Província Germaniae Superioris no Brasil. Disponível: <http://br.geocities.com/wilmarsantin/25anosComissariado.pdf>

região. Estes Freis realizaram uma ampla produção epistolar, que hoje é passível de ser objeto de estudo. A partir desta produção, temos o segundo documento, que será também objeto de nossa análise: “As aventuras de 3 missionários alemães em Paranavaí.

Este segundo documento contempla uma coletânea que é composta pelas seguintes cartas: “Algumas aventuras dos missionários”, “A voz das Missões” e “No meio do mato são construídas um seminário” de Frei Alberto Foerst; “Cartas do Brasil” de Frei Henrique Wunderlich; “A voz da missão” e “Brasil: um difícil campo de trabalho” de Frei Bucardo Lippert; “Em solo brasileiro”, “Entre o povo brasileiro”, e “Resumo da viagem provincial de Frei Adalbert Deckert; e “Carta de Frei Bruno Doepgen. Há ainda, um espaço para biografias, onde são apresentadas breves informações sobre a trajetória de Dom Frei Alberto Foerst, Frei Henrique Wunderlich, Frei Bucardo Lippert, Frei Bruno Doepgen e Frei Adalbert Deckert.

Interessante notar que embora haja cinco autores que compõe a coletânea, o título desta refere-se à apenas três missionários. A atenção especial parece voltar-se para Frei Alberto Foerst, Frei Henrique Wunderlich e Frei Burcardo Lippert. A própria página de rosto da coletânea contempla os nomes de apenas quatro deles. Frei Bruno Doepgen, pela forma como o compêndio está organizado parece exercer mera figuração. A fim de compreender como o documento foi organizado, nossa atenção também se voltará às especificidades destes três. Outro quesito importante a ser ressaltado acerca desse documento é o fato do mesmo não haver sido publicado. O livro está disponível para *download* no site da Comunidade Carmelita¹⁷¹. É de certa forma, uma versão inédita, por se encontrar em formato PDF (Portable document format), sem ter sido lançado por uma editora.

Acreditamos ser importante fazer um recorrido acerca da vida destes religiosos, pois desta forma situando-os no tempo e em seu contexto, podemos realizar uma análise partindo do pressuposto que temos algumas informações que nos possibilitam entender algumas reações que estes deixam entrever em seus relatos. Acerca da vida de Frei Ulrico, já oferecemos algumas informações, por este motivo vamos nos centrar neste momento na trajetória dos religiosos que fazem parte do segundo documento: “As aventuras de 3 missionários alemães em Paranavaí”.

O primeiro Frei do qual pretendemos oferecer algumas informações trata-se de Frei Alberto Foerst. Este nasceu no dia 26 de novembro de 1926 em Gunzendorf na Baviera-

¹⁷¹ [Http://ocarmelo.blogspot.com.br/](http://ocarmelo.blogspot.com.br/). Acesso: 20/10/2013

Alemanha. Em 1954, como vamos ver mais abaixo, foi enviado ao Brasil especificamente para a região de Paranavaí, trabalhou nesta localidade por 30 anos. Em 1984 foi transferido para Dourados-MS, onde foi ordenado bispo em 1988, assumindo a diocese em 1992 e a governando até 2001.¹⁷²

O segundo religioso, chama-se Frei Henrique Wunderlich¹⁷³, nasceu dia 17/10/1921 em Kulmbach-Alemanha. Entrou no seminário dos carmelitas em 1935. Foi soldado de 1939 a 1945 durante a Segunda Grande Guerra. Como soldado frequentou a escola de aviação e pára-quedismo. Fez o noviciado em 1946 em Straubing, estudou filosofia e teologia em Bamberg¹⁷⁴. Em 1952 foi transferido para o Brasil, trabalhou em Paranavaí, Graciosa, Tamboara e São Carlos do Ivaí. Deu aulas no seminário de Graciosa. Em dezembro de 1957 voltou para a Alemanha trabalhou nas paróquias de Fürth e Schüsselau. Em 1968 deixou a Ordem e transferiu-se para o clero da diocese de Mainz¹⁷⁵. Trabalhou quatro anos em Bad Vibel e 22 anos em Karben. Aposentou-se em 1993 e voltou para a sua cidade natal Kulmbach, onde faleceu em 18/04/2000 e foi sepultado dia 25/04/2000.¹⁷⁶

Outro Frei com o qual vamos trabalhar é Frei Burcardo Lippert, do qual conseguimos poucas informações. Acerca dele sabemos que chegou ao Brasil no dia 02 de abril de 1954, para evangelizar na região de Paranavaí. Permaneceu no Brasil pôr um ano e meio, porém teve que retornar para a Alemanha por problemas de saúde.¹⁷⁷

De Frei Adalbert Deckert, encontramos pouca alusão, pois o mesmo não participou ativamente como missionário na região de Paranavaí. O mesmo chegou a Paranavaí no dia 10/06/1955 e permaneceu até dia 14/07/1955, para uma visita canônica. Suas cartas/relatos estão na coletânea “As Aventuras de 3 Missionários Alemães em Paranavaí”¹⁷⁸.

Os relatos dos Freis trazem-nos, importantes informações acerca da vida cotidiana destes em Paranavaí e região. Assim como nos mostram como o homem estrangeiro (alemão e religioso), lançava seu olhar para uma cultura diferente da sua de origem. É importante

¹⁷² Disponível em: http://www.diocesedourados.com.br/?módulo=dom_alberto.html. Acesso: 24/10/13

¹⁷³ Disponível em: <http://www.freiscarmelitas.com.br/teste/frei/henrique.html>. Acesso: 24/10/2013.

¹⁷⁴ Bamberg e Straubing fazem parte do estado da Baviera na Alemanha.

¹⁷⁵ Cidade do estado de Renânia-Palatinado, Alemanha.

¹⁷⁶ Disponível em: <http://www.freiscarmelitas.com.br/teste/frei/henrique.html>. Acesso: 24/10/2013.

¹⁷⁷ Informações coletadas a partir de entrevista dada por Dom Wilmar Santin, no dia 15/01/2012.

¹⁷⁸ Informações coletadas, no texto “As Aventuras de 3 Missionários Alemães em Paranavaí”.

destacar no que concerne a vida destes religiosos, as informações acerca destes são em sua maioria escassas, mas para a finalidade deste artigo, acreditamos serem suficientes¹⁷⁹.

Cartas, construção de uma imagem: Escrita Edificante ou Escrita de si?

Para analisarmos a documentação produzida por estes religiosos, iremos trilhar dois caminhos. O primeiro caminho consiste na análise destas cartas a partir do conceito de escrita hagiográfica de Michel de Certeau, analisando como a produção do discurso religioso destes homens foi realizada a partir da edificação de tais religiosos como exemplos a serem seguidos. A segunda vertente de análise consiste em analisar tais documentos a partir de suas singularidades, pois como enfatiza RAMOS (2008, p.164) “[...] rancores, temores, ódios, desejos ou sonhos –enfim, os vários sentimentos- só poderão ser resgatados pelo historiador se forem expressos ou exteriorizados sob a forma de cartas, diários, memórias [...]”. E tais religiosos deixaram entrever sensibilidades em seu discurso, pois as nomeadas cartas são de alguma forma uma escrita de si¹⁸⁰, onde estes religiosos a partir das cartas, se mostram também como homens, preocupados com aspectos que foram além do campo religioso.

Nossa intenção, é a de analisar esses documentos sem contudo fazer uma nova biografia de tais religiosos, sem tentar dar uma coêrencia inevitável a vida desses homens, pois dessa forma cairíamos no que BOURDIEU (2006), veio a chamar de “ilusao biográfica”. Tampouco queremos cair na armadilha de “canonizar” (CARINO, 1999, p.155),esses religiosos, pois como afirma o autor referenciado

Não se biografam em vão. Biofraga-se com finalidades precisas: exaltar, criticar, demolir, descobrir, renegar, apologizar, reabilitar, santificar, dessacralizar. Tais finalidades e intenções fazem com que retratar vidas, experiências singulares, trajetórias individuais transforme-se intencionalmente ou não, numa pedagogia do exemplo. A força educativa de um relato biografico é inegável. (CARINO, 1999, p.154)

Nesse sentido, não podemos nos esquecer que estes religiosos faziam parte de uma Ordem religiosa,tinham um objetivo que não podemos deixar de lado. A construção da imagem destes religiosos como exemplos a serem seguidos. Assim a produção epistolar vem a corroborar no processo de desenvolvimento do homem religioso como imagem a ser seguida.

¹⁷⁹Em função da seletividade que envolve um trabalho historiográfico não será apresentada a biografia de Frei Bruno Doepgen.

¹⁸⁰ Angela de Castro Gomes, Escrita de si escrita da história.

Como já foi dito nosso intuito não é reescrever a histórias de tais religiosos, mas sim mostrar como estes, foram partícipes na construção de uma sociedade, pois como foi elucidado, tais missionários chegaram a Paranavaí, no momento em que esta ganha estatuto de município. Portanto estes, tanto em termos religiosos, como em questões sociais, são marcadores de uma construção inicial, participaram na construção desta sociedade, tanto em aspectos religiosos, como também nos aspectos sociais.

Os documentos

Abriremos esta discussão com um trecho da apresentação do livro “Histórias e memórias de Paranavaí”, de autoria de Frei Wilmar Santin. Nesta dedicatória escrita pelo tradutor, pode-se destacar a tentativa de construção de um ideário de homem religioso, isto pode ser destacado a partir de suas palavras

Além de ser um livro de “História e memória”, é sobretudo um testemunho de fé. Quem ler este texto também com os olhos da fé evidentemente fortalecerá a própria fé, pois somente a fé explica o porquê de uma pessoa deixar sua pátria para ser missionário em outro país enfrentando todo o tipo de sofrimento. Somente a fé explica a razão pela qual Abraão deixou sua terra natal e partiu para o desconhecido. Assim também só a fé explica a saída de Frei Ulrico da Alemanha para ser mestre de noviços em Pernambuco. Somente a fé explica a coragem de Frei Ulrico em deixar o Nordeste e vir para o Sul. Por isso não foi mero acaso a chegada de Frei Ulrico aqui em Paranavaí. Quem ler com os olhos da fé perceberá que foi a mão de Deus que o conduziu até aqui. É emocionante ver a fé que Frei Ulrico dava ao sacrário. É edificante ver como ele rezava nas horas de dificuldades. Oxalá cada leitor, ao terminar de ler este livro, saia fortalecido e comprometido com a fé. (GOEVERT, 1992, p. 03-04)

A partir do discurso acima mostrado, Frei Wilmar descreve a vida de Frei Ulrico, como se tudo caminhasse para um fim esperado, destituídos de tensões, não que estas não apareçam, mas elas são resignificadas a partir da fé. Dessa forma, encontramos aspectos condizentes com o que, desde a perspectiva de CERTEAU, vai se chamar escrita hagiográfica, onde o que vai ser característico nesse modelo de análise é a questão do exemplo, e das virtudes. “A hagiografia é a rigor, um discurso de virtudes” (1982, p.273). Dessa maneira, o que fica latente, é que a hagiografia se preocupa mais em glorificar a vida do hagiografado, do que provar que determinado conjunto de fatos seja real, assim o documento hagiográfico “se refere não essencialmente ‘aquilo que se passou’, como faz a história, mas com ‘aquilo que é exemplar’. (CERTEAU, 1982, p. 267).

Nesse sentido, acreditamos ser útil pontuar alguns temas que são recorrentes nos discursos destes religiosos. Para dessa maneira entendermos, qual a imagem acerca do projeto missionário se produzia nas cartas, e como, “Expectativas, ansiedades, sonhos, desejos, enfim, emoções, as mais diversas, vão integrar a constituição de um acontecimento”. (VELLOSO,2008, p.330).

Um dos temas recorrente nessa documentação, é o ideário de sacrifício, onde estes através das cartas/artigos, enfatizam, o quão difícil é deixar sua pátria e partir rumo ao desconhecido, ao inóspito, esses são sentimentos que estes religiosos, deixam ler nas entrelinhas de seus textos, numa espécie de valorização de seu trabalho. Para respaldar o mencionado, a passagem de Frei Henrique, é extremamante elucidativa. “Eu me alegrarei muito se o Frei Boaventura vier. A adaptação será muito difícil em tudo. Há muito trabalho e sua-se demais; tudo é diferente”. (WUNDERLICH, 1953,p.24). Via de regra, existe uma valorização do que é próprio ao homem, e no caso destes missionários isso não seria diferente.

Em algumas dessas cartas/relatos, notamos a exaltação que os freis fazem a respeito de seu trabalho como missionário e a importância do mesmo. A idéia do sacrifício desde o momento da escolha em vir ao Brasil.

Para enfatizar, o que foi discorrido acima, iniciaremos falando a respeito de Frei Burcardo, que num primeiro momento faz um relato a respeito da decisão de um missionário em abandonar sua terra natal e vir para o lugar missionário que nesse caso é o Brasil. É muito sucinto quando faz menção a importância do trabalho dos carmelitas, na tarefa de cristianizar. “Se alguém faz uma viagem, ele pode então contar algo, masse esta viagem tem um objetivotal, como o Brasil e as missões, então pode-se contar muito mais que o dobro.” (Frei Burcardo, 1954 p. 41).

Para elucidar seus argumentos a respeito das dificuldades dos Freis carmelitas de maneira geral, em deixar seu lar e ir realizar seu trabalho como missionário, Frei Burcardo, usa como exemplo a dificuldade e a dedicação, de Frei Alberto Foerst¹⁸¹, pois afirma que este missionário foi obediente, para com Deus e sua ordem, pois, no momento em que veio para o Brasil, tinha apenas 27 anos. Teve que deixar sua família, seus amigos, seu país para em nome de Deus levar as palavras deste para um povo até então desconhecido.

¹⁸¹ Viajaram juntos, Frei Burcardo Lippert e Frei Alberto Foerst, chegaram ao Brasil no dia 02/04/1954.

Mas a Santa Obediência também para atuar na tarefa missionária da Ordem, no longínquo país Brasil. A despedida da paróquia e da escola dos pais e irmãos, dos familiares e amigos Foi um sacrifício muito grande. Foi uma significativa conquista interior. (Frei Burcardo, 1954 p.44)

O segundo tema recorrente presente nesta documentação diz respeito a falta de padres para cristianizar. Este era um problema que ocorria não apenas em Paranavaí, mas no Brasil como um todo, Maria Izaura de Queiróz, em seu texto: “O catolicismo rústico no Brasil”, perpassa essa questão, afirmando que a falta de vocação no Brasil, conseqüentemente levou a falta de padres. “E como resultado, a maioria dos sacerdotes é de origem estrangeira: alemães, italianos, holandeses, franceses, poloneses, português, etc”.(QUEIRÓZ,1968, p. 104). O discorrido ajudam-nos a pensar, a questão da falta de padres, problema que atingia grande parte das cidades brasileiras, principalmente as áreas caracterizadas como espaços rurais. E principalmente, o fato de o Brasil estar aberto a receber religiosos de todo o mundo para tentar amenizar a deficiência em número de sacerdotes.

Frei Burcardo viu no norte do Paraná, uma grande oportunidade, porém viu também um grande empecilho: a falta de padres para cristianizar essa grande população. Existia uma grande população que necessitava de evangelização, mas faltavam padres para concretizar essa realidade. Tal religioso, tenta demonstrar esse fato citando um artigo de um Padre alemão, chamado Hermann Fischer, a fim de demonstrar esse fato. Porém buscamos dados a respeito do mesmo, e encontramos pouca coisa a respeito.¹⁸²Segue a citação abaixo

O padre missionário Hermann Fischer demonstrou, no artigo "Os padres a serviço do mundo", quantos católicos em média estão sob a responsabilidade de um padre nos seguintes países:

Alemanha.....	940	Colômbia.....	2.701
Áustria.....	1.057	México.....	4.000
Holanda.....	607	Canadá.....	469
Bélgica.....	720	USA.....	600
França.....	2.000	Espanha.....	945
Portugal.....	5.000	Itália.....	100
Brasil.....	6.600	Argentina.....	4.174

¹⁸² A respeito de Hermann Fischer, foi encontrada pouca alusão sobre o mesmo. Apenas dois livros na estante virtual: “Sois Templo de Deus” (em português) e Plus de Prêtres Pour le Salut Du Monde! (em Francês) que acreditamos ser de onde Frei Burcardo tirou o gráfico acima citado, pois a tradução desse último livro para o português quer dizer: Mais sacerdotes para a salvação do mundo.

África Ocidental.....	3.221
África Central.....	2.191
África do Sul.....	804

Portanto aqui 6.600 católicos estão em média sob a responsabilidade de um padre. Consequentemente o Brasil é o país com menos padres. (Frei Burcardo, 1954, p.53).

Trazendo os dados apresentados para o campo de trabalho dos Freis, pois ao chegar a região missionária de Paranaíba, foi colocado sob a tutela destes Freis, as localidades que faziam parte desta microrregião.

“As seguintes localidades, que hoje são paróquias, pertenciam à paróquia de Paranaíba: Nova Esperança, Alto Paraná, Sumaré, São João do Caiuá, Santo Antonio do Caiuá, Graciosa¹⁸³, Tamboara, São Carlos do Ivaí, Paraíso do Norte, Guairaça, Terra Rica, Nova Londrina, Marilena, Porto Rico, Diamante do Norte, Loanda, Santa Cruz do Monte Castelo, Querência do Norte, Santa Isabel do Ivaí e Planaltina. Além disso deve-se adicionar uma não pequena lista de pequenos distritos, que são ainda capelas das suas respectivas paróquias”. (KNOBLAUCH, 1976, p. 4).

Um terceiro tema, que podemos apontar como recorrente reside na falta de recursos financeiros, não podemos nos esquecer que nesse momento histórico, a Alemanha vivia em uma situação de pós-guerra. Nesse sentido, o Comissariado Provinial da Alemanha, em virtude destas questões não podia ajudar com grandes somas em dinheiro a região missionária. Por outro lado, os cidadãos de Paranaíba, cidade que estava em processo de colonização, eram na sua grande maioria vindos de outras partes do Brasil – trabalhadores rurais- sem muitos recursos financeiros para dispor em favor da Igreja. Nos relatos produzidos por estes Freis fica latente essa questão.

Os nossos rendimentos provêm de batizados, casamentos e intenções de missas. Pelo nosso sustento ninguém se preocupa e também o bispo recebe uma porcentagem dos nossos rendimentos. Assim termino com um pedido: se for possível para vocês, ajudem-nos aqui no mato através de ofertas materiais ou esmolas! Por favor, façam isso! Somolhes cordialmente gratos (Frei Alberto, 1954, p.65)

O quarto e último tema que vamos abordar neste trabalho, diz respeito ao problema do analfabetismo existente no Brasil, especificamente em Paranaíba, nesse momento histórico. A esse respeito Frei Burcardo nos traz dados significativos. O número de analfabetos é

¹⁸³Esta localidade, esta nomeada como município, mas até o presente momento, ainda é um distrito da cidade de Paranaíba.

altíssimo, e isso torna mais difícil a missão que tem esses carmelitas na região de Paranavaí¹⁸⁴. Por esse motivo os Freis colocam o analfabetismo como uma das dificuldades encontradas pelos missionários na evangelização, pois: “Em consequência da grande ignorância religiosa é extremamente difícil também anunciar os ensinamentos salvíficos de Cristo. A maioria não tem uma correta noção do que é religioso”. (Frei Burcardo, 1954, p. 56). Frei Ulrico relata a mesma questão. “Muitas crianças não sabiam ler e escrever. Isto de jeito algum era motivado pelo fato delas serem preguiçosas para estudar, mas por não haver escolas. (GOEVERT, 1958, p.31). E isso traz uma séria dificuldade: Como evangelizar pessoas que não sabem ler nem escrever, que não tem percepção – partindo do ponto de vista dos missionários- para perceber o significado das palavras que são ditas pelos mesmos, ou ainda tentarem assimilar os ensinamentos bíblicos.

Considerações Finais

Os documentos em análise tinham, a partir do estudo realizado, uma dupla função. A primeira consistia em informar o Superior da Ordem Carmelita de Bamberg acerca do desenvolvimento do projeto missionário na região de Paranavaí-PR. A segunda função consistia em, a partir dos relatos contidos nos artigos/cartas, angariar fundos junto ao público leitor da revista, ou seja, recursos materiais para a edificação do projeto missionário e principalmente convencer religiosos a vir exercer o trabalho de evangelização na região missionária. Essa é a conclusão a que chegamos, já que em um primeiro momento, os artigos/cartas, tinham como destinatário o Superior da Ordem na Alemanha, e posteriormente a publicação em uma revista de cunho religioso. “E nessa construção da missão, a escrita cumpriu um papel estratégico”. (LODOÑO, 2002, p.13).

O projeto missionário veiculado por estes freis – que de maneira geral, não se diferencia de outros projetos missionários realizados por outras ordens religiosas-, traz em seu cerne a tentativa de moldar a comunidade de Paranavaí e região que se auto-denominava católica, a imagem que estes freis tinham do que era ser católico. Podemos citar como exemplo a passagem de Frei FOERST, (1954, p.64) “A mesma ignorância encontramos no campo religioso. O povo não conhece nada da fé”. Assim, partindo da concepção destes freis, faz-se imprescindível a presença destes missionários e a elaboração de procedimentos de atuação, para a evangelização dessa comunidade.

¹⁸⁴ Lembrando que Paranavaí em 1954 tinha apenas dois anos de fundação, pois, oficialmente a data de sua fundação é 14 de dezembro de 1952.

Nesse sentido, estas cartas, são de uma maneira figurativa, pensadas por nós como objetos culturais, que foram produzidas a partir de táticas realizadas por estes missionários, para se adaptarem a nomeada sociedade, e principalmente no que tange a representação (CHARTIER,2002), que estes tiveram desta sociedade, para produzirem esta documentação, ou seja, analisamos estes religiosos como sujeitos produtores e receptores de cultura, ou ainda como ressaltou Gabriela Soares (2002, p.97), como um “mediador cultural”.

Portanto, acreditamos que o discurso destes missionários, materializados nos artigos/cartas, trazem em seu cerne, muitos aspectos que o enquadram dentro da perspectiva de escrita hagiográfica de Michel de Certeau. Contudo acreditamos que se nos atermos apenas a este conceito, seria empobrecer nossa pesquisa, pois estes documentos nos oportunizam ir mais além. Dessa maneira optamos por abordar estes documentos, também a partir do ordinário, do sensível, enfim do singular, “[...] numa abrangência que supera o edificante, apontando para uma multiplicidade de sentidos”. (LONDOÑO, 2002, p.29). Pois os documentos em questão nos oportunizam analisar os olhares de homens religiosos que lançaram suas miradas para uma cultura diferente da qual estavam acostumados e a partir deste contexto produziram uma documentação rica em detalhes, à qual uma ínfima parte foi objeto deste trabalho.

Bibliografia

- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). **Usos & abusos da História oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- CERTEAU, Michel de. Uma variante: A edificação hagio-gráfica. In: **A escrita da história**; Trad.Menezes, Maria de Lourdes, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Portugal: Tipografia Guerra. 2002.
- GOMES, Angela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro Gomes (org.). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v 22, nº 43, pp. 11-32. 2002.

RAMOS, Alcides Freire. Imagens da sensibilidade revolucionária no cinema brasileiro dos anos 1960. In: RAMOS, Alcides Freire; PATRIOTA, Rosangela; PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs.). **Imagens na História**. São Paulo, 2008

VELLOSO, Monica Pimenta. Sob a copa das árvores, imagens de sensibilidades na correspondência modernista. In: RAMOS, Alcides Freire; PATRIOTA, Rosangela; PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs.). **Imagens na História**. São Paulo, 2008.

Documentos eletrônicos

CARINO, Jonaedson. **A biografia e sua instrumentalidade educativa**. Educação & sociedade, Ano XX, Nº67, Agosto/99 153. Disponível em:
<http://pt.exmpdf.com/instrumentalidade-pdf.html>.

KNOBLAUCH, Frei Joaquim. **Os 25 anos dos Carmelitas da Província Germaniae e Superioris no Brasil**. 1976. Disponível:
<http://br.geocities.com/wilmarsantin/25anosComissariado.pdf>

QUEIRÓZ, Maria Izaura. **O catolicismo rústico no Brasil**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo: Universidade (5) 1968.
Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/142115430/QUEIROZ-Maria-Isaura-Pereira-de-Catolicismo-rustico-no-Brasil>.

Fontes primárias

FOERST, Alberto, et al. **As aventuras de 3 missionários alemães em Paranavaí**. Trad. e notas Frei Wilmar Santin. Paranavaí, 2001. Disponível em
<http://wspaginas.blogspot.com/2021/03/historia-carmelitas.html>> Acesso em: 20 out. 2013.

Goevert, Frei Ulrico. **História e memórias de Paranavaí**. Tradução e notas: Frei Wilmar Santin. 1ªed. Paranavaí: Livraria Nossa Senhora do Carmo, 1992.

CIDADANIA GRECO ROMANA ANTIGA

Lorena Amona Jinlè Mascarin Tomás

Faculdade Alvorada de tecnologia e Educação de Maringá

As cidades Greco-Romanas contribuíram com uma riqueza sociocultural tamanha, tanto que até hoje sofremos influências, uma de suas contribuições está no direito. Nada se constitui do nada e as cidades Greco-Romanas também tiveram seu processo de surgimento. Para entender melhor como elas se constituíram assim como o que era cidadão nesta época antiga é necessário a análise da religião que teve um papel fundamental na história da fundação das cidades, em específico Greco-Romanas. Inclusive no período “[...] 800-500 a.C.- Roma foi fundada por Romulo mais ou menos em 753.” (GAVAZZONI, 2002, p.46).

[...] migrantes de língua indo-européia, ponto de partida da história helênica, parece ter ocorrido por volta de 2200- 2100 a.C., havendo ainda discussões acerca de ter havido uma única onda migratória ou várias. Os novos povoadores sofreram o impacto aas culturas que encontraram na região- em especial da brilhante civilização minoanaou cretense - e foi no contexto de tal contato cultural que se iniciou a civilização grega.(CARDOSO, p.17).

No início antes da formação das cidades haviam grupos de famílias que eram denominadas fratrias, estas se uniram em uma tribo, e várias tribos a outras tribos. Estas uniões que deram origem ao surgimento das cidades não podem ser entendidas apenas como uma aglomeração de pessoas, porque cada uma dessas famílias traziam com elas uma cultura religiosa que era diversificada de família para família, dessa forma houve uma aliança que respeitou desde o início a cultura de cada família acompanhando as uniões.

Mas, assim como várias fratrias se haviam unido em uma tribo, várias tribos puderam associar-se entre si, com a condição de que o culto de cada uma fosse respeitado. No dia em que se fez essa aliança, a cidade começou a existir. (COULANGES, 2008, p.111)

Entretanto, a base de sustentação da sociedade está na religião e na moral. “Na verdade, a família, em todas as épocas, influenciadas por poderosa mística, onde o elemento religioso e o elemento moral estão sempre presentes, aparece como base de sustentação da sociedade.”

(NASCIMENTO, 2004, p.47). A religião acompanhou a formação da sociedade, quando a cidade estava formada surgiu com ela a religião comum a todos aqueles que a ela pertenciam. Assim como cada família cultuava sua religião em seu lar, foi necessário instituir um lugar onde sediaria os cultos. Assim a fundação da *urbe* foi sempre um ato religioso. (COULANGES, 2008, 145). Segundo Coulanges, “Assim como o altar doméstico reunia a sua volta os membros da família, assim o culto da cidade era a reunião dos que tinham os mesmos deuses protetores e cumpriam o ato religioso no altar.”(COULANGES, 2008, p.158).

As denominações cidade e urbe “[...]não foram palavras sinônimas entre os antigos. A cidade era a associação religiosa e política das famílias e das tribos; a urbe o lugar de reunião, o domicílio e sobretudo o santuário dessa sociedade.” (COULANGES, p.145, 2008).

A religião referida aqui não é o conceito que temos hoje em dia, assim como a influência que tinha dentro da política em todas as áreas.

A palavra religião não tinha o mesmo significado que tem para nós; nós a entendemos como um corpo de dogmas, uma doutrina sobre Deus, um símbolo de fé acerca dos mistérios que estão em nós e à nossa volta; entre os antigos significava ritos, cerimônias, e atos de culto exterior. A doutrina de pouco valia; o mais importantes eram as práticas, que eram obrigatórias e imperiosas. A religião era como um vínculo material, cadeia que mantinha o homem na escravidão. O homem a tinha governado e era governada por ele. Ele a temia, não ousando raciocinar, discutir, nem sequer olhá-la de frente. Deuses, heróis e ancestrais reclamavam do homem esse culto material, o qual ele cumpria para os tornar seus amigos e, mais ainda, para não os ter como inimigos. (COULANGES, 2008, p185).

Essa religião com todas as práticas e rituais era o que determinava aquela sociedade, tudo e todos estavam ligados a ela. A urbe era fundada nas cidades, ali discutiam assuntos de cunho religioso e político que direcionavam o caminho daquelas cidades.

Com a cidade e suas características político-religiosas surgiu a figura do cidadão, este seria o espelho da sociedade. Mas, assim como aquelas cidades tinham suas particularidades distintas da atual, com os cidadãos não seria diferente.

Atualmente no Brasil a cidadania independe de religião, visto que somos um país laico, porém antigamente não funcionava assim, este cidadão antigo era um ser político-religioso não havia como adotar apenas uma característica, pois estas duas estavam ligadas. Não fazer parte da religião já anulava os direitos que advinham desta, assim, “Era

reconhecido como cidadão todo aquele que tomava parte no culto da cidade, e dessa participação lhe derivavam todos os seus direitos. (COULANGES, 2006, p.213).

“Em Roma, para gozar de direitos políticos, era necessário assistir à cerimônia sagrada da lustração. [...], em Esparta, o que não o assistisse, mesmo por motivos alheios à sua vontade, deixava imediatamente de ser contado entre os cidadãos (COULANGES, 2008, p.170).

O status de cidadão não era concedido a todos os estrangeiros, mulheres e crianças não participavam dessa esfera, o estrangeiro fazia parte de outra sociedade com outros costumes e religião, as mulheres e crianças também não participavam, mas se observarmos a explicação se funda na própria família, onde o homem era quem detinha a palavra em sua casa, e esta foi uma herança que acompanhou o nascimento da cidade.

O pertencimento de um grego a uma cidade era, na maior parte das vezes, determinado por critérios como o nascimento e a filiação, o que criava um fator de exclusão e de limitação da cidadania, deixando de fora estrangeiros, mulheres e crianças. Como diz Aristóteles em Política (1275 a 25), “um cidadão no sentido absoluto se define pela participação nas funções judiciárias e na função pública em geral”. O importante para o cidadão era o que acontecia dentro da esfera pública, o mundo da casa e das relações desiguais não contava para ele como cidadão. (BIGNOTTO, 2005).

Ser cidadão implicava estar comprometido com a cidade e especialmente com a religião daquela sociedade. Apesar das mulheres e crianças não terem o status de cidadãos estavam sobre a proteção daquela cidade, porém cada cidade era única, dessa forma “a religião abria entre o cidadão e o estrangeiro uma separação profunda e indelével.” (COULANGES, 2008, p.215).

O autor Miguel Reale a respeito dessas cidades antigas identifica como um estágio, traz de forma clara e objetiva as características dessa sociedade antiga, o Estado uma comunidade religiosa, o homem submetido ao Estado pela alma, pelo corpo e pelos bens.

O Estado Greco como apresenta Fustel de Coulanges e tantos outros, ainda permanece nesse estágio, ‘ em que a religião é a senhora absoluta da vida privada e da vida publica ; o Estado , uma comunidade religiosa; o rei, um pontífice; o magistrado, um sacerdote; a lei, uma formula sagrada; o patriotismo , piedade; o exílio, excomunhão. O homem vê-se submetido ao

Estado pela alma, pelo corpo e pelos bens. É obrigatório o ódio ao estrangeiro, pois a noção de direito e de dever, da justiça e da afeição, não ultrapassa os limites da cidade...’ (REALE, Miguel, 2000, p. 6).

O surgimento da cidade foi um processo de unificações, com o aspecto religioso e moral determinante. O cidadão foi o resultado, nele se resumia o que a sociedade exaltava.

Cidadão e laços políticos-religiosos

As instituições políticas não nasceram após a formação da cidade mas nasceu junto com a cidade assim como com a religião que a acompanhou. “As instituições políticas da cidade nasceram com a própria cidade e no próprio dia em que esta nasceu; cada membro da cidade as trazia consigo, vivendo em germe nas crenças e na religião de cada homem.” (COULANGES,2008, p.191).

As decisões do destino daquelas cidades estavam ligadas a religião conjuntamente com política, aos protetores daquela cidade, o laço religioso era extremamente forte, a cidade estava reunida em torno de uma religião comum, o que a tornava mais forte e imperiosa o desrespeito a religião, como a blasfêmia era punida com a morte.

Entre os mecanismos ideológicos que sustentavam a legitimidade do Estado, citemos em primeiro lugar a religião. Cada cidade-Estado tinha suas divindades protetoras e a blasfêmia contra elas era crime de morte, cuja punição incumbia ao governo, exatamente como a de qualquer outra ofensa civil ou criminal. Antes do início das deliberações da assembléia popular ateniense, determinados sacerdotes (*peristiarcoi*) imolavam porcos no altar, com cujo sangue traçavam um círculo sagrado à volta do povo reunido. Em Roma, antes de uma batalha ou de uma atividade pública importante, eram consultados os auspícios e realizados sacrifícios. No entanto, apesar de a religião ter um efeito legitimador sobre o regime como um todo, não servia para apoiar individualmente um dado magistrado ou uma dada decisão coletiva.

Os cidadãos viviam naquela sociedade tendo suas vidas totalmente determinadas pelo poder publico, desde um corte de cabelo a educação, religião, o cidadão não tinha liberdade, a cidade o prendia de tal maneira a ele não ter uma vida fora dela, pois fora dela era um estrangeiro e ser estrangeiro significava limitações, restrições.

Em contraste com essa pujança do *status* político, o indivíduo na civilização greco-romana não gozava de nenhuma liberdade privada. Como salientou

Fustel de Coulanges em obra clássica, "o cidadão estava em todas as coisas submetido, sem reserva alguma, à cidade; pertencia-lhe inteiramente", tanto na guerra quanto na paz⁴. Não havia, praticamente, vida privada. Muitas cidades gregas proibiam o celibato: outras, o trabalho manual ou, contraditoriamente, a ociosidade. Até a moda era objeto de regulação pública: a legislação espartana determinava o penteado das mulheres e a de Atenas proibia que elas levassem em viagem mais que três vestidos. Em Rodes, a lei impedia os homens de se barbearem e em Esparta eles eram obrigados a raspar o bigode. Tanto a religião, quanto a educação, eram assuntos de exclusiva competência dos Poderes Públicos, pois tratava-se de moldar o caráter dos cidadãos para o serviço *da polis*.(COMPARATO,1993)

O cidadão estava ligado àquela sociedade de forma político-religiosa, os laços que unia o cidadão aquela sociedade eram os mesmo que os separavam de outras sociedades, com o repúdio ao estrangeiro, o cidadão antigo se via totalmente dependente daquela sociedade, com isso a “qualidade de cidadão, com a qual se confundia qualidade de ser livre . (REALE, 2000, p. 7)

Só se compreendia a plenitude da personalidade dentro do Estado e pelo Estado, a tal ponto que era apenas como parte componente de uma comunidade político-religiosa que o homem se revestia de qualidade de cidadão, com a qual se confundia qualidade de ser livre.(REALE,p.7,2000)

O cidadão como componente daquela sociedade, estava dependente dela, só seria cidadão se pertencesse a ela em outro lugar seria um estrangeiro. “Em Roma, primitivamente os estrangeiros eram vistos como inimigos e, por isso mesmo, tratados com hostilidade” (NASCIMENTO, 2004, p117)

A liberdade do cidadãos antigo significava participação ao poder do Estado, era uma liberdade coletiva e submissa ao Estado.

“Liberdade entre os antigos”, proclamara o autor de *Adolphe*, significa participação ao poder do Estado; liberdade entre os modernos é liberdade perante ao Estado (...) A liberdade antiga é uma liberdade coletiva; consiste, por assim dizer, na presença permanente do cidadão na praça pública, sem ser incompatível com a mais completa submissão ao individuo à entidade do conjunto.” (REALE,2000, p.07).

Dessa forma não havia a separação absoluta entre órgãos de governo e de justiça , assim como a religião cultos, sacerdotes.

1) do ponto de vista formal, a tripartição do governo em uma ou mais assembleias, um ou mais conselhos, e certo número de magistrado escolhidos - quase sempre anualmente – entre os homens elegíveis;2) a participação

direta dos cidadãos no processo político: a noção de cidade-Estado implica a existência de decisões coletivas, votadas depois de discussão (nos conselhos e/ou nas assembleias), que eram obrigatórias para toda a comunidade, o que quer dizer que os cidadãos com plenos direitos eram soberanos; 3) a inexistência de uma separação absoluta entre órgãos de governo e de justiça, e o fato de que a religião e os sacerdotes integravam o aparelho de Estado. (CARDOSO, p. 07)

No aspecto legislativo a religião estava presente também, num mesmo código encontrava-se disposições normativas a direito de sucessão por exemplo e sacrifícios.

Entre os gregos e romanos, assim como entre os hindus, desde o principio a lei surgiu naturalmente como parte da religião. Os antigos códigos das cidades reúnem um conjunto de ritos, de prescrição litúrgicas, de orações e, ao mesmo tempo, de disposições legislativas. As normas sobre o direito de propriedade e de sucessão estavam dispersas entre as regras relativas aos sacrifícios, a sepultura e ao culto dos antepassados. (COULANGES, 2008, p.206).

Um exemplo legislativo e ao mesmo tempo religioso está no direito a sucessão, o estrangeiro não tinha o direito de herdar, visto que isso acarretaria na transmissão não só de bens mas assim como a transmissão do culto, com o cidadão conseqüentemente também não poderia herdar de estrangeiro.

Ela não permitia nem ao cidadão herdar do estrangeiro, nem ao estrangeiro herdar do cidadão, porque toda transmissão de bens acarretava a transmissão do culto, e era tão impossível para o cidadão obedecer ao culto do estrangeiro como ao estrangeiro obedecer ao culto do cidadão. (COULANGES, 2008, p.173)

A liberdade era vista mais como um privilégio de obedecer a *leis iguais* do que como poder de autodeterminação e de independência no seio do grupo. (REALE, 2000, P.08)

O homem livre ainda não era considerado sujeito de direitos e obrigações em *virtude de sua liberdade*, mas unicamente enquanto membro da comunidade, de uma *civitas*. A subordinação dos *status libertatis* ao *status civitatis*, para efeitos de direitos privados e públicos, não nos deve fazer esquecer a importância fundamental representada por um esboço de liberdade como fato jurídico. (REALE, 2008, p. 07)

Não havia liberdade individual, a cidade foi construída com base na religião, que com o tempo tornou-se o homem, o cidadão mais dependente e submisso aquela sociedade.

A cidade havia sido fundada sobre a religião e constituída como uma igreja. Daí a sua força; daí também a sua onipotência e domínio absoluto que exercia sobre seus membros. Em uma sociedade organizada sobre tais princípios, a liberdade individual não podia existir. O cidadão estava submetido em tudo, e sem reservas, à cidade; pertencia-lhe inteiramente. (COULANGES, 2008, p. 248)

Para um homem viver nessas sociedades antigas da forma como ela se formou e se manteve ele tinha de existir como parte daquela cidade, pois só como membro dela poderia ter relações, seja familiar, política religiosa até porque todas essas estavam unificadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

GAVAZZONI, Aluisio. **História do Direito-dos sumários até a nossa era**. 2ed.- Rio de Janeiro:Freitas Bastos, 2002.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. São Paulo: Saraiva, 2002.

CARDOSO, Circo Flamarion <<http://pt.scribd.com/doc/81536908/CARDOSO-Circo-Flamarion-S-A-Cidade-Estado-Antiga>>

COMPARATO, Fabio Konder . **ESTADO, REFORMAS E DESENVOLVIMENTO**.

Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451993000100005&script=sci_arttext)

[64451993000100005&script=sci_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451993000100005&script=sci_arttext)>. Acesso em 14 set. 2013.

COULANGES, Fustel. **A Cidade Antiga**. São Paulo:Matin Claret, 2008.



O CONCEITO DE MILAGRE EM LUCIEN FEBVRE E MARC BLOCH

Lucineide Demori Santos DHI/LERR/ PIBIC-FA-UEM

Solange Ramos de Andrade (Orientadora) DHI/PPH/LERR-UEM

Resumo

Esta apresentação objetiva tecer considerações acerca das abordagens que Lucien Febvre e Marc Bloch desenvolvem sobre o conceito de milagre, nas respectivas obras O Problema da Incredulidade no Século XVI- A Religião de Rabelais (2009) e Os Reis Taumaturgos (1993) a partir das categorias de utensilagem mental presente na conceituação sobre a escrita da História de Lucien Febvre, em comparação à maneira como Marc Bloch, por sua vez, trabalha a perspectiva da psicologia histórica. A intenção é discutir as divergências e as proximidades entre os dois historiadores fundadores da Escola de Annales, buscando compreender, a partir da concepção de milagre presente nas citadas obras, a possibilidade de estudos para a História das Religiões e das Religiosidades.

Palavras-chave: Escola de Annales, História das Religiões e Religiosidades, História Comparada.

Introdução

Estudar a História requer antes de qualquer outra coisa definir-se pelo método com o qual estudar a História. E essa questão do método da leitura e da escrita da História passa a ser a motivação dos homens das Ciências Humanas que revolucionaram o pensamento nos primórdios do século XX, no Ocidente Europeu, mas precisamente a partir da historiografia francesa que, indubitavelmente, alcançou e transformou o mundo, reescrevendo uma nova História.

No artigo abordado pelo professor doutor José D' Assunção Barros encontra-se descrito o panorama da Europa conflituosa dos fins de século XIX e início do século XX, quando Marc Bloch e Lucien Febvre iniciam o movimento historiográfico que ficaria conhecido por Escola de Annales.

Revolucionar significa causar mudança, transformar radicalmente, inovar substancialmente. Pressupõe-se, portanto, que uma revolução acontece devido a novas exigências postas pelo desgaste do que a antecede. Sendo assim, a historiografia até então versada sob o prisma da História Positivista ou fincada sobre a rigidez do Materialismo Histórico carecia de novas perspectivas.

O ambiente intelectual europeu mostrava-se então bastante propício à formulação de novas idéias no campo da historiografia, e esta estava de fato prestes a conhecer uma verdadeira revolução historiográfica, tanto a partir de um grupo que logo ficaria conhecido como Escola dos Annales, na França, como a partir dos novos desenvolvimentos do Materialismo Histórico, por todo o mundo. Neste ambiente revolucionário em termos de inovações teóricas, metodológicas e interdisciplinares, não tardariam a surgir inúmeras modalidades historiográficas que deixariam para trás o monolítico universo da História Política que se fazia no século XIX. (BARROS. 2007, p.8)

No artigo *História comparada- da contribuição de marc bloch à constituição de um moderno campo historiográfico* Barros versa sobre como Marc Bloch constrói a História Comparada enquanto metodologia inovadora a partir da escrita de *Os Reis Taumaturgos*, já em 1924, desenvolvendo uma escrita voltada para a Psicologia Histórica, antecipadamente ao surgimento do movimento Escola de Annales.

Barros levanta a facilidade que o homem tem de comparar coisas, como uma prática até mesmo corriqueira. Porém, indica que a História Comparada é uma metodologia que leva o pesquisador a tomar seus objetos de estudo não como contrapostos, tampouco com qualquer tipo de apego defensivo, como o nacionalismo ou sectarismo. O que o pesquisador precisa é observar e dirigir questionamentos ao objeto.

Quando o pesquisador toma seu duplo objeto e investiga suas proximidades e distanciamentos, suas origens e implicações, relevando a prática da observação, sistematizando um questionamento, então deixa o ocasional para construir uma metodologia.

Barros explica que Bloch “procura fixar os requisitos fundamentais sobre os quais poderia ser constituída uma História Comparada que realmente fizesse sentido”. Para tanto, o historiador precisa detectar “similaridades” e “dessemelhanças”, e alcançar o nível de distanciamento temporal e cultural. Além do que, buscar as inter-influências ou mesmo a ausência delas entre os objetos.

A História Comparada pode ser utilizada para sociedades próximas no tempo e no espaço ou não. O importante é distinguir suas particularidades e trabalhar a partir delas.

Barros expõe que Marc Bloch alerta ao historiador para não usar de anacronismo e falsa analogia, erro fácil de incorrer no caso de comparativismo histórico. Procurando apreender o mais próximo a realidade de cada objeto, o historiador tem o zelo de desmistificar inverdades ou engodos e assim alcançar o objetivo dessa comparação, que é autêntica pesquisa científica.

A vantagem de comparar sociedades contíguas está precisamente em abrir a percepção do historiador para as influências mútuas, o que também o coloca em posição favorável para questionar falsas causas locais e esclarecer, por iluminação recíproca, as verdadeiras causas, interrelações ou motivações internas de um fenômeno e as causas ou fatores externos. Será importante ainda salientar que, para empreender este caminho da História Comparada que atua sob realidades históricas contíguas – por exemplo, duas realidades nacionais sincrônicas – o historiador deve estar apto a identificar não apenas as semelhanças como também as diferenças. (BARROS, 2007)

O que se busca com a História Comparada é compreender as representações de duas sociedades, apreender o espírito que as move, seja numa linha paralela, ou num distanciamento, mas que confluem numa proximidade de representações conceptuais que marcam a inter-relação entre ambas.

Isso pode se dar também entre mentalidades, ou seja, é possível utilizar o método no sentido de trabalhar com dois autores, desde que a problematização do conteúdo investigado esteja disposto entre ambos, sem anacronismo ou falsidade analógica.

Para o autor do artigo sobre a História Comparada – desenvolvida por Marc Bloch – existem processos incomparáveis. Portanto, é engano tentar aproximá-los por encontrar-se em estágios próximos, porém momentâneos. Assim, Barros separa indistintamente uma análise que se utiliza de “comparativismo” do método exposto por Marc Bloch intitulado História Comparada.

Como se vê, Barros encontra no método exposto por Marc Bloch a possibilidade de ampliar o campo de estudo historiográfico, desde que o pesquisador cuide para não usar de anacronismo, para não falsificar analogias, e perspetive seu objeto sob a problematização implícita no conteúdo recortado.

Com esse cuidado, o presente trabalho objetiva analisar sob a luz da História Comparada, as obras dos pais fundadores da Escola de Annales.

O Milagre na Obra de François Rabelais: Indícios da Utilização Mental de uma Época.

O Problema da Incredulidade no Século XVI: A Religião de Rabelais é a obra editada por Lucien Febvre em 1942. Sua investigação partiu de uma análise das obras rabelaisianas, vistas sobre a perspectiva de muitos intelectuais que se ativeram a estudar Rabelais, tanto os contemporâneos do literato quanto os homens do pós século XVI. Mas, precisamente a Introdução feita por Abel Lefranc aos estudos sobre Rabelais, editada em 1924, foi o que instigou Lucien Febvre a desenvolver esse trabalho que resultou numa crítica a Abel Lefranc, a quem Febvre condena de anacrônico e descuidado, “pecados imperdoáveis” que não podem ser cometidos por historiadores.

Essa obra é Prefaciada por Henri Berr, que demonstra a grandiosidade com que Febvre constrói a crítica reconstruindo a História e oferecendo uma inovação metodológica. Henri Berr, neste Prefácio, apresenta a metodologia utilizada por Febvre ao escrever a obra em questão: “Entre o problema e a solução, a investigação será de um paciente rigor.” (BERR. In: Febvre, 2009, p17).

Berr anuncia que o objetivo maior do livro é o estudo da psicologia coletiva, sendo esta a base da tarefa do historiador. “Enquanto faltarem trabalhos de psicologia histórica, não haverá história possível”, esse era o pensamento de Febvre que Berr busca relatar.

“Através do presente livro, mas, sobretudo na última parte – os limites da incredulidade no século XVI ou, em outras palavras: a influência da religião sobre as almas – ele leva adiante uma análise psicológica que constitui um modelo. Mentalidade do século, sensibilidade do século; vida intelectual, vida emocional: psicologia total dessa época cativante – eis o fruto, o fruto precioso e raro, de um trabalho de dez anos.” (BERR. In: FEBVRE, 2009, p.21)

Henri Berr destaca o valor que Febvre atribui à sensibilidade relativa ao contingente humano de um período em destaque, ao ponto de criticar nos historiadores essa ausência. Febvre estima a construção da psicologia coletiva pelo instrumental religioso tão característico do século XVI, e enxerga a decisiva intromissão da Igreja na vida da sociedade, como fator determinante do constructo mental social. Não há crítica em Febvre, há constatação: ele vê a questão das crenças subordinada a um entrelaçamento das relações humanas.

Aqui, algumas páginas, muito belas e de muita ciência, sobre o papel da Igreja: a Igreja estabelecida “em pleno coração da vida” – vida sentimental, vida estética, vida profissional, vida pública; a Igreja, centro de todas as emoções coletivas- festas, cerimônias, procissões, festividades -, local de assembleia, refúgio e asilo em tempo de guerra: igreja, cujo sino toca “para o repouso como para o trabalho, para a prece e a deliberação, para o batismo e o enterro”. (BERR. In: Febvre, 2009, p.22)

Portanto, a credulidade é a marca registrada do século XVI. A credulidade desprovida do senso crítico. Cria-se nos milagres de Deus, ou de Satã; mas cria-se supersticiosamente, e não poderia haver o senso do impossível. Esse pressuposto é presente em toda a obra, e Berr apresenta pacientemente toda a inspiração de Febvre por trabalhar tais conceitos como a base de construção do conhecimento histórico.

Febvre informa que, embora admire Rabelais, não é exatamente nenhum tratado sobre o literato que enseja sua obra, mas sim a apreensão do espírito da época que se pode obter a partir do conhecimento da obra literária rabelaisiana. E o zelo com o método, com a metodologia usada na investigação é crucial para Febvre, no rumo de não cair em anacronismo, que ele repudia tanto.

A partir daí, o problema fica mais nítido e, ao mesmo tempo, delimita-se. Ele não é (para o historiador, entenda-se) de apreender um homem, um escritor do século XVI, isolado de seus contemporâneos - e, sob pretexto de que tal passagem de sua obra inscreve-se no curso de uma de nossas maneiras particulares de sentir, classifica-lo taxativamente sob uma das rubricas que

usamos hoje para catalogar os que pensam ou não pensam como nós em matéria de religião. Tratando-se de homens e de ideias do século XVI, tratando das maneiras de querer, de sentir, de pensar e de crer “armadas”, como diz Calvino, com as armas do século XVI – o problema é de estabelecer com exatidão a série de precauções a tomar, das prescrições a observar para evitar o pecado dos pecados – o pecado entre todos imperdoável: o anacronismo. (FEBVRE, 2009, p. 33)

Portanto, a obra *O Problema da Incredulidade no Século XVI* tem a particularidade de reunir num grandioso livro de História múltiplas facetas do conhecimento produzido pela ação do homem, em sociedade, e no tempo, e num espaço designado Ocidente Europeu. Entre estas tais facetas, destaca-se o Milagre enquanto fenômeno enquadrado no que Lucien Febvre chama de “Utensilagem Mental”, ou seja, para Febvre que busca apreender toda forma de manifestação cultural produzida por uma época, suas representações manifestam-se enquanto fenômenos dignos de estudo, e uma delas é a questão do Milagre.

Como compreender o Milagre presente na obra de François Rabelais? O que se manifesta na obra de François Rabelais que identifica o espírito de uma época? Percorrer o caminho para responder a estas interrogações é o que oferece aporte ao texto de Febvre.

Expondo práticas costumeiras ao universo cultural ao qual Rabelais está inserido, Febvre enxerga nas paródias de Rabelais o cunho provindo de um convertido, pois afinal, na literatura rabelaisiana toda a sátira envolve conceitos bíblicos e hostiliza o descumprimento ou mesmo a distorção por parte da Igreja daquilo que é tido por sagrado.

Febvre passa a analisar dois textos de Rabelais: a carta de Gargântua a Pantagruel e o relato da ressurreição de Epistemon por Panúrgio. Sua intenção é demonstrar os conceitos cristãos implícitos nas obras rabelaisianas, de modo a desconstruir a afirmativa de Lefranc de que Rabelais seja um anticristão.

Como um grande artista, Rabelais escreve o profano de modo a revelar o sagrado. Sua imaginação construtora é totalmente inspirada pelo conhecimento das Escrituras Sagradas. Essa intimidade com os textos sagrados e a facilidade de montar histórias que enunciem a possibilidade- única para a época- de crer para além do que a Igreja promove, é o que Lucien Febvre compreende e utiliza não somente como argumento quanto à precipitação anacrônica de Abel Lefranc, mas também como demonstrativo do conceito de utensilagem mental.

A respeito do milagre de ressurreição de Epistemon realizado por Pantagruel, segundo o qual Abel Lefranc afirma ter convicção de que Rabelais faz paródia com os milagres

bíblicos, Febvre anuncia, em contrapartida, sua visão do papel possível ao historiador: o de que investiga os fatos históricos e não o de quem se convence a priori.

Jamais temos convicções absolutas quando se trata de fatos históricos. “A convicção, escreveu-se, é um dos fenômenos mais curiosos do apriorismo. Somos convencidos apenas do inverificável, de tudo o que se dirige não à razão, mas à fé.” Nós investigamos. Com as luzes tão somente da razão. (FEBVRE, 2009, p. 192).

O que Febvre analisa é o instrumental mental do século XVI, tão permeado pela facilidade de se crer em milagres. Milagres divinos, milagres realizados por mãos desúditos do Divino, milagres satânicos, a mando de Satanás, e assim por diante! O estilo literário não é aquele que se preocupa com o racional. É aquele que expressa o conteúdo psicológico por meio de representações possíveis e admissíveis ao seu contexto.

A discussão em torno do milagre era contundente. Tanto que Calvino sentencia que toda doutrina deve corresponder à verdade de Deus, e que se não for assim, pode haver o maior milagre e não ser considerado bom. A questão da imortalidade também. No entanto, o cristianismo dos reformadores não propugnava pela comprovação necessária de milagres, e sim, pela profundidade no contato com as coisas divinas. O que Rabelais coloca na corda bamba é um litígio moral: milagre possível ao Deus do impossível confrontado pelo escárnio às superstições, uma vez que a fé não depende desse ou daquele. Calvino há de mostrar que o cristão autêntico fora predestinado à fé!

Portanto, mais uma vez, Febvre demonstra que as conclusões de Lefranc são superficiais, anacrônicas, e desprovidas de investigação. A investigação, para Febvre, é uma arma eficaz que o historiador deve saber manusear.

Em 1532, é possível dizer-se, acreditar-se cristão, sê-lo, e pensar, com Erasmo, que o cristianismo não depende, em todo o caso não depende mais, dos milagres; pode-se, com Lutero, chegar a dizer: os milagres? Trata-se realmente de milagres!- é possível, em 1532, dizer-se, acreditar-se, ser cristão e pensar, com Erasmo, que um inferno com diabos, com forçados, com tenazes em brasa e chamas eternas não é necessário para manter a fé [...] (FEBVRE, 2009, p. p. 210-211).

Quando Febvre trata da questão de milagres, ou preferivelmente, da suposta zombaria de Rabelais ao Mestre dos Milagres: o Cristo, apontada por Lefranc, novamente o acusa de

superficialidade e, conseqüentemente, anacronismo. Febvre investiga os fenômenos do século em pauta, pressuposto básico – a investigação – para que o historiador desenvolva seu ofício, e verifica que o Milagre estava tão confortavelmente assentado no imaginário popular como explicação para os acontecimentos cotidianos, para os fenômenos da natureza, que não há motivo para tantos alardes, senão os de identificar elementos que compunham o ideário da época. E que estavam, por conseguinte, permeando as discussões dos eruditos, dos formadores de opinião, como Calvino, e dos literatos como Rabelais.

Lucien Febvre relembra que o século XVI é aquele em que os humanistas estão refletindo o porvir à luz do passado. Portanto, a discussão em torno do milagre retoma a Antiguidade. Cícero é citado porque suas lições apontam para o racionalismo, que aparece engendrando-se neste período renascentista. E entre a perspectiva racional nascente, e a profissão de fé nas Sagradas Escrituras, a questão do milagre fica resolvida, teologicamente, por não ser o fenômeno o que sustenta a crença. O crer em Deus e professar a fé distinguem-se do fenômeno sobrenatural, portanto refuta o supersticioso, e encontra-se com certo grau de racional. Portanto, não é o milagre que fundamenta a fé cristã para os convertidos como Erasmo, Calvino e Lutero; Febvre cita Lutero quando no Prefácio da tradução do Novo Testamento, Lutero sentencia:

A melhor fonte em que beberemos o conhecimento da religião cristã é o Evangelho de João e as Epístolas de Paulo – especialmente aquela aos romanos, e, além disso, a primeira de Pedro. Esses livros deverão ser o pão cotidiano de todo cristão. Pois aí não se trata muito de milagres; em compensação, fala-se magistralmente da fé que salva – e realmente é nisso que consiste a boa nova. (FEBVRE, 2009, p. 206)

Se na paródia Rabelais ridiculariza o milagre é por haver em Rabelais a expressão da discórdia posta pelo momento aos discursos dos clérigos que se aproveitam da fé ingênua e desvirtuam o contexto bíblico, precursor da verdadeira fé. E sua voz é ressonante aos convertidos do livre pensamento, àqueles que serão os heréticos reformadores, para os quais o milagre não fundamenta a fé.

Porém, Lucien Febvre zela por não dar a Rabelais um lugar nos altares. Não é a intenção de Febvre igualar Rabelais aos santos. O que Febvre demonstra é que o artista François Rabelais produz uma obra literário-expressiva do contexto polemizado por sua

contemporaneidade. Rabelais satiriza por que é um artista, e a alma do artista está livre para absorver seu tempo e dar asas à imaginação.

O Milagre dos Reis Taumaturgos: Expressão da Psicologia Coletiva Medieval Ocidental

Antes mesmo de adentrar o campo em que estão as proximidades e, talvez, o distanciamento, entre Bloch e Febvre, faz-se necessário compreender a importância de *Os Reis Taumaturgos* para a constituição dessa inovação metodológica: a História Comparada.

Quando o método preconizado por Bloch envolve duas sociedades sincrônicas que “juntas oferecem uma visão clara de um problema em comum que as atravessa”, então o estudo permite que seja averiguado mais que relações entre dois sistemas. Permite desnudar-se o imaginário de uma época, conhecer mais profundamente a concepção de mundo que levou às configurações espaço temporais intrínsecas a essas sociedades tomadas por objeto.

O melhor exemplo de um trabalho dessa envergadura está em *Os Reis Taumaturgos*, pois ao trazer a história do poder miraculoso dos reis franceses e ingleses de tocar e curar escrófulas Marc Bloch revela a concepção de realeza sagrada aceita e praticada desde o universo popular até as altas camadas das duas sociedades medievais e cristãs, e mais, demonstra que a construção de uma grande mentira expressou a verdade possível para uma época.

No século XIV cria-se na condição divina do rei ao ponto de aceitar a lenda de que o rei poderia ser exposto aos leões famintos que não seria devorado. Marc Bloch, ao introduzir *Os Reis Taumaturgos: O Caráter Sobrenatural do Poder Régio, França e Inglaterra* conta o episódio em que o rei Eduardo III da Inglaterra desafia Filipe de Valois a provar que é verdadeiro rei expondo-se aos leões, ou curando doentes. Entretanto, os fatos que marcam o início da Guerra de Cem anos não é abordado pelo historiador Marc Bloch como o centro de sua questão. Esse intento Marc Bloch deixa para os que escrevem a história política oficial, ou tradicional. O cerne da questão para Marc Bloch diz respeito ao universo mental que fundamenta a atitude dos protagonistas da História. Uma História que é política, mas também psicológica.

Portanto, já na Introdução do livro Marc Bloch apresenta o método de uma História Psicológica:

Ora, para compreender o que foram as monarquias de outrora, para sobretudo dar-se conta de sua longa dominação sobre os espíritos dos

homens, não é suficiente apenas esclarecer até o último detalhe o mecanismo da organização administrativa, judiciária, financeira que essas monarquias impuseram a seus súditos.[...]É necessário também penetrar as crenças e fábulas que floresceram em torno das casas principescas. Em muitos pontos, todo esse folclore diz-nos mais do que o que diria qualquer tratado doutrinal. (BLOCH, 1993, p.44)

Quando Marc Bloch dedica-se ao novo método, considerando o universo mental psicológico das sociedades em questão, não está abandonando a importância dos acontecimentos enquanto fatos políticos. Na verdade, está construindo uma historiografia que abrange o psicológico coletivo dentro de um contexto político, tal qual – de acordo com seu entendimento – deve ser a História. São de Marc Bloch as palavras: “Em suma, o que eu quis dar aqui foi essencialmente uma contribuição à história política da Europa, no sentido amplo, no verdadeiro sentido da expressão “história política”.” (BLOCH, 1993, p.45)

Considerando que a história da realeza sagrada foi algo comum à Europa, Marc Bloch faz uma história comparada entre Inglaterra e França. E se levanta os aspectos políticos que singularizam a rivalidade entre os dois países, o faz em torno da História de um Milagre: a cura das escrófulas e da epilepsia pelas mãos dos reis. Entrementes, o que aqui interessa ao historiador Marc Bloch é o espírito humano amalgamado pela psicologia religiosa.

Marc Bloch instrui que o mal acometido na Idade Média pode ser hoje definido pela Medicina como uma adenite tuberculosa, ou seja, a inflamação dos gânglios linfáticos provocado pelo bacilo da tuberculose. Não é doença que mata, comumente. Mas desfigura e muito incomoda. Marc Bloch encontra registros de que era frequente, e em algumas regiões seu acometimento chegou a ser endêmico.

Para Marc Bloch, ainda sem os recursos provindos da Medicina que a Modernidade proporcionou à humanidade, o homem da Idade Média tinha verdadeiro pavor da doença em geral. Esse medo da doença e o apego a qualquer coisa que signifique ajuda foi apreendido por Bloch como elemento relevante à pesquisa do historiador, conforme sua advertência: “Incontáveis doentes aspiravam ardentemente à cura, prontos a recorrer para os remédios que a voz pública lhes indicasse. Eis o pano de fundo que o historiador do milagre régio deve ter presente diante de seus olhos.” (BLOCH, 1993, p. 52)

Atento a toda documentação que possa assegurar sua pesquisa, Bloch problematiza, questionando as origens dessa crença no poder taumaturgo dos reis franceses e ingleses. Se o medo da doença e a falta de alternativa científica para a cura, levam o povo a crer no toque

milagroso e nos anéis mágicos, o que faz com que a Igreja e os próprios reis iniciem tais ritos? Marc Bloch envolve a sociedade numa única perspectiva de crença, distanciando-se bruscamente da visão materialista de dicotomia da sociedade em dominantes e dominados, demonstrando que seu método de análise envolve compreender os mecanismos que levam a uma sociedade agrupar valores como um todo, em torno da crença, muito embora isso resulte em -e por meio de- ideologias dominantes.

A investigação de Marc Bloch leva-o a verificar que o primeiro rei francês que tocou os doentes de escrófulas para curá-los foi Felipe I, que reinou entre 1060 a 1108. E Bloch, através dos relatos de Guibert de Nogent, observa que ao toque segue-se o sinal da cruz, realizados pelo rei numa atmosfera que por si anuncia o sobrenatural. Marc Bloch elenca elementos que compõe o ritual no sentido de apreender o espírito impulsionador desses homens que protagonizaram a cena histórica.

Como Bloch está buscando as origens do poder miraculoso dos reis franceses, em seguida os ingleses, vasculha o passado merovíngio e carolíngio. Se Bloch encontra citações quanto ao feito sobrenatural de curar doentes nestes primórdios, sabe separar o indivíduo que cura do poder da realeza.

Que diz exatamente a Vida do rei Roberto? Que esse príncipe curava os enfermos. Mas por graça especial ou em virtude de uma vocação hereditária que era comum a ele a todos de sua estirpe? O texto não o indica. Pode-se justamente perguntar se Helgaud (imbuído de admiração pelo rei de quem escrevia os altos feitos e talvez desejoso de preparar os caminhos para uma futura canonização do soberano) não considerava o poder miraculoso que atribuía a seu herói uma manifestação de santidade estritamente individual. Lembremo-nos da passagem de Gregório de Tours que citei há pouco; dela concluímos que o rei Gontrão era julgado pessoalmente santo, e não que os merovíngios eram tidos como uma linhagem de taumaturgos. Não daremos ao testemunho de Helgaud um sentido similar? (BLOCH, 1993, p.58)

A questão do milagre de cura é idéia premente no seio da sociedade medieval. Porém, é atribuído aos santos de forma individualizada, conforme explica Bloch:

Todo santo passa por médico junto ao povo; pouco a pouco, em virtude de associações de idéias frequentemente obscuras, algumas vezes por um simples calembur, seus fiéis acostumam-se a atribuir-lhe o dom de mitigar sobretudo esta ou aquela enfermidade; o tempo faz a sua obra; ao fim de certo número de anos, a crença nesse poder bem determinado tornou-se no pobre mundo dos sofredores um verdadeiro artigo de fé.(BLOCH, 1993, p. 59)

O caminho percorrido por Marc Bloch é o de escrever a história de um Milagre: o toque régio aos escrofulosos. Ele busca as origens dessa crença, busca características que identifiquem o papel do santo e o papel do rei, pois para o historiador existe grande diferença, uma vez que a homogeneidade do comportamento psicológico da sociedade revela a contextual mentalidade de época. Entretanto, Bloch esclarece que nas origens da crença no poder taumaturgo dos reis está a alternativa de cura das enfermidades para uma sociedade sofredora e desconhecadora de outras formas com as quais sanar suas doenças, tendo em mente que os próprios motivos de se adoecer ainda são obscuros. Bloch tem o zelo de verificar que nessas origens, o papel do santo - aquele que é dotado do dom de curar por reunir virtudes apreciáveis aos olhos de Deus – distingue a capacidade de curar esta ou aquela doença, sendo atribuído o poder de curar umas e não outras, devendo o freguês procurar o santo certo.

E quais são estas origens, para Marc Bloch? Como elas enraízam-se no seio da sociedade de forma a englobar a camada ignorante e desprovida na mesma intensidade que a realeza e o poder eclesiástico? Marc Bloch põe-se, passo a passo, a buscar respostas:

As representações coletivas das quais saiu a idéia do poder medical dos reis são difíceis de seguir em todas as suas sutilezas, mas não são inteligíveis. Daqui a pouco, irei esforçar-me por reconstituí-las; ligam-se a todo um ciclo de crenças relativas ao caráter sagrado da realeza, um ciclo que começamos a compreender bem. Mas seria necessário julgar inconcebível que, de repente, os franceses tivessem cismado que seus soberanos eram capazes não de curar os doentes em geral, mas de curar os escrofulosos e tão somente os escrofulosos. (BLOCH, 1993, p.60)

Bloch observa que a crença no poder de curar doenças se estende do santo aos reis, mas que esse processo se solidifica com o tempo, de uma geração para outra. Do entendimento de que o rei possa curar ao passo de que ele possa curar somente uma doença em específico –as escrófulas -, Bloch identifica condição propícia para esse fenômeno ocorrer, que seria o fato das escrófulas, ou alporcas, serem curáveis com o tempo: “efeito da natureza, diríamos hoje; efeito da virtude régia, diz-se no século XI.” (BLOCH, 1993, p. 60)

Se o rei Roberto II, da dinastia dos capetíngios, é citado como um rei que cura enfermidades, seu neto Filipe I já é elucidado como o rei que toca os escrofulosos e com o sinal da cruz completa o milagre que há de ser esperado para ser visto. Dessa maneira, Bloch conclui que nas origens do milagre dos reis curarem escrófulas está o possível de ser consolidado para o imaginário da época. Mas o que ainda está a perseguir o minucioso

historiador é como os reis começaram a ser aceitos- e aceitarem resolutamente – de fato como sendo médicos prodigiosos.

Essa expressão do psicológico coletivo– a crença no poder dos reis taumaturgos- para Marc Bloch é uma substância para ser analisada de forma comparada onde se manifestou, na França e Inglaterra, uma vez que venha a traduzir uma concepção de realeza.

A concepção de realeza cristianíssima é corroborada por Jean Hani – *La Realeza Sagrada: del Faraón al cristianismo rey* – que pensa também sobre a diferença de santo e sagrada realeza, de modo a indicar que o dom recebido por consagração pertencia, em França à função régia.

Nos primórdios do rito inglês, Marc Bloch destaca as cartas de Pierre de Blois atestando que Henrique II curava os escrofulosos. O fenômeno descrito implica em taumaturgia régia. Portanto, Henrique II (1154 - 1189) da Inglaterra e Filipe I (1060-1108) na França ocupam o primeiro posto de reis que tocaram as escrófulas.

Figura entre legendas que o rei Eduardo, último dos reis anglo-saxões, que morreu por volta de 1065, já tinha o dom de curar enfermos. Eduardo fora canonizado, portanto o que a ele atribuiu-se foi o dom da santidade e não a hereditariedade taumatúrgica régia. Marc Bloch destaca o projeto político do rei Henrique I, sessenta anos após a morte do rei Eduardo, que garante a fala de Eduardo profetizando a vinda de uma criança que seria um rei taumatúrgico, no caso Henrique II, filho de Henrique I.

O autor de *Os reis Taumaturgos* soma à história da cura das escrófulas os interesses políticos do governante inglês, no caso o rei Henrique I, que se apropria da reconhecida santidade de Eduardo para embasar sua estirpe.

Que origem mais bela poderia ser encontrada para a prerrogativa régia do que liga-la à lembrança do pientíssimo monarca, que era caro ao coração dos ingleses e de quem o próprio Guilherme, o Conquistador, sempre se dissera herdeiro? Já vimos que a biografia do santo, tal qual ela se formou no decorrer do século XII, traz bastante nitidamente o selo governamental. Nela se introduziu uma profecia; não se teria também introduzido uma cura? (BLOCH, 1993, p.66)

Entre as rivalidades de França e Inglaterra permeia uma história de Milagres. Marc Bloch tem o objetivo de desvendar seus percalços, e num ritmo investigatório percorre os rumos políticos das casas reais, desvendando mitos, oferecendo um panorama autêntico do contexto em que se firmaram no seio da sociedade medieval, tanto francesa quanto inglesa, os

elementos da composição da crença no poder miraculoso dos reis. Entre tramas políticas de governantes, figuram ritos sagrados imersos em simbologias visuais, autenticados pelo poder eclesiástico.

Interessado na História como um todo, ao investigar o Milagre realizado pelo toque régio em França e Inglaterra, Marc Bloch faz a relação entre o poder taumatúrgico e a sagração, ou a unção deferida ao Rei pelas mãos da Igreja, de modo a ser esse ato de sagração que confere ao Rei sua tarefa divina de cura. Mais profundamente, Marc Bloch revela questões políticas envolvendo esse fenômeno que se inicia por meio dos reis franceses, mas é reivindicado cem anos depois pelos reis ingleses, de maneira que Bloch identifica também a rivalidade entre França e Inglaterra exposta por esse “poder taumatúrgico dos reis franceses e ingleses”. Ao prefaciar a obra de Bloch, Jacques Le Goff esclarece:

Mas é também o lance inicial de uma luta de prestígio entre as duas monarquias – mas precisamente, entre os capetíngios e os Plantagenet. O milagre régio é um dos sinais e um dos objetos de emulação e de concorrência na grande rivalidade franco-inglesa da Idade Média. (LE GOFF, in: BLOCH, 1993, p.20)

Marc Bloch investiga a questão da “popularidade”, ou seja, de como a difusão do milagre realizado pelos reis foi aceita pela multidão, em seus respectivos países, e do quanto migravam os moribundos para receber o toque régio. Com isso, Marc Bloch investiga contas régias, buscando documentos que revelem estatísticas de uma prática ritualística fundamentada pelo “fenômeno de mentalidade”, esboçando o interesse quantitativo como fundamentação historiográfica, além do que, enveredando numa perspectiva sociopsicológica, que há de marcar a historiografia de Annales, posteriormente.

Por tratar de milagre, Marc Bloch explora tanto a ideologia eclesiástica, quanto a Medicina e mais ainda a medicina folclórica ou popular, estimulando as idéias para um estudo comparado das ideologias religiosas e a evolução da medicina.

Muito atento em suas investigações, Bloch percebe uma particularidade do rito inglês que não se encontra no francês, que é o milagre dos anéis medicinais. Um ritual realizado na Inglaterra, na Sexta-feira Santa, a partir do século XIV, por meio do qual o Rei depois de depositar moedas sobre um altar resgatava-as trocando-as por outro metal, das primeiras mandava fazer anéis que eram dados aos doentes, principalmente de epilepsia, e eles ficavam curados ao usarem os anéis.

Le Goff chama a atenção para a atitude de antropólogo que Marc Bloch toma ao referendar esse rito baseado em tradições mágicas como um processo histórico. Bloch reúne material iconográfico e demonstra que o local e a cerimônia ritualística revelam que na Inglaterra cria-se um território régio sagrado e uma relativa identidade régia que peregrina entre o eclesiástico e o secular. O uso de artefatos, ou seja, de símbolos materializados em objetos para o uso ritualístico mostra a investida de ambos os poderes um no campo do outro: do secular ao espiritual.

Le Goff aponta o caráter profundo da historiografia empenhada por Mar Bloch, qual não negligencia nenhum aspecto que possa compor o tecido historiográfico: “O historiador Marc Bloch colhia a profunda tendência do cristianismo a inscrever-se na historicidade. Tradição, folclore, símbolos são transportados à história.” (LE GOFF; in BLOCH, 1993, p.23) Portanto, Marc Bloch ao estudar a importância dos utensílios padronizados para os ritos, assim como as Legendas que ilustraram o ciclo de monarquias francesas, e as crenças populares como a do sinal de nascença no corpo do rei, enriquece o estudo sobre a psicologia coletiva receptiva dos ideários que compunham o sócio político da sociedade medieval ocidental.

Portanto, Marc Bloch ao estudar a importância dos utensílios padronizados para os ritos, assim como as Legendas que ilustraram o ciclo de monarquias francesas, e as crenças populares como a do sinal de nascença no corpo do rei, enriquece o estudo sobre a psicologia coletiva receptiva dos ideários que compunham o sócio político da sociedade medieval ocidental. Le Goff esclarece:

Marc Bloch, o qual reuniu um volumoso dossiê sobre essa crença nas províncias francesas, na Europa e até na América (cherokees), interessou-se sobretudo pelo mecanismo de interpretação dos três fenômenos e por esse encontro histórico entre uma crença popular e as práticas toleradas ou integradas pelos clérigos.(LE GOFF; in: BLOCH, 1993, p.26)

A credibilidade sustentada pelo rito, que é visível, e carregado de símbolos, esclarece quanto as suas origens. É justamente na sobreposição de símbolos reunidos no ritual de toque que o historiador de *Os Reis Taumaturgos* se fia para a reconstrução da história do Milagre dos reis médicos. Entre tramas políticas de governantes, figuram ritos sagrados imersos em simbologias visuais, autenticados pelo poder eclesiástico. O poder eclesiástico tão fundamentalmente garantido pela sacração do rei, que passa a ser o rei cristianíssimo.

Concluída a etapa de estudos sobre as manifestações do Milagre Régio, suas implicações e confluências, Marc Bloch avança sua pesquisa demonstrando que o fim do Milagre ocorre quando o pensamento erudito dominante transforma-se, mediante o amadurecimento do racionalismo, muito embora a crença permaneça ainda por muito tempo entre a multidão. Os caminhos pelos quais o racionalismo envereda leva ao desapego dos ritos e crenças, entre os intelectuais e intelectualizados, o que Marc Bloch ainda em sua profundidade de historiador define como um distanciamento acentuado entre as camadas sociais, a partir do século XVII, de acordo com as colocações de Le Goff: “Sempre lúcido, Marc Bloch vê que na “opinião comum” setecentista há uma cisão entre os espíritos esclarecidos e o “vulgo”, o qual continua a acreditar numa “ação miraculosa”. ”(LE GOFF; in BLOCH, 1993, p.27)

O caminho e o tempo para que a mentalidade se estabeleça mais ou menos uniformemente no conjunto da sociedade depende de toda uma complexidade envolvendo condições objetivas. Condições estas avaliadas e aprofundadas pelos dois historiadores, em suas respectivas obras, que estando distantes pelo recorte espaço temporal de suas investigações, aproximam-se peremptoriamente na construção de uma historiografia onde o instrumental mental revela a psicologia coletiva, expressa pelas singulares crenças que o estudo das religiões e das religiosidades permite perscrutar.

FONTES:

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: O Caráter Sobrenatural do Poder Régio, França e Inglaterra*; tradução Júlia Mainardi, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

FEBVRE, Lucien. *O Problema da Incredulidade no Século XVI: A Religião de Rabelais*. Tradução Maria Lucia Machado; tradução dos trechos em latim José Eduardo dos Santos Lohner- São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

REFERÊNCIAS:

BARROS, José D’Assunção. *HISTÓRIA COMPARADA- DA CONTRIBUIÇÃO DE MARC BLOCH À CONSTITUIÇÃO DE UM MODERNO CAMPO HISTORIOGRÁFICO*..Revista História Social, Campinas: São Paulo, nº 13, p. 07 a 21, 2007.

HANI, J. *El Cristianísimo Rey. In: La Realeza Sagrada: del faraón al cristianísimo Rey*.Barcelona: Sophia Perennis, 1998.

BIBLIOGRAFIA:

- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. *Uma história dos Annales (1921-2001)*. Maringá: Eduem, 2004.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2001.
- BOURDÉ, Guy, MARTIN, Herve. *O marxismo e a história. As escolas históricas*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1990.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales, (1929 – 1989) A Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: A História entre incertezas e inquietudes*. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino E O Convertido: A Religião Em Movimento*. Tradução de João Batista Krueuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.



A SALVAÇÃO E A MORTE NO CINEMA: REPRESENTAÇÕES E INTERPRETAÇÕES NO FILME O POÇO E O PÊNDULO.

Luis de Castro campos Jr.
CCHE – UENP – CAMPUS JACAREZINHO - PR

Introdução.

O cinema surgiu em pleno contexto da II Revolução industrial no século XIX desde então apresentou um crescimento importante após seu desenvolvimento enquanto indústria ganhando espaço de forma específica no século XX quando Hollywood se projetou como seu epicentro.

As transformações tecnológicas que surgiram na segunda metade do século XIX apresentaram uma influência importante na nova sociedade marcada pela urbanização, o trabalho nas fábricas e o predomínio da burguesia enquanto classe detentora dos meios de produção antagonizada pelo movimento operário.

A possibilidade de acumular bens na vida terrena ganhou um terreno fértil uma vez que o processo de secularização do pensamento iniciado no século XVI diminuiu o espaço da religião e ampliou o do homem enquanto dotado de razão. O medo da morte e das conseqüências do pecado perdeu sentido no interior desta nova sociedade.

Neste caso específico a proposta será a análise da morte no cinema passando brevemente por sua relação com a história enquanto disciplina que sofre suas principais modificações a partir da Escola dos Annales quando novos objetos passam a ser privilegiados no estudo do historiador e no tratamento com suas fontes.

As transformações que se desenvolveram no final do século XIX projetaram o mundo a um grande número de recursos tecnológicos de forma que o mundo contemporâneo tornou-se dominado por sons e imagens que seriam obtidos aparentemente da realidade. Em função de novas descobertas e recursos materiais os meios de comunicação dentre os quais o cinema foram fatores que contribuíram para representar eventos dotados de um realismo com elevado poder de impressionar até o mais desinteressado membro de uma platéia. O que se percebe que em função destes dois elementos, a renovação teórica e metodológica desencadeada pelos Annales e o advento de novas técnicas cada vez mais apuradas contribuíram para que as fontes audiovisuais e musicais obtivessem espaço crescente na pesquisa em história.

1.Cinema e História

Em 1895, na cidade de Paris foi inaugurado um estabelecimento chamado Cinematographe. Os espectadores podiam ver alguns filmes, curtos por apenas um franco. A

princípio a exibição foi ganhando adeptos e em poucos dias atraiu milhares de pessoas que ficam em pé para ver os efeitos da nova tecnologia.

O Cinematographe logo foi exibido em Nova Iorque sendo o sistema amplamente imitado. Thomas Edson o descobridor da lâmpada incandescente realizou a combinação tecnológica que permitiu o surgimento do cinema. Mas os irmãos Lumière tiveram papel fundamental na primeira exibição e popularização da sétima arte.

A chegada do século XX, permitiu que a maior parte dos problemas tecnológicos presentes nas filmagens fossem solucionadas graças ao desenvolvimento de novas tecnologias. O filme com as cenas em movimento ocupava agora um lugar privilegiado entre os veículos de comunicação desempenhando importante função na nova era que se iniciava.

Após a escola dos Annales com a modificação do conceito de documento novos elementos foram abarcados como objeto de estudos para o historiador. Assim, a imagem, a literatura e cultura material passaram a fazer parte do cenário destinado aos novos estudos que já despontavam com maior destaque. Em função desta renovação termos como vestígio e registro passaram ganharam maior destaque demonstrando que uma nova concepção de história se desenvolvia privilegiando temas referentes desde cultura e cotidiano até as mentalidades coletivas.

Neste mesmo contexto podemos considerar que os estudos referentes aos filmes como documentos históricos se desenvolveram sendo Marc Ferro um dos historiadores pioneiros que trabalharam ao definir dois campos de abordagem. O primeiro concebendo o filme como representação do presente que foi construído. O segundo considerando-o como representação do passado, “bibliografia” e documento secundário.(SILVA, 2008, p.160)

As fontes audiovisuais conquistaram o seu espaço no campo da pesquisa histórica mas algumas foram consideradas em um primeiro momento como testemunhos diretos e objetivos da história em função de sua capacidade no aspecto da ilustração. A respeito disso Napolitano (2006, p.235) insere o problema das duas visões que podem trazer dificuldades ao pesquisador quanto ao tratamento de obras da natureza acima citada.

“A primeira visão – objetivista – decorre do efeito de realidade, que o registro técnico de imagens e sons denota para o espectador ou ouvinte. Como efeito todas as imagens e sons obtidos pelo registro técnico do real criam um “efeito de realidade” imediato sobre o observador, efeito esse já notado por Roland Barthes, semiólogo francês, no seu trabalho clássico sobre fotografia produzido pela impressão de uma adesão imediata ao referente (a realidade fotografada) à representação (o registro fotográfico em si).” (NAPOLITANO,2006. p.237)

Já em relação à visão subjetivista ocorre uma possível “ilusão da subjetividade” cujos resultados, os significados sociológicos e históricos seriam produto de especulação pelo historiador onde uma obra apresenta um conjunto de significados considerados insondáveis ou relativos.

O cinema segundo Napolitano estaria situado no que ele chama de “posição intermediária” situado entre as duas ilusões, subjetivista e objetivista.

“Sua natureza técnica, sua capacidade de registrar e, hoje em dia, de criar realidades objetivas, encenadas num outro tempo e espaço, remetem por outro lado, a certo fetiche da objetividade e realismo, reiterando no pacto que os espectadores efetuam quando entram numa sala de cinema ou ligam um aparelho de televisão. A força das imagens, mesmo, quando puramente ficcionais, tem a capacidade de criar uma “realidade” em si mesma, ainda que limitada ao mundo da ficção, da fábula encenada e filmada”. (NAPOLITANO, 2006. p237)

Nesta relação com o cinema o historiador em sua pesquisa pode sofrer o assédio de uma imposição via imagens sendo que ocorre uma tensão entre a subjetividade e a objetividade e nesta cabe o cuidado quanto aos seus procedimentos metodológicos no que Napolitano enfatiza.

A verdadeira necessidade em se articular a linguagem “técnico-estética das fontes audiovisuais e musicais e as representações da realidade histórica ou social que nela estão presentes. Destaca portanto que a maior armadilha para historiador é na ilusão de objetividade presente no documento audiovisual que se transforma em uma aparente registro mecânico da realidade.

Seguindo esta premissa o mesmo autor propõe discussões importantes sobre as possibilidades na relação entre história e cinema: O cinema na História, a História no Cinema e a História do Cinema. Na primeira possibilidade o cinema seria concebido como uma fonte primário para a investigação historiográfica. Já na segunda o cinema seria abordado como produtor do discurso histórico e como intérprete do passado e por fim a terceira prioriza o avanços técnicos da linguagem cinematográfica além das condições em que os filmes são produzidos e sua recepção pela crítica e público. (NAPOLITANO, 2006 p.241).

2. O cinema e o tema da religião cristã: a Morte.

Após breves considerações sobre as relações entre cinema e história a preocupação em seguida é estabelecer uma breve discussão sobre a temática religiosa e os filmes como possibilidades para o presente estudo.

Religião vem de religio, termo do latim que se referia a um conjunto de regras e interdições. A religião em si pode ser entendida como um conjunto de crenças, preceitos e

valores que compõem um artigo de fé pertencente a um determinado grupo situado em um contexto histórico e cultural específico cuja expressão coletiva deve ser considerada.

No caso específico da religião cristã ela assumiu um lugar de destaque a partir do seu processo de institucionalização e reconhecimento como “oficial” adotada pelos romanos passando de uma manifestação marginal para se tornar uma força importante a partir das conversões de escravos e autoridades romanas como Constantino.

A religião cristã buscava converter os pagãos usando vários caminhos para isso que passavam desde a pregação até mais tarde aos tribunais do santo ofício. No primeiro momento a apologética foi o caminho encontrado para combater as heresias e justificar a fé imprimindo um novo tom a teologia medieval quando fé e razão experimentaram uma aliança. Nesta a relação de forças era favorável a fé já que a razão deveria ser utilizada como subordinada da primeira uma vez que o imperativo para esta momento é a máxima agostiniana: “Credo ut intelligam”.

Em um primeiro momento a filosofia platônica serviu para promover a grande síntese entre a doutrina cristã e as novas doutrinas que surgiram. O homem deveria receber de Deus, a ‘iluminação’ para o conhecimento das verdade eternas. Sua razão teria sentido se a iluminação divina o convencesse dos pecados e de sua vida.

Em um segundo momento a razão continua seu trabalho em prol da teologia tendo na escolástica também uma importante sustentação. Enquanto a filosofia de Platão exercia grande influência ao ideário cristão o pensador Aristóteles a princípio visto com desconfiança foi adotado de forma gradativa. A partir do século XIII São Tomás de Aquino realiza a síntese da escolástica estabelecendo sua base de pensamento quando considera a relação entre filosofia e teologia. Deus é considerado o seu autor comum. A razão não poderia assim entrar em conflito com a verdade revelada. A filosofia contém analogias das coisas conhecidas pela fé. A razão seria incapaz de penetrar nos chamados mistérios de Deus.

Dentre os vários temas arrolados na relação razão e fé o da imortalidade da alma encontrou um terreno fértil para as observações presentes no cristianismo. Para Tomás de Aquino os seres procedem do Ser (Deus) pelo ato da criação. A perfeição do ser como tal além de única, identifica-se com Deus. (MONDIN, 179)

Para o cristão a imortalidade da alma é uma das condições transcendentais para sua fé. O corpo receberia do ser a alma e deixaria de existir quando cessaria sua união com ela. A morte poderia ser definida pelos gregos como thanatos, significando o estado de morte. Outra palavra empregada pelos gregos seria a apothnesko, o ato de expirar. Segundo os gregos a morte

significava o fim da atividade da vida, uma destruição da existência mesmo que o espírito achasse um lugar no reino dos mortos.

A morte poderia ser concebida como o destino mais comum dos homens sendo seu lado obscuro e negativo no mundo dos “vivos” lembrada de forma ocasional além dos possíveis significados oriundos do imaginário quando ela se apresenta como demônio ou um tipo de monstro do submundo.

Todos os homens estão sujeitos a ela da mesma forma como a imortalidade era entendida como uma sorte que pairava sobre os deuses despertando desta maneira a inveja dos seres humanos. Para alguns pensadores em função da inevitabilidade da morte, a saída encontrada é desfrutar da vida “ao máximo”.

Em função de sua possibilidade, a morte se apresenta como um problema para os homens já que desperta o horror quanto a finitude das atividades despertando a reflexão sobre as maneiras de se conviver com sua eventualidade. Uma forma para vencê-la seria a preservação da memória daqueles que se foram em forma de monumentos funerários como estratégia para mostrar à posteridade os feitos de determinada pessoa após sua trajetória no mundo.

Uma forma especial encontrada pelos gregos seria fazer da morte uma parte da vida. Ela seria concebida não como parte do destino, mas um ato de realização humana que ganha mais espaço a medida que o surgimento da Pólis traz a tona alguns problemas do existencial, para os humanos “comuns”. Um procedimento importante é morrer lutando, com coragem em uma batalha, sem medo.

Segundo Platão o que seria a vida verdadeira? Seria o retirar-se do convívio com as coisas naturais evitando o seu constrangimento e vivendo na defesa da virtude e não dos prazeres. Se o homem vivesse assim a morte perde o seu poder de aterrorizar os vivos. Se a natureza da morte não pode ser compreendida, uma vez se afastando dos prazeres cotidianos haveria mais calma através da introspecção filosófica.

Para os estóicos também a morte perdia os seus efeitos quando a pessoa admitia sua inevitabilidade como natural. O homem deveria apresentar um espírito de completa austeridade física e moral que levaria a uma resistência perante os sofrimentos encontrados no mundo. A possibilidade da apatheia levaria a uma posição mais tranqüila já que se produz a indiferença perante o inevitável.

Por outro lado se o corpo físico apresenta-se impotente perante a inevitabilidade da morte, a alma pode ser a resposta para as aflições do humano perante tal problema. Assim a

crença na imortalidade da alma surge com força já entre os filósofos gregos quando postula um novo caminho para a psique. Na morte a alma atinge sua libertação do corpo mortal. Esta possibilidade abre o caminho para a doutrina da transmigração da alma desvinculada de um corpo sem razão para a eventualidade de castigos e recompensas pelas ações durante a sua trajetória vivida no plano existencial.

Mas qual a razão da relação entre morte e alma e sua localização essencial no cristianismo? O grande medo do cristão é a morte não apenas no plano material, mas também a morte eterna, que o levaria para o inferno onde sua alma estaria sendo aguardada pelo diabo e seus anjos.

No cristianismo que se institucionalizou após sua expansão a importância da vida eterna passa a ser cultivada de forma decisiva e vai ganhando terreno uma vez que a influência eclesiástica por meio da apologia e depois da inquisição exorta os pagãos a viver de acordo com os preceitos da bíblia. Para a igreja o pecado gera a morte e esta a perdição eterna.

A premissa do pecado original embora não presente na bíblia passa a ser uma espécie de tese hermenêutica defendida por teólogos para descrever o pecado com que todo o ser humano nasce. Seu significado maior espria na interpretação de que cada homem ou mulher possuem um desejo inato de romper com seu criador, no caso Deus.

“A tendência inata de pecar que existe em todas as pessoas é apenas um aspecto do pecado original. Não é somente o desejo de pecar que é passado de geração a geração. Igualmente importante é a idéia de que os resultados do pecado também são transmitidos. Todos sabemos que as ações das pessoas podem ter conseqüências para os outros. Isso se aplica ainda às decisões dos políticos e às descobertas dos cientistas”. (GAARDER, Jostein, HELLERN, Victor, NOTAKER, Henry, 2005. P. 162)

Além do problema da morte existe também o assédio do mal. Qual sua procedência? Para alguns teólogos a bíblia aponta para o fato de que o mal existe no mundo que a humanidade de forma geral já o possui dentro de si. Se existe o mal, existe uma contraposição ao criador que é representada pelo diabo. Satã então o mais “belo” de todos os anjos teria liderado uma rebelião contra Deus. Expulso do paraíso para as chamadas regiões infernais ele se opõe à vontade de Deus e nesta disputa “pessoal” o homem aparece como ser intermediário, ora tentado por este mal para se afastar dos planos estabelecidos pelo criador em sua trajetória terrena. Além destes elementos arrolados o mal milita contra a criatura humana buscando seduzi-la e se apossar de sua alma encaminhando-o para a morte eterna.

Tais componentes foram importantes na elaboração do imaginário cristão frente à morte e a noção de paraíso uma vez que a necessidade de se recordar os principais eventos presentes no cristianismo tornava-se uma máxima quantos aos deveres e atitudes desejáveis ao bom cristão. O ensino cristão foi concebido como memória enquanto o culto cristão assumiu seu caráter de comemoração. Ele se apresenta como a memória de Jesus transmitida pela cadeia dos apóstolos e de seus sucessores. (LE GOFF, 2003. p 440)

Segundo Le Goff ocorreu a associação entre a morte e a memória difundindo-se sobremaneira no cristianismo da tal teria se nutrido pela base do culto pagão aos antepassados e mortos.

O que ocorre que muito cedo desenvolveu-se na Igreja um verdadeiro costume na realização de orações pelos mortos tendo as comunidades judaicas e cristãs o necrólogos onde estavam inscritas as pessoas mortas geralmente benfeitoras das comunidades. (LE GOFF, 2003. p442). Isto apontou para uma clara busca de preservação da memória e sua aproximação com os ideais cristãos.

3. A Morte e o Filme o Poço e Pêndulo.

O filme em questão é uma produção dirigida por Stuart Gordon produzida pela americana Full Monn, distribuída no Brasil pela VTI a qual não realizou uma versão em CD mantendo-o apenas em fitas VHS. Com o desenvolvimento do canal You Tube este filme pode ser achado também na internet o que tem se tornado em um excelente espaço para pesquisadores e pessoas com gosto pelo cinema.

A versão de 1991 deu um tom bem mais histórico em relação a versão dos anos 60 cujo ator Vincent Price um dos favoritos na interpretação das adaptações de Edgar Alan Poe para o cinema e alguns filmes de terror que assinalam a efervescência deste gênero a partir da produtora inglesa Hammer.

A trama se passa na Espanha logo após 1492 quando a presença árabe ainda é sentida e muitos judeus estão sendo perseguidos pela inquisição. O “vilão” nesta nova versão é Tomás de Torquemada interpretado por Lance Henriksen que havia terminado um filme de terror bem mais famoso: Alien: O Resgate em 1986.

Maria (Rona de Ricci) é uma cristã piedosa, devota que procura levar sua vida com seriedade mas fica abalada quando vê o castigo destinado aos infiéis e principalmente seu sofrimento.

O pano de fundo se dá na cidade de Toledo, que foi capital da Espanha em um momento de restauração da fé cristã e com isso a Santa Inquisição assume um papel importante na busca de infiéis ou contestadores que professem uma confissão contrária à “verdadeira”.

Na verdade as filmagens ocorreram na Itália e o filme se desenvolveu apresentando componentes importantes que podem ser problematizados em uma análise mais detalhada sobre a fé cristã.

O Poço e Pêndulo de 1991 é classificado como gênero de horror apresentando cenas violentas para a tecnologia sempre crescente no cinema como a execução da Condessa d’ Alba Molina (Carolyn Purdy-Gordon) e o castigo dado a seu filho pequeno (Barbara Bocci) em praça pública.

Em sua primeira meia hora o filme apresenta o que os autores chamam de ponto de virada presente em seu roteiro quando da cena romântica entre Antônio Alvarez (Jonathan Fuller) e Maria em sua casa passa para a prisão da segunda quando tenta intervir a favor do adolescente que está sendo chicoteado no auto de fé.

Ao ver Maria, Torquemada se apaixona pela mesma e passa a viver um drama já que representa a Inquisição, está preocupado com destino dos pecadores mas percebe que os desejos carnisais começam a tomar conta de seu coração . Para isso prepara uma situação prendendo a jovem acusando-a de bruxaria.

O diretor apresentou uma versão na qual o radicalismo e a falta de controle da igreja sobre o processo inquisitorial, torna-se mais veemente quando o cardeal destinado a verificar os abusos em nome da fé (Oliver Reed) acaba enterrado na parede revivendo uma das adaptações de Alan Poe ao cinema.

Ao misturar história e romantismo o filme entre em uma parte na qual Torquemada passa a ser atormentado por todos aqueles que ele “mandou matar” em nome da fé. Em um gesto prepotente após prender Antônio Alvarez em uma tentativa de fuga o coloca sobre um pêndulo cuja lâmina era formada pelo “melhor metal da Espanha”. Abaixo de Alvarez situava-se um poço cujo fundo possui espadas e lâminas destinadas ao sofrimento daqueles considerados infiéis.

A paixão desenfreada de Torquemada contribui para sua instabilidade e perda de controle porque há o dever em defender a Inquisição e por outro lado não pode deixar escapar sua possível concubina que viveria no castelo com ele.

Após forçar Maria a manter relações sexuais com ele, Torquemada descobre que está impotente em função da fé e por isso precisa “calar” a única testemunha. Para isso ele corta a

língua de Maria que sangra até desmaiar. Em sua cela a bruxa Esmeralda (Frances Bay) faz encantos e consegue levar a moça a um estado de catalepsia quando seus músculos ficam paralisados.

Após anunciar que executará Antonio Alvarez, Torquemada sepulta Maria em um túmulo de Pedra mas antes de morrer a bruxa Esmeralda o amaldiçoa e as cenas envolvendo o misticismo e seres fantasmagóricos começam a aparecer.

Em um esforço extremo Torquemada tenta matar Antônio Alvarez abrindo o poço e destravando o pêndulo que com sua lâmina afiada quase permite realizar seu intento. Ao final Torquemada cai no poço e morre após esfaquear o mestre torturador (Mark Margolis) que puxa a alavanca da engrenagem do poço levando o inquisidor a uma morte “terrível” no seu último esforço em condenar os pecadores.

Na cena final o casal (Maria e Antônio) sai do castelo tendo o seu caminho “iluminado” pela razão abandonando um ambiente obscuro quando os auxiliares de Torquemada (Jeffrey Combs e Stephen Lee) lêem a absolvição que ele deixa anotado em seu livro para dar liberdade a Maria.

Após esta rápida descrição do filme podemos perceber a existência de elementos importantes quando de suas imagens e projeções já que o cinema pertence a indústria cultural e seus elementos internos materializam as intenções do diretor em tentar aproximar o áudio visual e a história.

O filme trata do imaginário cristão frente às mudanças produzidas por um mundo em constante movimento já que o século XVI é marcado por uma transição importante deslocando Deus do centro das atenções e colocando o homem como seu ator primordial.

Um dos primeiros elementos a serem destacados é o papel da inquisição que se tornou mais comumente conhecido o Tribunal do Santo Ofício, um órgão de investigação e repressão instituído pela Igreja Católica cuja atuação se deu com maior destaque na Idade Média e logo depois da Reforma Católica no século XVI.

Aqui cabem duas observações importantes. Em seu primeiro momento, na Idade Média, a inquisição seguiu na linha de preocupação eclesiástica com as heresias que se multiplicavam causando problemas para a unidade do rebanho católico. Se os religiosos apresentassem posturas que os desviassem dos ensinamentos originários do papado eles poderiam criar novos dogmas, perigosos a instituição igreja e a melhor atitude era sua perseguição.

Em um segundo momento a transição para a Idade Moderna é marcada pelo advento dos Estados Nacionais quando ocorre uma mudança de interesses. O Tribunal do Santo Ofício se aproxima destes estados alinhando seus objetivos com as monarquias em ascensão e as perseguições buscavam vítimas de todas as crenças e perigos para a fé.

Destas a mais famosa foi a inquisição espanhola em função de sua perseguição incisiva à judeus e cristãos novos sendo uma das mais importantes instituições que apoiaram o Estado Nacional e sua forma de poder característica: a monarquia centralizada.

Nesta segunda versão do filme O Poço e o Pêndulo, estes elementos foram destacados além das possibilidades quanto ao imaginário cristão referente aos judeus como inimigos da fé católica e cujas faltas poderiam ser purificadas pelo calor das chamas. Neste sentido o imaginário como conjunto de imagens guardadas no inconsciente coletivo de uma sociedade ou grupo social foi ressaltado nas cenas que antecedem as execuções públicas de pessoas “perigosas” aos interesses eclesiásticos no caso representados por Torquemada e seus seguidores.

A execução da bruxa Esmeralda na fogueira aponta para o cenário proposto pelo diretor quanto à repulsa do povo frente à sua ligação com o “mal” sendo seu caminho “natural” a morte como forma de libertar a comunidade local de suas influências.

Conclusão.

O filme como documento a ser analisado pelo historiador apresenta uma complexidade tal que o presente artigo não possui a pretensão de aprofundar. São várias as posições em função do aumento de estudos referentes à imagens cabendo espaço ao cinema e a televisão.

A aproximação entre imagem e morte torna-se uma constante na grande parte de filmes sobre a temática religiosa. Embora exista a armadilha da “ilusão de realidade” presente graças ao avanço dos recursos tecnológicos sem dúvida o cinema e suas novas possibilidades agora com a internet tem se constituído em grande possibilidade de pesquisas já que seu desenvolvimento envolve o imaginário de uma determinada sociedade.

Embora este filme tenha ficado “esquecido” por algum momento restrito apenas ao acervo das locadoras sua distribuição em circuito comercial não ocorreu por algumas razões. Sua temática envolvendo a religião traz a luz muitas possibilidades para acaloradas discussões.

Por outro lado seu apelo ao histórico e graças à sua adaptação não provocou um movimento aos cinemas como aqueles mais voltados ao consumo do grande público.

O Poço e o Pêndulo permite ao historiador esta possibilidade: a de observar a leitura do diretor e permitir um material de estudo além de possibilidades didáticas em sala de aula a respeito da importância destas novas fontes na aproximação da disciplina história com aos demais campos do saber humano.

Referências Bibliográficas.

GAARDER, Jostein, HELLERN, Victor, NOTAKER, Henry. **O Livro das Religiões**. Trad. Isa Mara Lando. Revisão Técnica. Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Cia as Letras, 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. 5ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

MONDIN, Batista. **Curso de Filosofia**. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1981.

NAPOLITANO, Marcos. A História Depois do Papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (org) **Fontes Históricas**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.

NÓVOA, Jorge. BARROS, José de Assumpção. **Cinema-História. Teoria e Representações Sociais no Cinema**. 2ªed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

PINSKY, Carla Bassanezi (org.) **Fontes Históricas**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.

SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique da. **Dicionário de Conceitos Históricos**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2008.

O POÇO E O PENDULO (The Pit and The Pendulum). Direção de Stuart Gordon.. Roteiro, Dennis Paoli. Adaptação da obra de Edgar Allan Poe. Elenco: Lance Henriksem, Rona de Rici, Mark Margoulis, Jonatham Fuller, Jeffrey Combs, Frances Bauy, Stephen Lee. Estados Unidos: Full Moon, 1991. Duração: 97 minutos.



**OS CONFLITOS RELIGIOSOS NAS ÍNDIAS ORIENTAIS LUSO-HOLANDESAS E
A TRADUÇÃO BÍBLICA DE JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA (1642-1694)**

Luis Henrique Menezes Fernandes
Doutorando em História Social (USP)
Pesquisa financiada pela FAPESP

A primeira tradução sistemática e literal da Bíblia em língua portuguesa, de que se tem notícia clara, foi produzida a partir de meados do século XVII, nos domínios holandeses orientais. O propósito de tornar acessível, em Portugal e em suas conquistas ultramarinas, toda a literatura sagrada cristã em língua vulgar – com exceção dos livros deuterocanônicos do Antigo Testamento, não aceitos como divinamente inspirados pelos protestantes –, foi idealizado, nessa conjuntura, pelo calvinista português João Ferreira A. d'Almeida (c. 1628-1691), ministro pregador da Igreja Reformada Holandesa nas Índias Orientais. Essa iniciativa de tradução bíblica protestante se contrapunha, evidentemente, às diretivas estabelecidas no século anterior pela Igreja Romana a partir do Concílio de Trento (1545-1563), convocado com o fim, dentre outros, de tornar melhor definida a ortodoxia católica, diante dos ensinamentos propalados desde o alvorecer da Idade Moderna pela Reforma protestante.¹⁸⁵

João Ferreira Annes d'Almeida nasceu no ano de 1628, em Torre de Tavares, pequeno vilarejo do Concelho de Mangualde, norte de Portugal. Não se sabe por qual motivo, emigrou para as Províncias Unidas dos Países Baixos entre 1641 e 1642, então com quatorze anos de idade, passando posteriormente aos domínios holandeses nas Índias Orientais. Converteu-se à religião cristã reformada neste período, quando em viagem de Batávia para Malaca, após a leitura de um panfleto anônimo, escrito em castelhano, elaborado para contradizer os fundamentos da ortodoxia católica tridentina. Já em Malaca, onde permaneceu até 1651, Almeida iniciou seus esforços para traduzir o Novo Testamento em língua portuguesa, inicialmente a partir de versões castelhanas do texto bíblico e, num segundo momento, com base na tradução latina de Teodoro de Beza (1519-1605), consultando também as versões espanhola, francesa e italiana.

Após este período em Malaca, Almeida transferiu-se para Batávia (atual Jacarta, capital da Indonésia), trabalhando junto à Igreja Reformada Holandesa de língua portuguesa.

¹⁸⁵A respeito deste assunto, são referências historiográficas fundamentais os estudos de PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento: una introducción histórica**. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008 e HSIA, Ronnie Pochia Hsia. **The World of Catholic Renewal, 1540-1770**. Cambridge: University Press, 2005.

Após desenvolver trabalhos eclesiásticos e missionários em Ceilão e na Índia, entre 1656 e 1663, retornou para Batávia, onde permaneceu até a sua morte, provavelmente no ano de 1691. Em 1681, viu o primeiro fruto do seu trabalho como tradutor das Escrituras sair à luz, com a publicação, em Amsterdam, do primeiro Novo Testamento completo em língua portuguesa. No ano em que faleceu, havia traduzido, além do Novo Testamento, quase a totalidade do Antigo Testamento, mas deixou o trabalho inacabado até os versículos finais de Ezequiel. A tradução dos demais livros canônicos do Velho Testamento foi finalizada, em 1694, por outro ministro da Igreja Reformada, companheiro de Almeida na comunidade de língua portuguesa de Batávia: o holandês Jacobus op den Akker. Entretanto, a sua tradução completa do Velho Testamento foi publicada pela primeira vez somente em 1748 e 1753, em dois tomos, pela imprensa tipográfica de Batávia.¹⁸⁶

Além da tradução da Bíblia em língua portuguesa, João Ferreira de Almeida também produziu várias outras obras, a maioria delas de caráter polemista anticatólico. Em 1650, traduziu para a língua portuguesa o panfleto espanhol *Diferença d'a Christandade*, por meio do qual veio a conhecer os fundamentos doutrinários da Reforma protestante.¹⁸⁷ Neste mesmo ano, verteu para o português o *Catecismo de Heidelberg* e a *Liturgia* da Igreja Reformada. Na mesma década, revisou a tradução portuguesa de *As fábulas de Esopo*, publicando-as em 1672.¹⁸⁸ Ainda neste mesmo ano, publicou um conjunto de escritos polemistas, composto de duas longas epístolas e vinte propostas contra a Igreja Católica, dirigidas estas últimas “a todos os eclesiásticos do Reino e Senhorios de Portugal”.¹⁸⁹ No ano seguinte, produziu uma versão holandesa do tratado *Diferença d'a Christandade*, juntamente com um apêndice em língua portuguesa.¹⁹⁰

Em todos os seus escritos, João Ferreira de Almeida busca refutar, com base em sua própria tradução das Escrituras, dogmas centrais do catolicismo tridentino, citando para isso,

¹⁸⁶ Antes de sair à luz essa edição completa do Antigo Testamento em dois tomos, pela tipografia de Batávia, os missionários luteranos da Missão Dinamarquesa de Tranquebar, na Índia, já haviam publicado, desde 1738, boa parte dessa mesma tradução de João Ferreira de Almeida, a cujo manuscrito qual tiveram acesso de forma inusitada.

¹⁸⁷ Uma versão fac-similar dessa obra, conforme edição de 1684, foi publicada por MATOS, Manuel Cadafaz de. **Uma edição de Batávia em português do último quartel do século XVII**. Lisboa: Edições Távola Redonda, 2002.

¹⁸⁸ *Esopete Redi Vivo ou Vida & Fabulas do fabulador Esopo Frigio [...] revistas pelo P. Joaõ Ferreira A. d' Almeida*. Em Batavia, 1672. Exemplar disponível na British Library of London.

¹⁸⁹ *Duas Epistolas e Vinte Propostas...* Em Batavia, Por Abrahão Gerardo Kaisero, Anno 1672. British Library of London.

¹⁹⁰ *Onderscheydt der Christenheydt*. Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673. Bodleian of Oxford.

com frequência, o próprio Catecismo Romano – produzido por ordem do Concílio de Trento e publicado pela primeira vez na Itália em 1566 –, bem como outros textos catequéticos dele derivados, especialmente a Doutrina Cristã do jesuíta Marcos Jorge, a Declaração Copiosa da Doutrina Cristã do jesuíta italiano Roberto Bellarmino e o Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais do dominicano Bartolomeu dos Mártires, todos de grande circulação em Portugal e em suas colônias. Desse modo, embora tenha passado a maior parte de sua vida nos domínios holandeses orientais, pugnou pela propagação da doutrina reformada em Portugal e em suas conquistas ultramarinas, seja através da divulgação das Escrituras em língua vulgar, seja por meio da publicação de seus escritos apologéticos da Reforma.

Diante dessa conjuntura de fortes ataques à ortodoxia doutrinária da Igreja Romana, três clérigos regulares católicos, missionários no Oriente, se levantaram contra o discurso agressivo e as doutrinas heterodoxas do calvinista português. Primeiramente, o frade agostiniano Jerônimo de Siqueira escreveu por volta de 1670, em Bengala, uma Carta apologética em defesa da religião católica romana contra João Ferreira de Almeida, na qual apresentou muitos ataques ao herege “predicante da seita calvinista”, denunciando não somente a deformidade de sua doutrina, mas também de seu caráter.¹⁹¹ Neste mesmo período, houve contendas teológicas envolvendo Almeida e outro clérigo católico: o belga Jean-Baptiste Maldonado, missionário da Companhia de Jesus, que passou por Batávia no ano de 1667. A partir deste choque doutrinário, foi publicada uma extensa obra, em forma de diálogo, intitulada *Diálogo Rústico e Pastoril*, cuja autoria é tradicionalmente atribuída ao missionário jesuíta.¹⁹²

Da mesma forma, embora já num período subsequente, o italiano Giovan Battista Morelli, missionário apostólico da Ordem de São Francisco, escreveu no ano de 1708, em São Tomé de Meliapor (antiga possessão lusitana situada na costa do Coromandel, sudeste da Índia), a obra *Luzeiro Evangélico*, para contradizer as publicações apologéticas da Reforma que circulavam nas Índias Orientais em língua portuguesa. Em seu texto, escrito também em português, Morelli cita repetidas vezes o tradutor calvinista e algumas de suas obras,

¹⁹¹ *Carta Apologetica em defenção da Religião Catholica Romana contra João Ferreira de Almeida...* Anno? 1670. Exemplar manuscrito, existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa.

¹⁹² *Diálogo Rústico e Pastoril entre o cura de huã aldea e hum pastor de ovelhas...* [s. d.]. Disponível na Biblioteca Nacional da Holanda (Haia) e, em versão micro-filmada, na Biblioteca Nacional de Portugal.

reprovando-as todas com grande veemência, com base na ortodoxia católica romana, proclamada no Concílio de Trento.¹⁹³

Assim, supomos que somente a partir de uma análise acurada das obras polemistas, apologéticas e catequéticas mencionadas, relativas ao embate teológico subjacente ao processo de elaboração da primeira versão regular da Bíblia em língua portuguesa, será possível empreender, de fato, uma análise historicamente fundada deste singular processo de tradução bíblica. A bibliografia existente sobre o surgimento da primeira Bíblia em língua portuguesa, não obstante sua excelência em muitos sentidos, é caracterizada pela ausência de um estrito rigor historiográfico. Essa ausência significa, antes de tudo, que os seus três principais representantes – nomeadamente António Ribeiro dos Santos, Jan L. Swellengrebel e Herculano Alves – encaminharam suas pesquisas e reflexões não no sentido de proporcionar um enquadramento solidamente histórico do significado desse processo singular de tradução, mas principalmente para construir biografias lineares sobre o seu principal idealizador – João Ferreira A. d'Almeida –, bem como para elencar sistematicamente as inúmeras edições publicadas, ao longo dos últimos séculos, dessa pioneira tradução regular da Bíblia em língua portuguesa.¹⁹⁴

A ausência de uma perspectiva historicamente fundada, que caracteriza em maior ou menor medida essa produção bibliográfica, não impediu que seus autores fornecessem excelentes contribuições sobre o assunto, proporcionando abordagens originais, críticas e instigantes, fundamentais para servir como ponto de partida para outras pesquisas sobre o mesmo tema. Ainda assim, a carência de uma visão, de fato, histórica a respeito deste processo específico de tradução – ou seja, que vinculasse solidamente os problemas específicos do objeto aos principais debates historiográficos concernentes, direta ou indiretamente, ao seu contexto – trouxe como um de seus principais sintomas o deslocamento das fontes primárias do centro de suas indagações. Assim, embora estes autores conheçam parcialmente a literatura religiosa polemista produzida no ambiente em que João Ferreira de

¹⁹³ *Luzeiro Evangelico, Que mostra à todos os Christãos das Indias orientais o caminho vnico, seguro, & certo da recta Fè...* Anno de 1708 & impressa em Mexico, Cidade da India occidental. Anno de 1710. Exemplar disponibilizado pela Biblioteca Mário de Andrade.

¹⁹⁴ Cf. SANTOS, António Ribeiro dos. Memórias sobre algumas traducções, edições biblicas menos vulgares em lingua portuguesa, especialmente sobre as obras de João Ferreira de Almeida. In: **Memórias de litteratura portugueza**, Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1806, p. 17-59, SWELLENGREBEL, J. L.; HALLOCK, Edgar F. (ed.). **A maior dádiva e o mais precioso tesouro: a biografia de João Ferreira de Almeida e a história da primeira Bíblia em português**. Rio de Janeiro: JUERP, 2000 e ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**. Lisboa: Sociedade Bíblica, 2007.

Almeida empreendeu seu trabalho de tradução, suas análises não privilegiaram o conteúdo desses escritos seiscentistas.

Logo, é notável que a bibliografia produzida especificamente sobre o contexto de tradução das Escrituras Sagradas em língua portuguesa carece de uma maior profundidade analítica e de uma mais densa problematização histórica. Essa “defasagem” historiográfica – diante das ricas fontes primárias disponíveis – decorre, primeiramente, do fato de não haver sido dada a devida ênfase à relação intrínseca existente entre o processo histórico de elaboração da primeira tradução da Bíblia em português e os conflitos doutrinários católico-calvinistas a ele subjacentes, manifestos abundantemente nos diversos escritos polemistas vinculados diretamente ao ambiente da tradução. Além desse aspecto evidente – ou melhor, como decorrência dele –, a historiografia acabou não analisando com a atenção necessária as diversas fontes relacionadas ao tema, todas indispensáveis ao seu satisfatório entendimento histórico.

Diante do exposto, supomos que a formação da primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa, em sua singularidade e importância histórica, não poderá ser satisfatoriamente compreendida se não forem analisados rigorosamente os diversos escritos polemistas relacionados diretamente ao contexto de sua elaboração (os quais, como já apontamos, permanecem apenas superficialmente explorados pela bibliografia especializada). Neste sentido, visando uma compreensão histórica aprofundada da tradução bíblica de João Ferreira de Almeida no Oriente seiscentista, torna-se indispensável realizar análise minuciosa dos conflitos católico-calvinistas subjacentes ao processo de sua elaboração, com especial ênfase nas suas particularidades relativas ao ambiente histórico singular em que foram produzidas. Neste artigo específico, focalizaremos sobretudo o conteúdo do tratado intitulado *Diferença d'a Christandade*, produzido originalmente em língua espanhola e, posteriormente, traduzido, anotado e publicado em língua portuguesa nas Índias Orientais, sob os cuidados de João Ferreira de Almeida.

A documentação relativa ao contexto de elaboração da primeira Bíblia em língua portuguesa aponta como este trabalho de tradução, iniciado por João Ferreira de Almeida nas Índias Orientais a partir do ano de 1642, não se resume a um esforço meramente literário de divulgação das Escrituras judaico-cristãs em língua vulgar, mas é, sobretudo, parte integrante de toda uma postura religiosa, espiritual e missiológica diante do mundo de sua época, destinada especialmente (mas não exclusivamente) à sociedade portuguesa católica do século

XVII. Pode-se apreender isso pela leitura do prefácio escrito pelo próprio João Ferreira de Almeida, em 1668, à sua tradução do tratado *Diferença da Christandade*. Nesse prólogo, intitulado “*ao discreto leitor*”, Almeida dirige-se explicitamente:

A todos os senhores católicos romanos da nação portuguesa, de qualquer estado, qualidade e condição que sejam, com todos os demais que da língua portuguesa usam, e juntamente deveras desejam e procuram sua salvação.¹⁹⁵

Nesse mesmo prefácio, podemos encontrar grande parte das informações sobre a passagem de João Ferreira de Almeida à Igreja Reformada Holandesa, em 1642, justamente a partir da leitura desse folheto escrito originalmente em língua castelhana, cuja autoria original tem gerado dúvidas e hipóteses entre os especialistas supracitados. O propósito de tradução desse “livrinho” em língua portuguesa seria possibilitar, segundo João Ferreira de Almeida, a “*conversão e salvação dos que outra nenhuma língua sabem, senão a portuguesa*”, enquanto não houvesse tradução das próprias Escrituras Sagradas nesse idioma. Assim, portanto, os esforços de Almeida na divulgação da doutrina da Igreja Reformada em língua portuguesa – esforço este que engloba todo o seu trabalho de tradução das Escrituras – se destinava, como vimos, não somente ao Reino de Portugal, mas também às populações de língua portuguesa que habitavam as Índias Orientais naquele período, especialmente os fiéis católicos romanos. Semelhantemente, o tradutor português apresenta sua indignação diante da situação do Reino de Portugal em relação a essa matéria:

Que seja possível que não haja já hoje, em toda a nossa Europa, a mínima nação, que em sua própria língua tenha já impressa toda a Escritura Sagrada, e que só a portuguesa não tenha ainda, na sua, impresso nem um só evangelho? E só ela, entre tantas, careça de um tamanho, inefável, incompreensível e salutário bem! Que seja esta nação, em tudo o demais, uma das primeiras e principais, e no que, sobretudo, mais lhe importa, chegue a tanta miséria, que ela só venha a ser a última e ínfima! Que todas as outras dêem entrada e abram os olhos a esta divina luz, e que só esta, tão pertinazmente, lhe resista e se lhe oponha!¹⁹⁶

Em seguida, vemos João Ferreira de Almeida tratando do seu propósito pessoal de tradução da Bíblia em português – trabalho por ele iniciado já em 1642, ano de sua conversão

¹⁹⁵*Diferença d'a Christandade...*p. 19. In: MATOS. op. cit.

¹⁹⁶ Op. cit., p. 25-26.

ao cristianismo reformado, contando com apenas quatorze anos de idade –, dando-lhe todo o significado espiritual e sagrado, que desejamos enfatizar nesse momento:

[Por enquanto], vos podeis servir e ajudar da versão castelhana [da Bíblia], uma das melhores que, até o presente, tenha saído à luz, [...] até que, mediante o divino favor, acabe de alimpar, e bem conferir com o texto original, uma tradução do Novo Testamento que, já vai por alguns anos, tenho preparada. E, o mais presto que puder, pretendo fazer sair à luz. Como também (dando-me Deus, nosso Senhor, vida, tempo e saúde), com todas minhas forças, ainda que bem poucas (que, enfim, quando os homens calam, faz Deus que as pedras falem), espero, em poucos anos, fazer o mesmo com o Velho [Testamento], e dar-vos, assim, em breve, toda a Escritura Sagrada em vossa própria língua. Que é a maior dádiva, e o mais precioso tesouro, que nunca ninguém, que eu saiba, até o presente, vos tenha dado.¹⁹⁷

É possível, portanto, perceber que, tentar reduzir a compreensão histórica do processo de formação dessa primeira tradução completa dos textos bíblicos em língua portuguesa aos seus aspectos sociais, literários ou políticos, por exemplo, constituiria indevida simplificação da matéria, desviando o objeto analisado de seu aspecto central: os conflitos religiosos a ele subjacentes e, portanto, circunscritos ao domínio autônomo da perspectiva histórico-religiosa. Em outros termos, intentamos demonstrar como a compreensão histórica desse processo não poderá ser atingida senão sob uma perspectiva histórico-religiosa, ou seja, que confira aos fatos religiosos a irreduzibilidade necessária à compreensão de processos tão complexos. Por conseguinte, a tradução das Escrituras Sagradas do cristianismo por João Ferreira de Almeida, sendo compreendida como um acontecimento eminentemente religioso – e não simplesmente literário, filosófico, moral, político, etc. – deverá ser analisada, neste caso, historicamente, como uma resposta “religiosa” a uma conjuntura “religiosa”.

Essa postura teórica advém, por seu turno, dos pressupostos metodológicos delineados pelos autores da chamada Escola Italiana de História das Religiões, cujo momento fundante é a publicação, em 1925, do primeiro número da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, sob a direção do historiador das religiões italiano Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Essa perspectiva, histórico-religiosa, propõe, por um lado, o desenvolvimento da disciplina História das Religiões enquanto domínio autônomo no campo historiográfico – isto é, não como tema subsidiário da História Social, Econômica ou Cultural, por exemplo –, com o fim

¹⁹⁷ Idem, p. 26-27.

de proporcionar a devida complexificação da matéria. Por outro lado, os seus autores defendem a necessidade de trabalhar historicamente não apenas o objeto “religioso” em si, mas também, e sobretudo, as próprias categorias epistemológicas utilizadas pelo historiador na construção de sua análise.¹⁹⁸

No tocante aos nossos escritos polemistas em foco, e no que tange à sua particularidade histórica, pode-se notar que o contexto espacial em que esses conflitos tomaram corpo (as então chamadas “Índias Orientais”) incidiu sobre eles de maneira expressiva, tornando-os singulares em termos doutrinários, literários e missiológicos. A proximidade geográfica desse choque doutrinário em relação à alteridade cultural do Oriente luso-holandês e suas circunvizinhanças (especialmente em relação aos povos nativos da ilha de Java, de Ceilão, da Índia, da China e do Japão) levou os contendores religiosos europeus a compreendê-la – após absorverem *sub specie religionis* as culturas locais, ou seja, interpretá-las de acordo com seu particular código ocidental de “religião” – pelo prisma privilegiado do embate doutrinário no qual estavam de todo inseridos. Nessa conjuntura delicada, teriam sido produzidos não somente os escritos polemistas já delineados, mas também a própria tradução pioneira da Bíblia em língua portuguesa.

Nesse contexto, os religiosos católicos e protestantes protagonizaram, em certo sentido, uma verdadeira transformação simbólica das culturas locais, traduzindo-as e instrumentalizando-as para reafirmar e readequar suas posições teológicas preestabelecidas em suas respectivas ortodoxias. João Ferreira de Almeida equipara as cerimônias católicas aos ritos chineses e japoneses, reduzindo-os ambos à mais “*pura gentilidade*” e a “*uma mera, abominável e gentílica idolatria*”.¹⁹⁹ De maneira mais expressiva, afirmava que, “*quem for à China e ao Japão, pode bem coligir quão grande conveniência tenha a missa com as cerimônias e superstições ridículas e idolátricas daquelas partes, e de toda a demais gentilidade*”.²⁰⁰ Por fim, reafirmando sua comparação depreciativa, o tradutor calvinista se

¹⁹⁸ Outros representantes dessa perspectiva, juntamente com Pettazzoni, são, primeiramente, Angelo Brelich e Ernesto De Martino, bem como, mais recentemente, Dario Sabbatucci, Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio, Vittorio Lanternari e Gilberto Mazzoleni. No Brasil, destacam-se nessa metodologia os professores Adone Agnolin (USP) e Maria Cristina Pompa (UNIFESP). Para uma visão global dos fundamentos teóricos da Escola Italiana de História das Religiões, cf. MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005 e AGNOLIN, Adone. O debate entre história e religião em uma breve história da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. **Projeto História**, São Paulo, n. 37, jul. 2008, p. 13-39.

¹⁹⁹ Op. cit., p. 94, Nota.

²⁰⁰ Id. p. 75, Nota.

referia ao “*tão notório e abominável exemplo de Dom Vasco da Gama e seus companheiros, quando foram a descobrir a Índia*”:

pois entrando em Calicute num pagode dos gentios, se ajoelharam e adoraram aos ídolos que nele estavam, cuidando que eram imagens a seu modo, ou, para melhor dizer, ídolos à romanesca, tanta é a semelhança que entre uns e outros há, e tanta a conformidade entre as cerimônias e superstições gentílicas e as romanas [...]. A mesma semelhança se acha também entre a uma e a outra idolatria, assim dos infiéis gentios, como dos cegos e pertinazes papistas, entre os ídolos de uns e de outros, e o modo e maneira de os adorar, servir e festejar; assim em Europa, como em ambas as Índias, Orientais e Ocidentais. E o mesmo engano tem também sucedido a outros muitos portugueses e mais papistas em semelhantes ocasiões, particularmente na China e no Japão, aonde a semelhança é tanta, que a muitos faz ficar atônitos.²⁰¹

Assim, a alteridade cultural do Oriente encontrou um lugar epistemológico específico no conflito religioso subjacente à tradução da Bíblia em língua portuguesa. Do lado católico, da mesma forma, Jerônimo da Siqueira, em sua *Carta Apologética* contra João Ferreira de Almeida, fazia referências ignominiosas ao Islã, comparando repetidas vezes o tradutor calvinista ao seu profeta Maomé (chamando-lhe Mafoma). No final de seu texto, Jerônimo de Siqueira estabelece um paralelo entre a biografia do profeta do Islã e a trajetória de Almeida, desde seu nascimento até a renegação da fé católica:

Porque o vejo na vida mui semelhante a Mafoma. Porque, se Mafoma foi precursor do anticristo, João Ferreira foi o que seus passos seguiu muito ao claro. [...] Aquele, amigo leitor, foi Mafoma; este é João Ferreira. Aquele, legislador da mais infame seita, e este, predicante da nefanda religião calvinística.²⁰²

As culturas locais, interpretadas *sub specie religionis* pelos contendores religiosos europeus, foram por eles reduzidas ao seu próprio universo religioso conflitivo, para, em seguida, serem traduzidas enquanto alvos privilegiados da atividade missionária reformista e contra-reformista, de acordo com as próprias especificidades de cada uma delas. Nesse contexto, portanto, a construção cognitiva européia da alteridade cultural das Índias Orientais parece ter sido forjada sob o signo religioso da Cristandade em choque doutrinal, fazendo

²⁰¹ Id. p. 94-95.

²⁰² SIQUEIRA. op. cit., p. 148-149.

assim com que as culturas outras, a princípio ininteligíveis às categorias de análise disponíveis à cultura ocidental, fossem sendo traduzidas, nessa conjuntura de embates religiosos, em elementos estrategicamente inteligíveis e, por fim, subsidiários de um debate teológico-cristão anterior e por ele alvejado missiologicamente. Nessa perspectiva, presumimos que essas situações dialógicas culturais, inerentes ao contexto de elaboração da primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa, são elementos-chave para proporcionar sua efetiva compreensão histórica.

Ainda no mesmo tratado, João Ferreira de Almeida estabelece repetidas comparações entre a missa católica e expressões como “feitiçarias”, “encantamento” e “agouro”. Em sua estrutura discursiva, as cerimônias católicas encontram-se, portanto, num degrau abaixo da “religião”, sendo identificadas às magias do paganismo. Em seus próprios termos, o clero católico romano acabou, ao longo dos séculos, por “*corromper e falsificar a sacrossanta e salutífera doutrina do Santo Evangelho, convertendo-a e mudando-a, assim, em puros e meros agouros, superstições, feitiçarias e encantamentos*”.²⁰³ A aparência exterior da missa lhe parece elaborada para “*entreter o povo em ignorância, superstição e idolatria, trazendo-o assim embebido, enguiçado e como que encantado e enfeitiçado com aquelas mostras de pompa exterior*”.²⁰⁴ Por fim, faz referência explícita à Eucaristia romana, ingressando no polêmico debate católico-protestante sobre a transubstanciação, ou seja, a realidade corporal de Jesus Cristo na missa:

o sacerdote papístico as fala com a hóstia e com o vinho no cálice, quase bocejando e bafejando sobre eles, como se os quisera aquecer; e falando-lhes, como por modo de encantamento, muito manso, e como em grande segredo, para assim, deste modo, a seu ver, os poder transubstanciar.²⁰⁵

Há ainda, no fim da obra, um anexo bastante curioso, intitulado *Corolário*, onde se estabelece uma equiparação, em forma de verso, entre o Papa e Maomé (a quem chama Mafoma, conforme a grafia da época). De fato, os elementos do Islã são instrumentalizados diversas vezes nesse embate, por ambos os lados, para defenderem suas posições doutrinárias e atacarem seus opositores. Neste caso, não há referências ao autor do poema, que não podemos deixar de supor que seja o próprio João Ferreira de Almeida, pelo seu conteúdo polemista:

²⁰³ ALMEIDA, op. cit., p. 144-145.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Id.

Pergunta.

Digam-me, pois, que diferença
Há entre o Papa e Mafoma?
Se, em Roma, em tanta eminência,
Se entroniza assim Sodoma!

Resposta.

Não há nenhuma, e há muita.
Mas parece contradiz?
Não: espremei esta fruta;
Sereis então bom juiz.

Conclusão Provante.

Nenhuma, pois alto prega
Roma inteira tudo isto.
Muita, pois Mafoma nega,
E o Papa simula a Cristo.²⁰⁶

É interessante, para nossa proposta analítica, essa comparação estabelecida na parte final da *Diferença d'a Cristandade* entre o Papa e Maomé, especialmente por intentar, primeiramente, aproximá-los, por sua comum resistência ao Evangelho das Escrituras Sagradas, mas também, num segundo momento, afastá-los, sugerindo que cada um deles se afasta da verdade divina por caminhos particularizados. O tom é, assim, de franco ataque às doutrinas católicas, reafirmadas veementemente, no século anterior, pelo Concílio Tridentino.

Em relação às acusações de que os reformados seriam hereges, Almeida responde dizendo que “*por heresia, não entendem [os católicos] outra coisa, senão a verdadeira, divina e antiga doutrina católica e apostólica cristã de nossas igrejas reformadas*”, as quais, segundo ele, “*pela graça e misericórdia de Deus, nosso Senhor, já do papismo e do anticristianismo estão purgadas e purificadas*”.²⁰⁷ Há também, ao longo do texto, críticas à divisão, própria da Igreja Romana, entre clero e laicato – divisão rechaçada, desde o início, pelos pregadores da Reforma. Nos termos do próprio calvinista português:

Eles se atrevem a chamar leigos e seculares, isto é, profanos e mundanos, a todos os que não são eclesiásticos, frades ou sacerdotes, sendo que não há hoje maiores profanos e mundanos, nem maiores profanidades e mundanices no mundo, que entre os eclesiásticos, frades e sacerdotes da Igreja Romana.²⁰⁸

²⁰⁶ Id. p. 199.

²⁰⁷ Id., p. 46.

²⁰⁸ Id., p. 49-50.

Cumpre-nos ressaltar, conclusivamente, que as especificidades deste embate doutrinário católico-protestante, ocorrido nas Índias Orientais seiscentistas, devem ser focalizadas de modo que seja possível identificar sua particularidade enquanto processo religioso singular, decorrente de sua ocorrência em um contexto histórico e cultural particularizado. Não se deve perder de vista, neste sentido, que, ao transportar-se a cultura europeia para regiões anteriormente a ela inacessíveis, a partir da Idade Moderna, instalou-se também, nestas regiões alcançadas, não uma monolítica e ideal “religiosidade cristã ocidental”, mas os seus inerentes conflitos religiosos internos. Assim, a expansão europeia sobre os “novos mundos”, potencializada a partir do século XV, deve ser considerada elemento fundamental à compreensão do significado histórico desse processo de tradução bíblica.

Desse modo, conforme expresso neste artigo – ainda que, por enquanto, apenas preliminarmente – o conflito religioso relativo à tradução bíblica de Almeida contém, evidentemente, um conjunto de traços singulares relacionados ao seu contexto de produção, relativos à expansão global europeia e aos encontros interculturais decorrentes, mas os seus pontos teológicos cardeais permanecem os mesmos em relação ao conflito teológico intra-europeu. A forma como o contexto histórico é absorvido no embate religioso luso-holandês oriental, tornando-o singular, caracteriza-se sobretudo pela instrumentalização de suas particularidades, visando fortalecer e exemplificar os argumentos teológicos já conhecidos da querela tridentina. Assim, pudemos demonstrar que, no âmago do embate religioso subjacente à elaboração da tradução portuguesa da Bíblia, a experiência de contatos interculturais no Oriente foi utilizada pelos contendores católicos e protestantes para reafirmar suas convicções teológicas. Assim, a maneira como esse contexto de expansão da cultura ocidental incide sobre os conflitos religiosos analisados poderá servir para nos indicar o significado histórico da primeira tradução bíblica em língua portuguesa.

Referências Bibliográficas

AGNOLIN, Adone. O debate entre história e religião em uma breve história da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. **Projeto História**, São Paulo, n. 37, jul. 2008, p. 13-39.

ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**. Lisboa: Sociedade Bíblica, 2007.

HSIA, Ronnie Po-chia Hsia. **The World of Catholic Renewal, 1540-1770**. Cambridge: University Press, 2005.

MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

MATOS, Manuel Cadafaz de. **Uma edição de Batávia em português do último quartel do século XVII**. Lisboa: Edições Távola Redonda, 2002.

PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento: una introducción histórica**. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008.

SANTOS, António Ribeiro dos. Memórias sobre algumas traducções, edições bíblicas menos vulgares em lingua portuguesa, especialmente sobre as obras de João Ferreira de Almeida. In: **Memórias de litteratura portugueza**, Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1806, p. 17-59.

SWELLENGREBEL, J. L.; HALLOCK, Edgar F. (ed.). **A maior dádiva e o mais precioso tesouro: a biografia de João Ferreira de Almeida e a história da primeira Bíblia em português**. Rio de Janeiro: JUERP, 2000.



RELIGIÃO, MORTE E TERROR NA AÇÃO MILITAR ASSÍRIA

Luiz Alexandre Solano Rossi

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Introdução

O exército neo-assírio, no primeiro milênio a.C., ficou conhecido como referencial de poder e indestrutível força militar. O sucesso de suas campanhas era resultado de uma excelente formação tática dos chefes guerreiros e também pela intenção e investimento dos soberanos em construir uma instituição pautada na guerra. Tanto a morte quanto o terror

provocado pelo exército assírio possuíam uma legitimação religiosa. O poderoso braço de guerra do deus Assur era o primeiro a se apresentar no campo de batalha.

Historiadores do antigo Oriente Próximo são unânimes em registrar adjetivamente o poder da máquina assíria. LIVERANI (2008, p. 186 e 206) refere-se a Assíria como “uma eficiente e cruel máquina bélica” e “mortal arma bélica”; BRIGHT (2003, p. 327) se refere a ação dos assírios sobre Israel como “anos trágicos” e “a mais grave ameaça de toda a sua história”; DONNER (1997, p. 339), por sua vez, afirma que “as unidades de tropas assírias foram, durante séculos, o pavor dos povos do Oriente Antigo” e, finalmente RUBENSTEIN (2009, p. 71 e 73) ao discorrer a respeito de Senaqueribe diz que ele “comandava a força militar mais poderosa do mundo” e acrescenta que o uso de armas de ferro permitiu que ele criasse “a estrutura militar mais aterrorizante do mundo”; proporcionando em todo o Oriente Próximo um clima de terror e medo devido a sua brutalidade.

Imperialismo, fenômeno tão antigo quanto o da civilização, pode ser entendido como a “política de um Estado que se propõe a estabelecer um controle para além de suas fronteiras sobre um povo que se nega a aceitar tal controle” (GARMUS, 1989, p. 7). A Assíria é um exemplo claro da definição acima de Império. No entanto, impérios não são perenes. Eles vêm e vão. Todavia, todos eles clamam que o seu monopólio de poder deve ser mantido e expandido com o objetivo de levar ordem, civilização e paz a um mundo que se encontra em estado de anarquia e, para isso, insistem em pontuar sua pretensa perenidade. Para os impérios não pode existir paz desacompanhada da vitória. E, nesse sentido, a lógica do império se apresenta com requintes de racionalidade que escondem a destruição que deixam pelo caminho. O que se pretende, na verdade, através da consolidação do imperialismo é o estabelecimento de uma ordem mundial estável, mas sempre a partir da lógica do império.

“Sem vitória não há paz” talvez seja a bandeira que tremula a frente dos exércitos assírios em seu avanço para consolidar o poder. Se pudéssemos olhar logo após a passagem do exército assírio provavelmente veríamos cidades destruídas, vilas incendiadas, colheita e gados saqueados, pomares e vinhedos cortados, habitantes massacrados e torturados e tantos outros deportados. Se a cena por si mesmo é inflacionada de destruição, não pode ainda ser considerada a pior das cenas. Os assírios possuíam uma nova e aterrorizante arma política: talvez, pela primeira vez na história, aqueles que enfrentavam a mais destruidora arma de guerra jamais vista eram ameaçados não somente com a derrota, a dominação e a perda da sua independência nacional, mas também com a sua extinção como cultura.

A paz dos assírios não significava em hipótese alguma a paz dos povos conquistados. Nesse sentido, a “*pax assyriana*” produzia no máximo paz em seu poder imperial central, mas não na “*periferia*” do império representado pela totalidade dos povos conquistados. Não há para as vítimas do império segurança no poder coercitivo. Ao contrário, existe dor, destruição e aniquilamento. Sendo assim, não é possível pensar o rei do mundo assírio como aquele que realiza a paz. De certa forma, deveríamos repensar os conceitos de vitória e de paz, principalmente o conceito de vitória associado à paz.

A organização social da Assíria girava em torno da constituição e manutenção do potencial militar. Para viabilizar economicamente o desenvolvimento da guerra, os assírios utilizavam a técnica da pilhagem, que era o saque por tropas militares quando ocupavam uma cidade inimiga. A cultura bélica que a Assíria impunha sobre seus subordinados reforçava o empobrecimento e opressão das pequenas nações.

Não bastava a conquista passageira dos territórios, empenhavam-se na incorporação definitiva das regiões e dos povos conquistados. O Império estava organizado num sistema de províncias que respondiam a um poder central dentro de um projeto político-militar extremamente enérgico. Os povos conquistados eram tirados de suas terras visando diluir um sentimento nacionalista. A escravidão era mantida através de meios e métodos de brutalidade e selvageria. Buscava-se a assimilação completa ao transformar um reino estranho e rebelde numa nova província do cosmo diretamente dependente do rei e do deus Assur. Sargão II assim se expressa indicando que havia um processo de “catequização” via ideologia real e religiosa:

Gente das quatro partes do mundo, de língua estrangeira e de idioma incompreensível, habitantes de montanhas e de planuras, todos súditos da luz dos deuses e senhor de tudo, eu os transportei por ordem de Assur meu senhor e pelo poder de meu cetro. Eu os fiz se tornarem de uma só língua e os insidiei ali. Designei-lhes assírios como escribas e vigilantes, capazes de lhes ensinar o temor de deus e do rei (ISK, p. 206 apud Liverani, p. 192).

O Império era de caráter mercantil escravista. Seu exército era sustentado por elevados tributos cobrados dos povos conquistados. Sem admitir aliados, a Assíria buscava o domínio de todo o mundo conhecido. Entravam nas cidades através de cercos militares, saqueavam as propriedades e levava os vencidos para cativos.

As narrativas bíblicas, por exemplo, descrevem a opressão e a violência que os hebreus sofreram dos impérios babilônico, egípcio e assírio. Em Na 3,1-3,18-19, segue o relato do escritor sagrado sobre Nínive (capital da Assíria):

Ai da cidade sanguinária, toda cheia de mentiras, repleta de despojos, onde não cessa a rapina! Estalido de chicotes, estrépitos de rodas, cavalos a galope, carros que pulam, ginetes que empinam, reluzir de espadas, cintilar de lanças, multidão de feridos, mortos em massa, cadáveres sem fim, tropeça-se em seus cadáveres! [...] Eles dormem teus pastores, rei da Assíria, teus capitães repousam. Teu povo foi disperso sobre as montanhas, ninguém mais poderá reuni-los. Não há cura para tua ferida, tua praga é incurável! Todos os que ouvem notícias sobre ti batem palmas a teu respeito; pois, sobre quem não passou continuamente a tua maldade?

A Assíria se tornou um império temido pela sua crueldade e violência. Israel subjugado ao domínio assírio conheceu a brutalidade e a impiedade do Império. O profeta Isaías descreve a força militar do Império Assírio com as seguintes palavras:

Ele deu sinal de um povo distante, assobiou-lhe desde os confins da terra; ei-lo que vem chegando apressado e ligeiro. No meio dele não há cansados nem claudicantes, não há nenhum sonolento, ninguém que dormite, ninguém que desate o cinto dos seus lombos, ninguém que rompa a correia de suas sandálias. Suas flechas estão aguçadas e todos os seus arcos retesados, os cascos dos seus cavalos parecem sílex, as rodas dos seus carros lembram furacão. Seu rugido é como leoa, ruge como o leão novo; ruge enquanto agarra sua presa, arrebata-a e não há quem consiga tomar-lha. (Is 5, 26-29)

Os anais assírios trazem um tom triunfalista das conquistas e muito provavelmente fazem parte de uma propaganda do terror. Poderíamos dizer que a “fama” do exército assírio antecipava a aproximação do som das botas dos soldados.

O mundo antigo conheceu o poderoso exército assírio em todo seu poder por volta da segunda metade do século VIII sob Tiglat-Pileser III (745-727), um grande organizador e hábil militar que conseguiu revolucionar as técnicas de guerras e que governou tendo como projeto uma política expansionista baseadas num sistema de avassalamento e de uma superioridade militar. Em suas mãos e sob seu controle estava uma eficiente e cruel máquina bélica. De acordo com GUNNEWEG (2005, p. 183), ele tornou-se o verdadeiro fundador do Império. Não se contentou com campanhas ocasionais sobre pequenos Estados para obrigá-los a pagarem tributos. Suas campanhas militares eram subsidiadas por uma política que visava à submissão definitiva e completa das regiões conquistadas.

A expansão assíria vai do século IX ao VII. Antes suas ações militares não visavam conquistas permanentes. Segundo Donner, a Assíria necessitava “de uma concepção clara e objetiva e de um homem que a soubesse interpretar e manejar soberanamente para manejar o império” (1997, p. 344). Sua intenção não era conquistar pequenos povos e extorqui-los, mas conquistar permanentemente grandes nações. Neste período, o projeto assírio pode ser resumido, segundo Bright, desta forma: “conquistar, ocupar, dominar” (2003, p. 328).

É necessário interpretar a marcha triunfal do imperialismo assírio a partir de Tiglat-Pileser III (745-727) sobre o transfundo de uma política expansionista bem pensada, de uma prática sistemática de avassalamento e de uma superioridade militar. Todavia, é necessário afirmar que o sucesso dos exércitos assírios e a contínua expansão do império não dependiam dos talentos e da personalidade particulares de um imperador qualquer. O sistema administrativo e militar criado por Tiglat-Pileser III sobreviveriam a ele e, sob seus sucessores, o exército continuaria sendo invencível.

O sucesso militar estava unido a uma forma de governo revolucionária nos reinados conquistados, migravam povos para aniquilar a existência desses como entidade independente, organizavam os territórios ocupados como províncias assírias e alistaram soldados por povos invadidos para o seu próprio exército.

O exército assírio se aperfeiçoou grandemente. Um exército que se manifestou superior a qualquer adversário tanto em equipamento militar quanto em capacidade técnico-tática. Não há dúvida que foram os assírios a potência militar mais temida de sua época e suas tropas conhecidas como o "pavor do oriente antigo". O fundamento militar do império neo-assírio no período compreendido entre 745-612 a.C., de acordo com Gottwald (1964:25), era um exército de infantaria, cavalaria e carros de combate suplementados por unidades de cerco com baterias de aríetes e comandos para minar os muros das cidades, que os capacitava a capturar virtualmente qualquer cidade na antiguidade se houvesse tempo suficiente. Com Senaqueribe (705-681) começou a ocorrer uma grande mudança: de um exército composto de cidadãos assírios livres para a incorporação de tropas capturadas e o emprego de mercenários, aumentando sensivelmente o exército assírio. Era um exército impressionante em sua eficiência. Segundo Gottwald (1986, p. 25), o exército neo-assírio, compreendido entre 745-612 a.C, era um exército de infantaria, cavalaria e carros de combate suplementados por unidades de cerco com baterias de aríetes e comandos para minar os muros das cidades.

No antigo Oriente Próximo a condição prévia para a política externa era a formação de um exército forte e permanente, com esquadrões de carros de guerra e cavalaria que pudessem rapidamente ser postos em combate. A Assíria sob Adadnirari II (912-891) desenvolveu esse exército - a tecnologia do ferro, além dos carros de guerra, fornecia armamento mais barato e eficiente, como arcos com flechas de ponta de ferro e lanças. De acordo com Herman (1985, 314) a extraordinária superioridade dos assírios se devia, em grande parte, ao fato de que dispunham de um exército permanente. Sabemos que os pequenos reinos, como por exemplo, Síria e Palestina, geralmente recorriam a recrutamentos ocasionais (essa é a situação, por exemplo, em Juízes). No caso de necessidade todos os homens livres deviam ir às armas enquanto a economia camponesa ficava abandonada. Exércitos semelhantes a esses não tinham condições de lançar-se em expedições militares mais amplas; para eles era praticamente impossível cobrir grandes distâncias. Dessa forma, sua principal utilidade era reduzida principalmente a operações defensivas dentro de uma área limitada.

Ao contrário, os assírios dispunham de guerreiros profissionais, que não somente pertenciam ao próprio povo, mas que também eram mercenários das mais diversas nacionalidades. Com o passar dos anos essas tropas durante suas prolongadas campanhas foram adquirindo cada vez mais habilidade e técnica. Além disso, os exércitos mercenários dos povos conquistados ampliavam e consolidavam a força combativa do exército assírio. Deste modo, segundo Herman (1985, 315) "surgiu um império singular para aquela época, solidamente organizado e sistematicamente estruturado, um sistema de estados com numerosas províncias, que giravam ao redor da região central e que, por seu lado, ficavam rodeadas por um cinturão de estados vassalos".

A força militar dos assírios levava a uma ação demedida. Uma ambição sem limites e, conseqüentemente, de uma violência extrema. Povo guerreiro e cruel. Em muitos momentos não conseguiríamos perceber no rosto impenetrável do soldado assírio nenhum sentimento humano. Na política internacional assíria não bastava e não interessava tão somente a conquista passageira de amplos territórios. O objetivo residia, em grau sempre crescente, na incorporação definitiva das regiões conquistadas ao próprio estado. Podemos resumir o império assírio a partir de duas palavras: enérgico e violento. Por trás de seu crescimento estava evidenciada uma obra de servidão, realizada com meios e métodos de brutalidade e selvageria que excedem qualquer qualificação. E não há porque minimizar tal brutalidade. Parece que esse sentimento selvagem era motivo de alegria e de glória. Pode-se perceber isso

na decoração dos palácios assírios: toda ela se inspirava sempre nos mesmos temas, isto é, a caça e a guerra. E, mesmo quando a realeza é representada em pleno descanso, não há como desviar os olhos dos requintes de crueldades presentes: numa dessas cenas, o rei Assurbanipal está descansando num jardim acompanhado pela rainha onde bebem e escutam música. E a poucos passos do rei, que estava sentado embaixo de uma parreira, pode ser observada, presa a uma árvore, a cabeça de Teuman, inimigo vencido na última expedição contra Elam (apud ROSSI, 1998, 12).

O desenvolvimento e atividade do exército assírio proporcionaram em todo o Oriente Próximo um clima de terror e medo devido a sua brutalidade. A cultura bélica que a Assíria impunha sobre seus subordinados reforçava o empobrecimento e opressão das nações menores. A manutenção do exército mais os tributos cobrados certamente não eram tirados dos grandes latifundiários, mas eram jogados sobre o povo, principalmente os camponeses.

Ideologia imperial

O exército assírio se tornou uma eficácia impressionante e aprimorou com o tempo. Por trás de todo o sucesso adquirido estava a combinação de uma ideologia religiosa e também de um governo centralista e violento. Segundo Donner

O rei, como mandatário do deus imperial Assur, estava à testa de um imenso exército de funcionários civis e militares, que eram obrigados a lhe prestar contas da mesma forma que ele a Deus. A isso somou-se como condição prévia da política externa imperialista, a formação e a manutenção de um exército permanente de grande força combativa, com destacamentos de carros de guerra e, pela primeira vez, também com uma cavalaria, que podia entrar em combate com extrema rapidez e eficácia. (1997, p. 338)

O rei, figura principal nessa organização de comando, apresentava-se como o próprio representante de sua divindade - o deus imperial de Assur. Esse rei, à frente de um imenso exército de funcionários civis e militares, exigia-lhe que prestassem contas da mesma forma que ele a Deus. O soberano assírio é o realizador, na primeira pessoa, das destruições e dos extermínios desejados pelos deuses. Segundo Rossi (1998, 12), foi sublinhado por diversas vezes que, diferentemente dos soberanos dos outros povos, o rei assírio não se qualificava como "pastor do povo", mas sim como "vingador do deus Assur", como fúria devastadora, como férreo dono e senhor das gentes.

De acordo com Liverani (2008, p. 206) “os assírios julgavam agir por um mandato preciso do deus Assur”. Ele era, de fato, o representante da divindade da guerra. Rei e divindade que se uniam umbilicalmente e que exigiam fidelidade unívoca e exclusiva (Liverani, p. 256). Os assírios desejavam ser lembrados como homens cruéis, queriam ser vistos com a marca da brutalidade e, por isso, consideravam-se o braço da potência destruidora - Assur, o deus da guerra - e, conseqüentemente, se vêem como a mais pura expressão terrena de duas outras terrificantes divindades, Ninurta e Adad, conhecidas pelo seu caráter altamente belicoso. O avanço inexorável do exército assírio significava para todas as pessoas o jugo impiedoso ou a destruição total. A Assíria não admitia aliados, porque só ela devia dominar em todo o mundo conhecido. O princípio basilar da ideologia imperial assíria poderia ser assim resumido: o poder assírio não está baseado apenas no imenso poder militar, mas na correta confiança no deus Assur, ao passo que os adversários estão destinados a capitular porque confiam de modo insensato em elementos humanos, isto é, defesas materiais ou aliança com outros povos também inimigos dos assírios, ou em divindades que já reconheceram a supremacia assíria e abandonaram seus fiéis. Percebe-se, portanto, que o êxito do embate militar não era outro senão a conseqüência de decisões tomadas no âmbito divino.

Marcas de terror

O Imperialismo assírio deixou marcas por suas ações violentas, e por sua força militar:

Cortei suas gargantas como ovelhas. Tirei suas preciosas vidas como alguém corta um barbante. Semelhante às muitas águas de uma tempestade, fiz o conteúdo de seus estômagos e entranhas correrem sobre a larga terra. As rodas do meu carro de guerra, que derrubam o mal e o funesto, foram tinjidas com sangue e sujeira. Com os corpos de seus guerreiros preenchi a planície, como grama. Cortei seus testículos e arranquei seus segredos como as sementes de pepinos (Luckenbill, vol 2. 254).

Como todos os impérios da antiguidade, o assírio saqueava as cidades e propriedades dos povos vencidos, e levavam muitos deles para o cativeiro. A citação a seguir, de um

documento oficial, mostra de forma clara como os assírios se jactavam de tais práticas. O documento se refere à campanha de Assurbanípal contra Elam:

Eu conquistei Susa, a capital, residência de seus deuses. Por ordem de Assur e Ishtar, penetrei no interior de seus palácios; ali vivi com alegria. Abri seus tesouros, onde estavam acumulados o ouro, a prata, os bens e as riquezas que os reis de Elam, desde os mais antigos até os contemporâneos, haviam reunido e acumulado e sobre os quais nenhum inimigo antes de mim havia colocada a mão. Os tomei e contei como botim. Prata, ouro, bens e riquezas de Sumer e Akad e também de Kerduniash (...) os levei como botim a Assíria. Destruí a torre de Susa que estava revestida de lápislazúli, destruí seu teto adornado de bronze brilhante (...) Minhas tropas de choque penetraram em seus bosques sagrados; e uma vez que viram o mistério, os entregaram às chamas. Destrocei e destruí os féretros de seus antigos e modernos reis que não adoravam a Assur e Ishtar e que os reis, meus pais, haviam deixado em paz; levei seus esqueletos para a Assíria. Não deixei suas mãos descansarem, lhes neguei as oferendas mortuárias e as libações de água. Ao tempo de um mês e vinte e cinco dias devastei os distritos de Elam (...) Exigi e levei a Assíria o pó de Susa, Madaktu, Jaltimas e outras de suas cidades (...) Fiz cessar em seus campos as vozes dos homens, o passo do gado grande e do pequeno, os alegres cantos de alegria. Deixei estabelecer ali os onagros, as gazelas e todas as espécies de animais selvagens.

Nenhuma crueldade do ofício da guerra era estranha aos reis assírios e aos seus soldados e oficiais. Diante da mínima resistência, deixavam atrás de si povoados sem vida e a terra completamente queimada. Novamente as palavras de um dos reis assírios retratam essa situação:

muitos prisioneiros queimei a fogo, muitos capturei vivos: a uns amputei as mãos e os dedos, a outros cortei o nariz e as orelhas, a muitos vazei os olhos. Fiz um montão de vivos e um montão de cabeças; até as cabeças enfiadas em paus em torno da cidade. Queimei seus filhos e filhas no fogo. Destruí, devastei a cidade, queimei-a no fogo e a arrasei completamente (apud, Rossi, 13).

O tratamento dos inimigos capturados dependia frequentemente da rapidez com que eles se submetiam aos desejos e caprichos do rei assírio:

Eu derrubei 50 de seus lutadores com a espada, queimei 200 cativos deles, (e) derrotei em uma batalha na planície 332 soldados... Com seu sangue eu tingi a montanha de vermelho como algodão vermelho, (e) o resto deles os

barrancos e torrentes da montanha matou. Eu transportei os cativos e as suas posses. Cortei as cabeças de seus soldados e construí uma torre antes de sua cidade. Eu queimei seus meninos e meninas adolescentes (Grayson, 127)

A tortura e a morte acompanhavam os soldados assírios quando marchavam em direção aos povos que em breve seriam conquistados e, conseqüentemente, brutalizados:

Em conflito e na batalha eu cerquei e conquistei a cidade. Derrubei 3000 de seus soldados com a espada... Capturei muitos homens vivos: cortei de alguns deles seus braços e mãos; cortei seus narizes, orelhas e extremidades. Arranquei os olhos de muitos homens. Fiz uma pilha de vivos e uma pilha de cabeças. Pendurei suas cabeças sobre árvores ao redor da cidade (Grayson, 126)

Conclusão

Os assírios aparecem como fundadores de um império no qual os protetorados e os reinos tributários foram praticamente substituídos por rigorosa organização de províncias controladas diretamente pelo poder central. No campo estratégico, trazem inovações: iniciam a transferência dos povos conquistados entre as províncias em impressionantes caravanas de milhares de exilados, com a finalidade de desarraigar qualquer sentimento nacionalista. Entretanto, esse objetivo não caía do céu. Era necessário um plano de ação, um projeto político-militar. O pressuposto principal para tal finalidade residia na organização de um governo centralista e extremamente enérgico. Os assírios, portanto, julgavam agir violentamente por um mandado preciso do deus Assur. Todos os relatórios das campanhas militares deles iniciam com a expressão “por ordem” ou “por mandado” do deus Assur e dos grandes deuses.

O âmbito ideológico da estrutura administrativa, conseqüentemente, estava na religião. O rei estava no topo de toda a administração e se considerava o sacerdote de Assur e seu dever era ampliar os domínios de seu Senhor. Deveria prestar contas a Assur de suas ações e os povos deveriam reconhecer sua autoridade, por isso, segundo as palavras de GARMUS (1989, p. 17):

(...) nenhum tratado de aliança, com exceção do feito com Babilônia, era feito em pé de igualdade. (...) Assim, o domínio de Assur tornava-se praticamente extensível ao mundo, e seu representante na terra se achava investido de um poder de dominação universal. Uma das cláusulas desse tratado define a figura

do soberano absoluto: Ele será vosso rei e vosso senhor. Ele pode abaixar o poderoso e elevar o fraco, condenar à morte quem o mereça e agraciar quem possa sê-lo. Ouvireis tudo o que ele disser e fareis tudo o que ele ordenar. Não induzireis nenhum outro rei, nenhum outro senhor contra ele.

De fato, a coesão do império era mantida pela religião. Todos que tivessem alguma função, seja administrativa, militar ou social deveriam jurar fidelidade ao rei diante as imagens do deus Assur. Pode-se dizer que a combinação de uma ideologia religiosa com a premissa de um governo centralista e enérgico lançou as bases do militarismo assírio.

Referências

- BRIGHT, J. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2003
- DONNER, H. **História de Israel**. São Leopoldo: Sinodal, 1997
- GARMUS, Ludovico. O Imperialismo: estrutura de dominação. **Ribla: Revista de interpretação Bíblica Latino-Americana**, São Paulo, n.3, p.7-20, 1989.
- GRAYSON, K.A. **Assyrian Royal Inscription**, Part 2: From Tiglath-pileser I to Ashur-nasir-apli II, Wiesbaden: Harrassowitz, 1976.
- HAYES, H. & MILLER, J.M. **Israelite and Judaeon History**. Philadelphia: Trinity Press International, 1990
- HERMAN, S. **Historia Antigua de Israel**. Sígueme: Salamanca, 1985
- LUCKENBILL, D.D. **Ancient Records of Assyria and Babylonia**, 2 vols. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1926-1927.
- LIVERANI, M. **Para além da Bíblia: história antiga de Israel**. São Paulo: Paulus, 2008.
- PRITCHARD, J. B. **Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament**. Princeton: Princeton University Press, 1950
- PRITCHARD, J.B. **The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament**. Princeton University Press: Princeton, 1954
- ROSSI, Luiz Alexandre S. **Cultura militar e de violência no mundo antigo**. São Paulo: AnnaBlume, 2008
- ROSSI, Luiz Alexandre s. **Como ler o livro de Naum**. 1998
- RUBENSTEIN, R.E. **Assim disse o Senhor: a visão revolucionária dos profetas**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.



SEXO SAGRADO: APROPRIAÇÕES DO TANTRISMO HINDU NO GNOTICISMO SAMAELIANO.

Marcelo Leandro de Campos
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Resumo: Nosso objeto de estudo é o processo de apropriação de elementos da religiosidade oriental para compor o corpo doutrinário das escolas esotéricas européias, em especial o rosacrucianismo e a teosofia. Para colaborar com o debate sobre o tema escolhemos um estudo de caso para análise: a forma como o *Sahaja Maithuna*, um conjunto de exercícios de ioga sexual oriundos de escolas tântricas hindus, vai ser reinterpretado pelos esoteristas europeus, como o “mago” Aleister Crowley. Nosso recorte temporal abrange o período de 1946 a 1960, quando uma intensa disputa sobre as práticas tântricas dentro de instituições rosacruzes vai levar à formação de uma importante dissidência, o Movimento Gnóstico Cristão do colombiano Samael Aun Weor, que apresenta então uma nova doutrina que gira em torno da Magia Sexual. Em nossa abordagem estudamos o esoterismo enquanto campo específico de pesquisa, a História do Esoterismo Ocidental; a metodologia utilizada é a história das idéias religiosas proposta por historiadores como Kocku von Stuckrad, Willian Goodrick-Clark e Wouter Hanegraaf, influenciados pelas idéias de Clifford Geertz de compreender a religiosidade como fenômeno cultural; e as ferramentas conceituais da História Cultural, como os conceitos de representação e apropriação como propostos por Roger Chartier.

Palavras-chave: gnosticismo samaeliano, magia sexual, tantrismo.

Completamente nua, exibindo com graça seu porte majestoso e suas curvas esculturais, a jovem adentra o recinto e se ajoelha diante de um pequeno tablado, em frente a um jovem robusto, tão vestido quanto Adão no paraíso. Em completo silêncio e perfeita concentração, compartilham uma taça de vinho tinto; em seguida a jovem se serve de um pedaço de pão e entrega o outro pedaço a seu companheiro. Enquanto mastigam, de olhos fechados, mentalizam intensamente o mantra *Krim*. A jovem então acende uma pequena

lâmpada situada no centro do tablado; em seguida o casal se dirige para um tapete. O tapete é rodeado por quatro vasos contendo flores; em seu centro há duas pequenas almofadas, onde ambos se sentam, de pernas cruzadas.

Nesta posição, situados um de frente para o outro, os dois jovens começam a se acariciar lentamente. O rapaz massageia delicadamente a fronte e a longa cabeleira de sua jovem companheira; toca seus ouvidos, seu pescoço. Seus dedos descem tocando seu dorso, sua cintura e suas coxas. A jovem tem suas palmas firmemente apoiadas no peito do jovem.

O jovem rapaz mostra sinais evidentes de excitação sexual; a um sinal seu a jovem abre delicadamente as pernas e se senta sobre as pernas do jovem, ao mesmo tempo em que lhe permite introduzir seu membro viril em suas entranhas. Suas pernas se cruzam atrás das nádegas do jovem. Nesta magnífica posição (*sukhasana*), amorosamente abraçados um ao outro, beijam-se longamente e seguem se acariciando, esfregando lentamente as costas um do outro.

As carícias são intercaladas com longas inalações e exalações, feitas de forma rítmica e compassada. De olhos fechados, cada um dos jovens está ocupado com um detalhado exercício de imaginação: a jovem vê a si mesma caminhando reverentemente num espetacular templo egípcio com paredes e magníficas colunas revestidas de hieróglifos sagrados; num dado momento curva-se reverente frente à figura imponente de Osíris, a quem dirige então uma prece cerimonial em que suplica sua preciosa cooperação no trabalho mágico que está sendo realizado.

O rapaz, da mesma forma, sobe com igual reverência os íngremes degraus de uma pirâmide asteca; ao adentrar o templo que encima o edifício, prostra-se em êxtase místico aos pés de Tonantzin, a encarnação viva da Mãe Terra, a quem dirige uma prece semelhante.

Nosso relato pode sugerir uma versão erótica de algum conto das mil e uma noites, ou uma versão de Ciquenta Tons de Cinza enriquecida com as cores exóticas do oriente. Na verdade é uma descrição baseada numa prática de Magia Sexual descrita pelo esoterista colombiano Samael Aun Weor em seu livro “O Mistério do Áureo Florescer”; a presença do vinho, do pão, das flores e da lâmpada é uma alusão ao Ritual *Pancatattwa*, em que o casal estimula as vibrações dos cinco princípios fundamentais ou *tattwas*: o éter, o fogo, o ar, a água e a terra.

O ponto alto da cerimônia é constituído de um exercício clássico de Sexo-Ioga, ou *Sahaja Maithuna* (Sexo Sagrado): com o auxílio de mantras e de uma postura mental adequada, o casal se converte neste momento em instrumento vivo de um princípio divino; o homem encarna a força do Pai cósmico, *Deus Pater*. A mulher é a encarnação viva da Mãe Cósmica, do Eterno Feminino.

O resultado mágico é a transmutação das secreções sexuais em pura energia; através de exercícios respiratórios essa energia alquímica é canalizada para canais etéricos situados no interior da coluna vertebral. O acúmulo desta energia na base da coluna espinhal vai levar ao despertar do *kundalini*, a “serpente ígnea dos mágicos poderes”.

Um dos mais ilustres autores rosacruz, Jorge Adoum, assim define a magia sexual:

“Ao orar, o homem invoca Deus; mas, ao unir-se sexualmente à sua mulher, se converte em Deus. O fogo do sexo é o fogo da Santidade; a origem do sexo tem a raiz na própria Divindade. O sexo está em Deus, assim como o filho está no Pai. O sexo e a santidade são duas linhas paralelas que se encontram em Deus; mas os olhos do libertino e os do hipócrita e fanático não podem ver esse encontro”. (ADOUM, p. 18)

O Tantra na Índia

A palavra tantra vem do sânscrito *tan*, quem pode ser traduzido como tecer, esticar ou propagar; o termo tem usos muito variados ao longo da história hindu, indicando deste um tear até um sistema filosófico, um exército, uma droga ou um remédio, como se pode ver no Vedas. As idéias do tantra, em seu contexto asiático, giram não em torno do sexo, mas da idéia de energia que impregna todo o cosmos e constitui o princípio da vida, *shakti*, a energia criadora; as técnicas sexuais surgem, em alguns grupos, como uma pequena parte das técnicas voltadas ao despertar e canalização desta energia; no *Kulanarva Tantra*, por exemplo, as técnicas são descritas como exercícios secretos que só devem ser ensinados a adeptos já experimentados na doutrina e de grande rigor moral. A idéia central gira em torno de assimilar os diferentes tipos de energia presentes na natureza, conhecidos como *Tattwas*; isso leva a um processo de ritualização da própria vida, na medida em que é necessário adotar uma postura adequada para assimilar o tattwa do ar no momento de respirar, o tattwa dos alimentos no ato de comer, etc.; o ato sexual também envolve a assimilação de tattwas, e esse é o propósito básico dos exercícios sexuais. Exemplo clássico disso é o *Ritual Pancatattwa*, em

que o adepto consome de forma ritualística os cinco principais tattwas através do consumo ritual de frutas, pão, vinho e peixe, finalizando com o ato sexual (Urban 2008, p. 407).

A versão ocidental do Tantra

O processo de construção das representações sobre o tantrismo no esoterismo ocidental tem relação direta com o contexto histórico do período; quando pensamos em sexualidade na Europa da segunda metade do século XIX logo nos vem à mente a intensa repressão sexual da moral vitoriana. Foucault, porém, nos esclarece que o quadro é muito mais complexo: ao contrário da forma como imaginamos estes tempos hoje, é um período em que irrompe com vigor o discurso sobre a sexualidade; há um interesse especial em categorizar e classificar o fenômeno, em especial as formas “desviantes” e transgressivas, como o homossexualismo e a masturbação; muitos autores ocidentais trabalham com as ambivalências que cercam a relação ocidental entre religião e sexualidade, e as primeiras notícias sobre o tantra logo oferecem um espelho onde eles podem projetar suas próprias ansiedades, medos, esperanças e desejos mais secretos (Urban 2008, p. 404).

As idéias européias sobre o tantrismo são parte integrante da própria construção de uma imagem idealizada da Índia, como uma terra exótica impregnada de espiritualidade e em evidente contraste com um ocidente politicamente ativo; os hindus experimentaram uma extraordinária idade de ouro civilizatória, comparada à dos gregos e romanos, e por conta de sua frouxidão moral, perversão sexual e prática de magia negra haviam atingido uma enorme decadência. Nesse sentido, a presença inglesa constituía uma oportunidade de redenção, de retorno dos hindus aos trilhos da civilização.

Os primeiros orientalistas a chamar a atenção para o tantra são missionários cristãos, como o reverendo H.H. Wilson e Sir Monier-Williams; seus relatos de orgias dionisíacas e da enorme licenciosidade sexual dos praticantes do tantra constituem importante peça do discurso que descrevemos. Seus relatos, cheio de asco e repulsa puritana, tiveram uma imensa repercussão na imprensa da época, o que atraiu o interesse de autores de pornografia barata como Edward Sellon. O tantra foi imediatamente relacionado com importantes textos sânscritos sobre erotismo, publicados por Sir Richard Francis Burton (1821–1890), como o *Kama Sutra* (1883) e o *Ananga Ranga* (1885), embora não tivessem nenhuma relação direta com eles.

Dentro de um importante segmento do esoterismo europeu, no entanto, a literatura sobre o Tantra produziu um gigantesco fascínio, e a partir do final do século XIX passou por um intenso processo de apropriação, reinterpretação e fusão com concepções ocidentais sobre a magia sexual.

Uma visão ascética e negativa da sexualidade é evidente tanto no pensamento platônico quanto na moral judaica, as duas fontes primordiais do pensamento cristão; religião e sexo são vistos como antípodas; dedicar-se a um significa abrir mão do outro. Não parece casual o fato de que boa parte da iconografia de Pã, o deus grego da fertilidade, vai ser transformada pela imaginação cristã em viva representação do diabo, com seus chifres e patas característicos.

Essa concepção também está presente no pensamento gnóstico da antiguidade, embora esteja longe de ser unânime: ela é exclusiva dos grupos que acreditam que a matéria é essencialmente impura; o corpo é considerado um perigo para a alma, o desejo sexual é essencialmente ruim e demoníaco, a própria causa da mortalidade do homem; a sexualidade é o principal instrumento do demiurgo para escravizar a humanidade; é o caso do *Poimandres* (*Corpus Hermeticum I*).

Uma visão mais positiva da sexualidade é observada no *Asclépio*, e entre os valentinianos e borboritas; uma importante concepção dos hermetistas sobre Deus o concebe como andrógino; isso logo levou à percepção da união sexual entre o homem e a mulher como uma representação mística da divina androginia (p. 5).

A aproximação do esoterismo com a sexualidade tem relação, ainda, com uma longa tradição que associa sexualidade e magia; a ingestão ritual de fluídos sexuais é relatada entre seitas gnósticas e grupos heréticos medievais. No final do XIX os grupos esotéricos estão empenhados num intenso processo de definição do que constitui de fato a alta magia.

Paschal Beverly Randolph (1825–75) é o primeiro autor ocidental conhecido a propor um elaborado sistema de magia sexual e que viria a influenciar diversas figuras importantes da espiritualidade e do esoterismo do final do século XIX. Suas idéias giravam em torno da crença de que o orgasmo constituía uma importante “janela mágica” que, se aproveitada corretamente, permitiria o desenvolvimento de poderes e capacidades especiais (RANDOLPH).

Um admirador de suas obras, Carl Kellner (1851–1905), propôs uma fusão das idéias de Randolph com as técnicas de ioga sexual; essas idéias levariam à formação da Irmandade

Hermética da Luz, em 1985, em Chicago, e à parceria com o anglo-alemão Theodor Reuss (1855–1923); juntos formaram, na década de 1890, a O.T.O. (Ordo Templis Orientis), uma das mais influentes irmandades ocultistas do período.

Kellner conhecia o tantrismo original e a ioga, que ele estudou na Índia. Reuss e Crowley parecem se basear exclusivamente em obras de orientalistas; Reuss define o tantra como uma “religião sexual” , e apresenta a magia sexual como a chave para o desenvolvimento esotérico:

“Nossa ordem possui a CHAVE que abre todos os segretos Maçônicos e Herméticos, principalmente a magia sexual, e esta lição explica, sem exceção, todos os segredos da Natureza, todo o simbolismo da MAÇONARIA LIVRE e todos sistemas religiosos”. (REUSS, p. 21.)

A O.T.O. logo vai se tornar um importante centro de disseminação da magia sexual; entre seus integrantes encontramos os fundadores da famosa ordem ocultista Golden Dawn, o mago Aleister Crowley e o mestre rosacruz alemão Arnold Krum-Heller.

A partir das escolas esotéricas, a idéia de magia sexual se espalhou entre as novas espiritualidades da segunda metade do século XX, igualmente interessadas em práticas orientais:

“O sexo não é apenas sexo.
ele é a camada exterior...
Dentro existe o amor, mais dentro a oração, e mais dentro ainda existe o próprio Deus.
O sexo pode então transformar-se numa experiência cósmica.
Isso é o Tantra”. (OSHO, p. 25)

Samael e a Magia Sexual

Os desdobramentos doutrinários da magia sexual no universo esotérico são complexos e excedem os propósitos deste artigo. Para contribuir com o debate sobre o tema escolhemos um estudo de caso específico: a magia sexual tal como é representada na obra do esoterista colombiano Samael Aun Weor.

Victor Manuel Gómez, que viria a se tornar Samael Aun Weor, nasceu em 1917. Na infância teve contato com o espiritismo kardecista e ainda na adolescência tornou-se palestrante na Sociedade Teosófica. Em 1935 ingressou na Fraternidade Rosacruz Antiga de Arnold Krum-Heller; teve um rápido progresso dentro da nova escola e logo conquistou um cargo episcopal dentro de seu braço litúrgico, a Igreja Gnóstica.

Os desentendimentos com a nova escola começam em 1938, com a chegada de Omar Cherenzi Lind, um esoterista cubano que tenta se passar por iniciado tibetano. Cherenzi é adepto entusiasmado das experiências de magia sexual conduzidas por Aleister Crowley (Campos, 2013-a).

Há duas tensões fundamentais que opõem Cherenzi e Samael: a primeira diz respeito à postura do esoterismo em relação ao cristianismo; Cherenzi é influenciado pelas idéias anti-cristãs da OTO de Crowley, que busca resgatar uma moral baseada no imaginário pagão. Para Crowley, muito mais que um conjunto de exercícios mágicos, as técnicas de magia sexual oferecem uma prática transgressora com o potencial de libertar as pessoas das noções cristãs de culpa e pecado. Samael, por sua vez, é adepto das idéias de Krum-Heller de que o esoterismo constitui o corpus doutrinário do cristianismo primitivo, e de que exercícios de magia sexual eram uma prática regular entre os gnósticos dos primeiros séculos; e, como tal, componente indispensável do que constituiria o verdadeiro cristianismo.

O segundo ponto de conflito é com relação à técnica: Cherenzi considera que o exercício mais completo de magia sexual é o *Vajroli Mudra*; este exercício possui uma série de variações; no caso em questão ele é um exercício complexo em que, logo após o orgasmo, o sêmen ejaculado é retirado da vagina feminina e reabsorvido pela uretra com o auxílio de uma cânula e de exercícios com a musculatura pélvica. Este sêmen em contato com as secreções do órgão feminino constituiria um ingrediente carregado de poderes mágicos; sua reabsorção permitiria que, através de exercícios respiratórios, se despertasse o Kundalini, a consciência sagrada.

Para Samael tudo isso constitui “magia negra da pior espécie”; seu sistema, baseado na literatura de Krum-Heller, defende uma prática sexual sem o orgasmo: *inmissio membri virilis in vaginam sine ejaculatiosemnis*. O casal se une sexualmente apenas para estabelecer a conexão entre forças masculinas e femininas que vai permitir a transmutação da energia sexual. Em seguida se separam e seguem o processo de transmutação através de exercícios respiratórios (*pranayamas*) (Campos, 2013-a).

Conclusão

A postura dos esoteristas em relação ao Tantra, via de regra, se resume em duas: a mais comum é a adoção entusiástica da doutrina dos tattwas, de entrar em harmonia com a energia de tudo que nos rodeia, sobretudo com o ar, o que envolve toda uma complexa série de exercícios respiratórios, e uma interpretação simbólica do imaginário sexual, enquanto metáfora da fusão entre os princípios feminino e masculino de toda a criação. A segunda é a adoção das práticas sexuais como parte integrante de sua ioga.

A especificidade de Samael está em estabelecer uma séria distinção entre os exercícios: para ele os exercícios sexuais que não conduzem ao orgasmo constituem o

tantrismo branco, o único que efetivamente permite uma ascese espiritual e o desenvolvimento do kundalini. O *vajroli mudra* e a idéia de reabsorção formam o tantrismo negro; para ele são exercícios que servem exclusivamente para desenvolver poderes mágicos, mas são completamente incompatíveis com o desenvolvimento espiritual. E as escolas hindus adeptas da ascese e do celibato constituiriam o tantrismo cinza; embora bem intencionadas, seriam negativas, no seu entender, por negarem a seus adeptos o acesso ao caminho por excelência de contato com o transcendente, o sexual; a mesma crítica que dirige ao monasticismo cristão, em resumo.

A importância de suas idéias sobre o tantra para o conjunto de sua doutrina fez com que procurasse se associar a algum líder espiritual indiano que referendasse seu pontos de vista; manteve uma cortês troca de correspondências com Sivananda, mas este nunca endossou suas idéias. Com a morte do iogue, em 1963, Samael encontrou uma solução mais original: passou a descrever encontros espirituais em que Sivananda se desculpava por suas reticências e se declarava firme defensor do tantrismo branco.

O sociólogo italiano Pierluigi Zocattelli, comentando a obra de Samael, destaca sua importância em oferecer chaves interpretativas que permitem compreender melhor o pensamento de importantes figuras da espiritualidade moderna em torno da sexualidade; ele cita como exemplo o armênio George Gurdjieff (1866-1949); seu corpo doutrinário, conhecido como Escola do Quarto Caminho, é fortemente baseado na concepção de magia sexual (Zocattelli 2005).

Bibliografia

ADOUM, Jorge. **Do Sexo à Divindade: as religiões e seus mistérios**. São Paulo: 1993. Ed. Pensamento.

AVALON, Arthur. **Principles of Tantra: The Tantratattva of Sriyukta Siva Candra Vidyarnava BhattacharyaMahodaya**. Madras: Ganesh & Co., 1960.

BROOKS, Douglas. **The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Sakta Tantra**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

CAMPOS, Marcelo L (2013-a). **Usos da arqueologia no discurso religioso: Samael Aun Weor e o renascimento do gnosticismo**. Anais da I Semana de Arqueologia do LAP-UNICAMP. Disponível em:

<http://www.nepam.unicamp.br/arqueologiapublica/revista/anais/antiguidade-aqueologia-e-poder/PDFs/arquivo8.pdf> (consultado em 07/06/2013).

_____ (2013-b). **Disseminação de idéias no milieu esotérico: notas sobre a influência de Gurdjieff no Movimento Gnóstico de Samael Aun Weor.** Anais do I Simpósio Sudeste da ABHR, outubro de 2013. Disponível em: <http://www.sudesteabhr.net.br/wp-content/uploads/2013/10/Anais-simp%C3%B3sio-da-ABHR.pdf> (consultado em 01/11/2013).

CARF. **Dicionário Esotérico Gnóstico.** La Coruña: 1984, Ediciones de Carf.

CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre Práticas e Representações.** Algés, Portugal. 2ª. edição. Tradução Maria Manuela Galhardo. DIFEL, 2002.

CROWLEY, Aleister. **Magick in Theory and Practice.** Paris: Lecram, 1929.

DAWSON, Andy. **A Phenomenological Study of the Gnostic Church of Brazil.** Fieldwork in Religion, Vol 2, No 1 (2006), Equinox Publishing.

FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality, Volume I: An Introduction.** New York: Vintage, 1978.

HANEGRAAF, Wouter J. (1996). **New Age Religion and Western Culture: esotericism in the mirror of secular thought.** Leiden, Brill.

_____ (2006). FAIVRE, BROEK, BRACH. **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism.** Leiden, Brill.

_____ (2008). KRIPAL, Jeffrey. **Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism.** Leiden: Brill.

JARAMILLO, Carolina M. Tamayo (a). El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: um movimento esotérico internacional nacido en Colombia. **Cuestiones Teológicas**, Vol. 39, No. 92 (julio - diciembre, 2012). Medellín, Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana.

_____ (b). **Gnosce Te Ipsum: uma analisis antropologico de la Iglesia Cristiana Universal de Colômbia desde la perspectiva de la Esoterologia.** Trabajo de Grado. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012.

KING, Francis. **Sex, Magic and Perversion.** Secacus: Citadel, 1971.

KOENIG, P. R. **Ordo Templi Orientis, Espermo-Gnósticos**. Disponível em: http://www.parareligion.ch/spermo_p.htm. Consultada em 14/05/2013.

KRUM-HELLER, Arnold (1929). **Curso Zodiacal**. Disponível em: http://eruizf.com/biblioteca/r_c/arnold_krumm_heller/arnold_krumm_heller_curso_zodiacal.pdf

_____ (1926). **Rosacruz: Novela de Ocultismo Iniciático**; trechos selecionados disponíveis em: <http://www.orkut.com/Main#CommMsgs?cmm=5570045&tid=5403408796709755781>.

Consultado em: 14/05/2013.

MELDMAN, Louis W. **Sexo e Espiritualidade: amor, êxtase e a experiência mística**. Rio de Janeiro: 1996. Record.

MESLIN, Michel. **A Experiencia Humana do Divino: fundamentos de uma antropología religiosa**. Petrópolis: 1992, Editora Vozes.

OSHO. **Tantra: a Suprema Compreensão**. São Paulo: 2011, Cultrix. Disponível em: http://media.wix.com/ugd/7f73c7_882b9da6281de91fc7711539a2019d91.pdf; consultado em 01/11/2013.

RANDOLPH, Paschal Beverly. **Magia Sexualis**. Paris: Robert Telin, 1931.

REUSS, Theodor. **Jubilaums-Ausgabe der Oriflamme**. Berlin: 1912, ed. não disponível.

SCHULTE, J. Cunningham, A. Carroll, W. **La Sexualidad Humana: nuevas perspectivas del pensamiento católico**. Madrid: 1978, Ediciones Cristiandad.

URBAN, Hugo. The Yoga of Sex: Tantra, Orientalism, and Sex Magic in the Ordo Templi Orientis. In **Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism**. Leiden: 2008; Brill, pp 401-444.

_____. The Extreme Orient: The Construction of ‘Tantrism’ as a Category in the Orientalist Imagination, *Religion* 29, 1999. 123–146.

WALDEMAR, Charles. **La Magia del Sexo**. México, DF: Editorial Grijalbo, 1963.

WEOR, Samael Aun (1950-a). **El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación**. Bogotá. Disponível em: <http://www.gnosis2002.com/tabla.html> (consultado em 13/05/2013).

_____ (1971) **O Mistério do Áureo Florescer**. Disponível em: <http://www.gnosis2002.com/tabla.html> (consultado em 08/06/2013)

ZOCCATELLI, PierLuigi (2000). Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione. Note sul movimento gnostico di Samael Aun Peor. **La Critica Sociologica**, n° 135, autunno 2000 (ottobre-dicembre), pp. 33-49.

_____ (2005). Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor. **Aries. Journal for the Study of Western Esotericism**, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2 (2005), pp. 255-275.



RICHARD DAWKINS E A HISTÓRIA DAS IDEIAS A PARTIR DA TEORIA DA COMPLEXIDADE

Maria Helena Azevedo Ferreira

Orientadora: Vanda Fortuna Serafim

Resumo:

Compreendendo a obra de Richard Dawkins “Deus, um delírio” como um instrumento de militância do movimento ateu, podemos perceber um discurso que envolve não apenas um indivíduo, mas também um sistema de ideias as quais são colocadas de forma subjetivas no decorrer do livro. Tomando como aporte teórico Edgar Morin em “ Método 4: As ideias habitat, vida e costumes”, onde o mesmo aborda a questão da noosfera, e como as ideias que são lançadas na mesma ganham autonomia e determinam modos de agir e discursos ideológicos por parte dos indivíduos, analisamos por meio da obra de Dawkins, como o mesmo se enquadra nesta perspectiva apresentada por Morin.

Palavras-chaves: Richard Dawkins; História das Ideias; Edgar Morin

Ao analisarmos a obra de Richard Dawkins, intitulada *Deus um delírio*, que utiliza o livro como instrumento para disseminação de suas ideias, notamos a produção de um discurso, que se remete a uma racionalidade científica, tal posição exposta em sua obra é dividida entre vários outros cientistas, fazendo com que este livro, aqui analisado, adquira um caráter divulgador de concepções que são comuns a um grupo pensante. Assim a pretensão

desse artigo é pontuar, a partir dos tópicos presentes no livro, as questões que ilustrem a formação teórica de tal grupo, a partir das considerações feitas por Edgar Morin sobre a história das ideias em sua obra *O método*, mais especificamente o capítulo: *As ideias habitam, vida, costumes, organização*, presente no quarto volume da coleção. Além disso, procuramos mostrar a concepção de Dawkins acerca das ideias, em especial as religiosas, analisando a questão da “memética” e como a religião encontra-se em um plano inferior na formação das mesmas.

Richard Dawkins é um zoólogo britânico, nascido em Nairóbi, no Quênia em 1941. Atualmente ele tem se dedicado também a várias outras áreas do conhecimento além da biologia. Recentemente foi eleito o maior intelectual de 2013, pelos leitores da revista *Prospect*²⁰⁹, em uma pesquisa realizada pela mesma. Vale destacar que a *Prospect* é uma revista mensal britânica de interesses gerais, especializada em política e atualidades. Descrito sempre como “ateu”, o predicativo é consequência de sua obra. Em *Deus um Delírio*, Dawkins busca enfatizar o seu posicionamento acerca da religião e qual é o modelo ideal o qual o mundo deve buscar em um sentido de evolução da sociedade.

Atentando a essa obra em específico, *Deus, um delírio*, seu título já sugere a temática central do trabalho. Dividida em dez capítulos, busca mostrar como a religião seria o delírio da sociedade, por estar repleta de aspectos maléficos. Ao mesmo tempo apontando uma nova alternativa, que seria mais plausível nos tempos modernos: a ciência como único meio de conhecimento possível e aceito. Para isso adota esse discurso pretensamente científico, onde o real condiz com que aquilo que passa pelos rigorosos métodos que são impostos.

Dawkins primeiramente, com o intuito de deixar claro o seu posicionamento filosófico, logo no início de sua obra se autodenomina um religioso no sentido einsteiniano. Tal postura em seu entendimento, consistiria na rejeição de qualquer crença sobrenatural; e na adoção de uma grande admiração pela natureza e pela grandeza do universo em geral, buscando entendê-lo por meio de explicações científicas. O termo religião einsteiniana remete-se a algumas citações de Einstein, onde mesmo utiliza-se do nome “deus”, entretanto Dawkins coloca que este não estaria se referindo a um Deus sobrenatural, mas sim reportar-se-ia a aspectos inerentes a natureza e a materialidade.

²⁰⁹ Extraído de <http://oglobo.globo.com/cultura/richard-dawkins-lidera-lista-com-os-maiores-intelectuais-do-mundo-8210728> acesso em 12/06/13

O autor coloca que não está sozinho neste tipo de postura, apontando vários outros cientistas, que segundo ele contribuem para o conhecimento humano. Cientistas como, por exemplo, Stephen Hawking, Ursula Goodenough, e até mesmo o próprio Darwin, que adotam o pensamento naturalista, onde tudo provém da matéria. Esses pensadores, muitas vezes, se referem a um deus em suas declarações, entretanto fazem isso no sentido puramente einsteiniano, afastando-se de um deus de caráter pessoal. Tais considerações acerca desses cientistas são feitas com o intuito de justificar várias declarações feitas pelos mesmos, que deixam margem para sugerir que estes nomes renomados no meio científico, tenham se referido a um deus sobrenatural, assim Dawkins os traz para uma crença de caráter einsteiniano.

Para defender seu pensamento, Dawkins faz um levantamento das correntes que defendem a hipótese que Deus existe, inclusive aquelas que não possuem uma conduta radical, como seria o caso do agnosticismo. Para o autor existem inúmeros enganos ao tratar a questão religiosa, especialmente entre aqueles que consideram a sua veracidade. Dawkins, procura dar uma resposta a temas como o agnosticismo, colocando que não é possível não adotar posição alguma, e conclui que a ciência apresentaria, sempre, as melhores respostas.

Dawkins também faz uma crítica à ideia de “magistérios não interferentes” (2007, p.92), que coloca que ciência e religião estão em ambitos separados e que tratam de assuntos diferentes. Para Dawkins a ciência e a religião, estão em concorrência na medida em que tratam dos mesmos assuntos, como por exemplo a origem da vida humana. De um modo geral, no entendimento de Dawkins, qualquer argumento favorável a existência de uma esfera sobrenatural, ou que não tome um posicionamento contrário as ideias religiosas, são em si falácias.

Com a tática de abordar as ideias contrárias para refuta-las o autor, em seguida, vai dedicar um capítulo para apresentar as teorias de que Deus existe, para poder contra argumentá-las, utilizando-se da lógica para mostrar as deficiências que essas teorias carregariam consigo.

Para Dawkins ciência e religião tentam buscar uma resposta para um mesmo assunto, especialmente para origem do universo. Desta maneira, ele argumenta que muitos teólogos teriam usado a teoria do “design inteligente” para explicar a complexidade do universo. Segundo essa teoria, o universo só pode ter tido um projetista, devido a sua complexidade deveria ser fruto de um criador. Entretanto para Dawkins, a teoria do “design inteligente” é

inteligível no momento em que seu criador também necessita de um projetista, portanto essa teoria é falha em si mesma. A melhor resposta, na concepção de Dawkins, para as questões da vida em nosso planeta, são dadas até agora, da melhor forma pelo darwinismo, que se baseia em uma ideia simples, mas que ao mesmo tempo abre a possibilidade de uma complexidade posterior. Tal tese é considerada o ponto central de seu livro.

Desse modo, no decorrer da sua obra, Dawkins mostra como o darwinismo pode ser responsável pela sobrevivência não somente dos genes, que dizem respeito ao aspecto material, mas também abrange esse conceito para os comportamentos do ser humano, todavia a religião não faria parte desse processo, mas se apresentaria como um subproduto de comportamentos inerentes à psicologia, que são essenciais para a sobrevivência humana, como por exemplo os comportamentos coletivos em geral: como o ajuda recíproca e o respeito e a obediência dos mais novos para com os mais velhos. Neste último caso, a religião se mostra como um subproduto dessa obediência infantil, assim características como a obediência sem questionamentos seria a esfera sobre a qual a religião parasitaria.

Há, portanto um esfacelamento, por parte de Dawkins do que se acredita que a religião seja responsável, ou algum a possibilidade de algum traço positivo que ela tenha trazido para a sociedade. É senso comum acreditar que a religião tenha trazido a moralidade, no entanto o autor procura desconstruir a ideia que a moralidade é intrínseca à religião, mostrando várias atitudes e pensamentos de pessoas religiosas, tentando deixar claro que não existe traço de moralidade em seus discursos e muito menos na essência religiosa. Assim ele pode sugerir caminhos alternativos que explicam o motivo de sermos bons, usando, por exemplo, fatores de cunho darwinista que favoreceram ainda que indiretamente essa característica, onde o altruísmo contribuiria para a sobrevivência humana e assim essa característica evoluiu de forma que tal traço continua presente em nossa sociedade.

Tratando-se de moralidade, Dawkins indica que, ainda hoje, muitas pessoas consideram a Bíblia como código de conduta moral, no entanto, sua contra argumentação vai mostrar que este livro não está de acordo com a moral que temos hoje. Assim essa moral, segundo ele advém do que ele chama de “*Zeitgeist* moral” (2007, p.348), que se refere ao espírito de uma época, fruto de transformações sociais e que determinam nossa forma de pensar e conseqüentemente a nossa moral. Em seguida o autor aponta que a descrença não se mostra como motivo para uma pessoa ser imoral, pois o comportamento de um ateu seja ele moral ou não, no entendimento de Dawkins não estará ligado a uma luta em nome de sua

descrença, diferentemente como é visto na religião.

Essa descrença, portanto, teria um sentido contrário ao da fé religiosa, que precisa ser combatida pelo seu teor ameaçador, por condenar de forma incisiva toda uma sociedade que não faz parte de seu espectro religioso, como acontece com o mundo islâmico e os fundamentalistas americanos, que fazem um a crítica direta e ameaçadora para defender seus interesses (DAWKINS, 2007). Neste ponto o autor diferencia o seu tipo de crença da crença existente nestes tipos de fundamentalismos, ele coloca que ele é passível de mudança de posicionamento, desde que sejam atendidos os critérios científicos de verificabilidade. Constatada a veracidade científica de uma ideia não haveria problemas em adotar-se um novo posicionamento.

Além disso, Dawkins afirma que a religião se mostra como um abuso à criança, uma vez que são inseridos valores em mentes que ainda não são capazes de discernir o que é certo e o que é errado. Assim esta criança é privada de um conhecimento científico em prol de um ensino religioso como explicação verdadeira para os fenômenos naturais. Na concepção de Dawkins o ensino da bíblia deve ficar restrito a termos literários e não como fonte explicativa para o mundo de forma que as crianças criem uma visão distorcida do mesmo, assim é preciso indicar um novo caminho à educação que guie para um conhecimento científico.

Por todos esses aspectos a religião no entendimento de Dawkins deve ser superada, até mesmo pensando-a como um consolo às angustias humanas. Para o autor a ciência pode oferecer uma inspiração suficiente para as aspirações dos seres humanos, uma vez que esta nos livra de um pensamento fechado, que limita a nossa visão de mundo, e nos liberta para novas descobertas, desse modo ela ocuparia um papel central em nossas vidas ao garantir uma razão de ser à espécie humana.

Podemos perceber no discurso de Dawkins uma defesa do ateísmo em detrimento da religião. Assim sua preleção é no sentido de uma difusão da sua visão. Há um movimento de “conversão” às pessoas em geral a uma visão alternativa do mundo, tentando derrubar uma visão religiosa, que ainda é grande na sociedade, mostrando seus malefícios e ao mesmo tempo apresentando a solução. Esta solução estaria no ateísmo que buscaria respostas somente na ciência fazendo com que o ser humano se satisfaça com essas explicações, que segundo Dawkins são bem mais aceitáveis que as religiosas.

Feita esta exposição acerca de como a religião é pensada por Dawkins e de sua defesa da urgência em eliminá-la da sociedade, entendemos seu posicionamento panfletário e de

ampla busca pela difusão de suas ideias enquanto um ateísmo militante. Pensado desta forma é possível reconhecê-lo enquanto um intelectual que produz um discurso sobre a religião, ainda que em sentido de combatê-la, viabilizando sua problematização à luz da História das ideias. Para tanto, elegeu-se como aporte teórico a teoria da complexidade de Edgar Morin (2005).

Para Morin as ideias são constituídas de realidade, no sentido que estas adquirem autonomia ao serem produzida pelo espírito humano. Por ideias o autor entende um sistema complexo constituído de mitos, filosofias e ideias científicas:

“As ideias e, mais amplamente as coisas do espírito, nascem dos próprios espíritos, em condições socioculturais que determinam as suas características e as suas formas, como produtos e instrumentos do conhecimento.” (MORIN, 2005, p.131)

Para colocar forma a sua tese, Morin elenca uma série de autores, entre eles está Karl Popper, que divide o universo humano em três mundos. O primeiro deles é “o mundo das coisas materiais exteriores”, que remete-se à existência física das coisas. Já o segundo mundo, compreende as experiências vividas dos seres humanos. O ultimo e terceiro mundo, esboçado por Popper é “mundo constituído pelas coisas do espírito” que são as ideias, neste sentido elas ganham autonomia garantindo um existência própria. Morin abarca esse ultimo conceito para explicar sua noção de noosfera:

“Diferentemente do inconsciente coletivo junguiano, é produto de todos os processos de conhecimento. Embora construído pelos homens e inseparável deles, constitui uma entidade que se tornou distinta na sua natureza, existência e causalidade própria [...] Uma vez formadas, as construções intelectuais vivem uma vida própria, engajam-se em relações dialéticas com as outras ‘construções’ e espíritos humanos.” (MORIN, 2005, p.135)

Entre essas ideias constituídas, em forma de noosfera, e os homens há uma relação simbiótica, na medida em que os seres humanos criam as ideias que depois vão influenciá-lo, dessa forma podemos “viver e morrer por uma ideia” (MORIN, 2005, p.147). A noosfera serve como mediadora entre nós e o mundo exterior, neste sentido as ideias podem ser consideradas produto dessa relação.

Ao produzir um discurso as ideias expostas por Dawkins ganham espaço na noosfera .Ao pensarmos a postura de Richard Dawkins com relação às ideias religiosas, dentro do

contexto da noosfera, percebemos que, o mesmo, as compreende de um modo mais estreito do que Morin, restringindo-os em partes para o plano físico:

“Os pensamentos e as emoções humanas emergem de interconexões incrivelmente complexas de entidades físicas dentro do cérebro. Um ateu, nesse sentido filosófico de naturalista, é alguém que acredita que não há nada além do mundo natural e físico, nenhuma inteligência sobrenatural vagando por trás de um universo observável, que não existe uma alma que sobrevive ao corpo e que não existem milagres” (DAWKINS, 2007, p.33)

A visão de Dawkins, acerca das ideias religiosas, está amplamente ligada à materialidade, devido ao seu posicionamento ateu e empirista. Dentro de uma abordagem darwinista para pensar as ideias, onde o dispendioso, como é o caso da religião na concepção do autor, é considerado que esta se encontra exterior, no que ele compreende dentro do plano das ideias que favorecem a sobrevivência humana.

A religião, como um conceito constituído, é colocado em uma categoria de subproduto, ou seja, ela apoiou-se em outras ideias, que são necessárias para a sobrevivência humana, para se afirmar

“Quando nos perguntamos o valor de sobrevivência de alguma coisa, podemos estar fazendo a pergunta errada. Talvez a característica em que estamos interessados (a religião, nesse caso) não tenha um valor direto de sobrevivência por si só, mas seja um subproduto de outra coisa que tenha.” (DAWKINS, 2007, p.228)

Neste caso, Dawkins considera a religião derivada do comportamento de obediência infantil, sem questionamentos. Assim podemos observar por parte da postura teórica de Dawkins, que existe uma diferenciação de abordagem das ideias. Os comportamentos, que Dawkins exemplifica como é o caso da obediência e do altruísmo recíproco, enquanto ideias instituídas, contribuem para a sobrevivência dos genes humanos. Enquanto que as ideias mitológicas são colocadas em um âmbito separado, sendo apenas resultado parasitário das demais.

Portanto, Dawkins (1979) considera o darwinismo uma teoria ampla, capaz de se enquadrar em um plano cultural, onde os genes presentes na teoria original ganham um análogo: o meme, esta é a unidade replicadora de ideias na esfera cultural, assim caminharia sempre no sentido evolutivo, implicando dessa forma em uma melhora. Esses memes

adquirem portanto, uma autonomia e corporeidade, na medida em que se movimentam e evoluem, ou até mesmo desaparecem. Assim como os elementos da noosfera, que Morin apresenta, Dawkins coloca que estas são criadas pelos seres humanos e passam a influencia-lo depois de criadas. Dentro do conceito de memes o autor conceitua:

“Exemplos de memes são melodias, ideias, ‘slogans’, modas de vestuário, maneiras de fazer potes ou de construir arcos. Da mesma forma como os genes se propagam do ‘fundo’ pulando de corpo para corpo através de espermatozoides ou dos óvulos, da mesma maneira os memes propagam-se no ‘fundo’ de memes pulando de cérebro para cérebro por meio de um processo que pode ser chamado, no sentido amplo, de imitação.” (DAWKINS, 1979, p. 112)

Tal postura de Dawkins pode ser entendida quando Morin fala dos seres noológicos, na medida em que é um dos diversos seres que povoam a noosfera. Morin divide esses seres em dois grandes grupos: o primeiro de caráter mais mitológico, fazendo parte dessa esfera as religiões, onde estão inseridos deuses, espíritos e gênios. A segunda grande entidade comporta o sistema de ideias, como as doutrinas, teorias e filosofias, dado o nosso objeto de estudo, nos atentaremos para o segundo grupo, para o qual Dawkins está voltado. Assim este sistema de ideias é conceituado por Morin:

“Todo sistema de ideias é simultaneamente fechado e aberto. É fechado porque se protege e defende contra as degradações ou agressões externas. É aberto porque se alimenta de confirmações e verificações vindas do mundo exterior.” (MORIN, 2005, p. 158)

Morin coloca que inclusive as teorias científicas estão sujeitas a uma organização que permite sua dinâmica de funcionamento. Primeiramente colocando que, essas teorias possuem um núcleo impenetrável, ou seja, são baseadas em um modelo determinador de suas regras, sendo responsável por avaliar o que é verídico dentro desse sistema de ideias. Esses princípios nunca podem ser questionados, porque é o que dão forma a ele.

Para fazer isso é necessário que haja uma defesa no sentido de proteger esse núcleo, desencadeando dispositivos que serão responsáveis pela defesa das suas idéias. Situando-se dentro do seu próprio universo, ou seja procura ser detentor da verdade, ocupando sozinho este espaço.

Neste processo, compreendemos a postura teórica de Dawkins da seguinte forma:

primeiramente observamos a existência de um núcleo determinador de regras, no caso é a ciência, considerada a única ferramenta capaz de sanar as respostas, com base em seus próprios sistemas de verificação. Com o intuito monopolista, ela procura legitimar-se eliminando qualquer teoria que julga incoerente, segundo seus padrões de verdade. Neste caso há uma tentativa de afastamento do âmbito religioso, por considerá-lo inadequado, para que se espera de uma explicação racional.

Portanto o discurso admitido por Dawkins, é baseado sobretudo , em uma racionalidade científica. Reportando-se a um paradigma dominante que emerge em meados do século XVI, mas ganha força no século XIX. Boaventura Souza Santos (1995) coloca que a partir desse momento a ciência, e a sua racionalidade ganham um caráter totalitário que delimita a fronteira da veracidade, baseado em seus sistemas epistemológicos.

Esse paradigma dominante se vê como modelo que rompe com o pensamento medieval, que segundo essa esfera de pensamento pressupõe uma visão religiosa que é fundamentada em experiências imediatas. Assim procura-se caminhar em sentido contrário, onde o conhecimento científico estabelece métodos de observação e os aplica de modo rigoroso nos estudos dos fenômenos naturais.

Além disso, o método científico coloca uma redução da complexidade, delegando a várias áreas do conhecimento uma especificidade, ou até mesmo agindo em uma corrente contrária, onde uma teoria é explicativa para várias áreas. Como é o caso da teoria darwinista, considerada por Dawkins, um aporte explicativo para várias questões, que vão além das biológicas. Há um movimento, do ponto de vista desse grupo, de transferência do monopólio da verdade, da religião para a ciência, no sentido evolutivo da sociedade.

Em um trecho apresentado em sua obra, Dawkins explicita qual é o seu princípio de verificação, baseada na ciência e ao mesmo tempo, remete-se a uma característica fundamental de um sistema de ideias, que a capacidade deste da absorver novas concepções, desde que não modifiquem o núcleo de regras:

“As verdades da evolução, junto com muitas outras verdades científicas, são fascinantes e belas que é realmente trágico morrer tendo perdido tudo isso! É claro que isso me inflama. Como não inflamaria? Mas minha crença na evolução não é fundamentalismo, e não fé, porque sei o que seria necessário para mudar de idéia, mudaria satisfeito se fossem apresentadas as evidências necessárias.”
(DAWKINS, 2007, p.364)

Enquanto teoria, Morin coloca que a mesma está sujeita a modificações em seus subsistemas, assim conserva certa maleabilidade em sua superfície, isso segundo o autor conserva a sua existência, assim essa simbiose com o exterior é fundamental para uma teoria. Assim torna-se importante para a ciência, enquanto detentora da verdade na concepção de Dawkins, analisar as várias pesquisas feitas e agregá-las ou não em sua conjuntura.

Ao analisar as teorias científicas, Morin considera que estas apesar de sua certa flexibilidade, possuem um “potencial mitologizante”, o qual é encontrado no núcleo de tais teorias. Pela força que essas regras determinantes têm, opera-se uma transcendentalização dessas ideias mestras, pois estas adquirem autonomia de uma forma quase que inquestionável, assim é observável o mito dentro até mesmo dos sistemas que se julgam totalmente laicos e livres de uma influencia religiosa em sua estrutura de pensamento:

“Os nossos mitos, profundos e tirânicos, encontram-se embutidos em cápsulas de idéias abstratas, inclusive na idéia desmistificadora da Razão.” (MORIN, 2005, p.175)

O conceito de mitologização das ideias abstratas é claramente percebido, quando relacionamos Richard Dawkins com a seu meio e com a sua fonte de estudo, ou seja o mito está presente em duas vertentes neste caso. A primeira é adoção das regras científicas como verdades inquestionáveis.

Já a segunda vertente, acontece de forma mais diferenciada, nominando-se inclusive sob termos religiosos, que é a religião einsteiniana, seus aspectos, que já foram mencionados, trazem a admiração da natureza e seus mistérios de um modo mitológico, no sentido de que esse é o motor fundamental para o funcionamento da ciência e conseqüentemente para o progresso da humanidade.

Dessa forma, podemos concluir que Richard Dawkins deixa claro uma postura teórica, que não está somente no plano individual e muito menos deseja estar sujeita a isso. A construção de seu discurso, encaminha-se no sentido de divulgação, compreendendo assim as características de uma teoria científica colocada por Morin. Richard Dawkins e seu ateísmo militante também podem ser historicizados dentro de uma perspectiva que permite enquadrá-los dentro de um conceito noosférico, ou seja percebendo-os como ideia emergente, no entanto fortemente enraizadas em contextos já existentes.

Referências Bibliográficas

DAWKINS, Richard. *Memes: os novos replicadores*. IN: O gene egoísta. Editora EDUSP: São Paulo, 1979

DAWKINS, Richard. Deus um delírio. Editora Companhia Das Letras: São Paulo, 2007

MORIN, Edgar. As idéias, habitat, vida, costumes, organização. IN: O método. Lisboa: Biblioteca Universitária, 2005

SANTOS, Boaventura Souza. O paradigma dominante. IN: Um discurso sobre as ciências 7ª ed. Porto: Afrontamento, 1995.



MORTE E IMORTALIDADE EM “DEUS UM DELÍRIO”: UM OLHAR SOBRE A OBRA DE RICHARD DAWKINS.

Maria Helena Azevedo Ferreira (LERR-UEM)

Orientadora: Vanda Fortuna Serafim

Resumo:

Tomando como fonte histórica a obra “Deus: um delírio” (2006) nossa proposta consiste em problematizar o olhar de Richard Dawkins sobre a imortalidade. Para tanto, utilizaremos como aportes teórico e metodológico: Mircea Eliade e Edgar Morin. Ao partirmos de Eliade é possível compreender Richard Dawkins como um ‘homem a-religioso’ que se propõe a analisar o ‘homem religioso’, desvendando dois modos de estar no mundo. Considerando que, segundo Edgar Morin, ambos são movidos historicamente pela consciência da morte, o que se difere, neste caso, são os mecanismos com os quais esses sujeitos irão lidar a com a mesma. Morin destaca, ainda, que o lidar com a morte gera um pavor que pode ser ao mesmo tempo consciente e inconsciente. O medo, portanto, é um mecanismo insurgente e inevitável do processo histórico da morte.

Palavras-chave: Imortalidade; homem religioso; homem moderno; Richard Dawkins

Mircea Eliade (1992) aponta que existem duas formas de ser no mundo: a sagrada e a profana. Diante disto os homens fazem suas escolhas voltando-se, sempre, para essas duas esferas de pensamento. Desse modo ‘o homem religioso’ possui uma relação especial com o sagrado, enquanto

que o ‘homem a-religioso’ busca romper com essa relação. No segundo caso, ocorreria um movimento de dessacralização do mundo, em contraposição ao ‘homem religioso’, para o qual seus hábitos, sua moradia, seu espaço de convivência social estariam envolvidos em uma áurea sagrada. Ao assumir uma direção contrária, o ‘homem não-religioso’ procuraria se afastar de qualquer dependência divina em sua vida (ELIADE, 1992)

O sujeito não religioso busca viver suas próprias experiências e descobertas, em um processo de individualização, ele procura separar-se do subjugo dos deuses e fazer o que seria sua própria história, diferentemente do homem religioso, onde sua ligação com o sagrado envolve muitas vezes, movimentos coletivos e seu comportamento está intrínseco à uma esfera sagrada (ELIADE, 1992).

Entretanto observamos por parte desse ‘homem moderno’, que busca a dissociação do universo do sagrado, para tornar-se essencialmente agente de sua história e desligado desse processo, um ponto que o liga ao homem religioso. A partir de seu universo, Eliade (1992) demonstra como esse homem moderno, que pretende ser original em sua concepção de mundo, descende do homem religioso, pois sempre reutiliza dos ritos religiosos, como casamento, morte, hábitos alimentares, hábitos sexuais, dentre outros e os transforma em algo secular:

“Mas este homem a-religioso descende do *homo religiosus*, e queira-o ou não, é também obra deste, constitui-se a partir das situações assumidas pelos seus antepassados. Em suma, é o resultado de um processo de dessacralização. Assim como a ‘Natureza’ é produto de uma secularização progressiva do Cosmos obra de Deus, assim o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana. Mas isso quer dizer que o homem a-religioso se constitui por oposição ao seu predecessor, esforçando-se por se ‘esvaziar’ de toda a religiosidade e de toda a significação trans-humana”(ELIADE, 1992, p.165-166)

A partir das considerações de Mircea Eliade, podemos compreender Richard Dawkins dentro da esfera não-religiosa, que pensado a partir da ideia de ‘dessacralização’ remete todo e qualquer comportamento humano para a materialidade. Para fazer isso Dawkins se apropria de conceitos darwinistas, que segundo ele oferecem modelos explicativos para a moral e costumes, assim esses hábitos foram para ele não uma forma de o homem lidar com o seu sagrado, mas sim a maneira com que o homem interagia com o seu meio natural. Dessa forma, na visão do cientista queniano não existiria qualquer descendência do homem moderno com relação ao religioso, no que diz respeito aos hábitos humanos.

Contudo, a explanação de Eliade nos oferece um aporte teórico importante para entendermos a existência dessas duas esferas de pensamento e como o homem moderno está em meio a um deslocamento com relação ao homem religioso, que se torna a partir de nossa perspectiva o objeto de crítica por parte de Richard Dawkins. Como ‘homem não-religioso’,

entendemos Dawkins como um representante de uma postura teórica construída historicamente, enquanto que o seu objeto de crítica, ‘o homem religioso’, seria o indivíduo que apresenta alguma crença de caráter sobrenatural, guiando suas escolhas de vida com base em uma dimensão religiosa.

Apesar das posturas divergentes entre o ‘homem moderno’ e o ‘homem religioso’, há um denominador comum que rege as atitudes dos seres humanos, sejam elas pretendidas como laicas ou religiosas, tal denominador é comum é a presença da morte, que é sentida nas diferentes sociedades históricas. Entretanto, a morte sendo em si um processo desconhecido, no que se refere às suas implicações posteriores, gera tipos diferentes de posicionamento e interpretações nos sujeitos citados.

Ao trabalhar com a questão do medo, Yi-Fu Tuan (2005) aponta que as mudanças podem fazer surgir um panorama de ansiedade. Neste sentido, entendemos a dinâmica da consciência da morte como um aspecto que causa pavor no ser humano. A consciência da mortalidade, conforme indica Edgar Morin (1991) gera ansiedade, portanto, conduz a um movimento de curiosidade, especulação, busca de respostas e formas de transgredir a morte. Esse seria um dos mecanismos que tanto homem moderno quanto homem religioso adotam para lidar a consciência da morte.

A morte, assim, ocuparia no imaginário humano um lugar no âmbito do desconhecido e os indivíduos analisados, ao adotar uma postura de curiosidade, submetem-se, baseados em suas visões de mundo, a caminhos para alcançar esse invisível e chegar à construção de um “real”. Bruno Latour (2004) ao discutir acerca das práticas inerentes tanto ao homem religioso quanto ao moderno, argumenta que toda a prática é vinculada a um discurso.

Neste processo de busca do invisível, Latour argumenta que os discursos apontam para uma crença na crença, pois ao definirem uma prática metodológica “criam” uma realidade e, portanto a partir disso surgiria uma ideia fatídica de verdade. Ao se considerar um “descrente profundamente religioso” Richard Dawkins (2006), se enquadra nesta percepção à medida que considera a ciência como único meio de pensar o desconhecido e, portanto, trazer o aparentemente sobrenatural, para a esfera material e torná-lo verdadeiro. Em suma, Dawkins entende a ciência como um canal para o entendimento e transformação do desconhecido para parte integrante do mundo natural. Dessa forma, Dawkins expressa sua visão acerca da ciência:

“A ciência abre à força a estreita fresta através da qual estamos acostumados a enxergar o espectro de possibilidades. O cálculo e o raciocínio libertam-nos para visitar regiões de possibilidade que um dia estiveram fora dos limites permitidos ou povoadas por dragões.” (DAWKINS, 2007, p.474)

Neste sentido, a verdade é entendida por Dawkins enquanto uma busca incessante, a qual a ciência empreende, a fim de encaixar o que ainda é obscuro dentro da ideia de materialidade, enquadrando dentro do âmbito natural. Para pensarmos neste ponto é interessante a observação de Latour (2004) acerca de que tanto a ciência quanto a religião tem formas de representar o seu invisível particular. Neste sentido, a ciência procuraria, por meio de seus métodos complexos, representar o que parece incompreensível dentro do plano da realidade. No caminho inverso, a religião, tendo sua percepção do que é longínquo, ou seja o sobrenatural, procura legitimar-se no terreno mundano.

Nossa proposta visa entender como esses dois modos de ser no mundo vão apresentar diferentes comportamentos ao lidarem com o desconhecido, mais especificamente olhamos para como ‘homem religioso’ e ‘homem a-religioso’ constroem suas práticas, que são vinculados a um discurso, acerca do processo da morte, enquanto fenômeno invisível e, portanto desconhecido. Dessa forma, nos é necessário explanar de que forma entendemos cada uma dessas esferas dentro da perspectiva de Eliade (1992) em diálogo com Edgar Morin (1991) em sua obra O homem e a morte.

Primeiramente, ao olharmos para o indivíduo religioso, percebemos sua ligação intrínseca com o sobrenatural, tal característica é essencialmente observada nas sociedades arcaicas, onde o homem adotava, sobretudo, um modelo explicativo para a vida baseado na religião. Assim as considerações de Morin (1991) acerca das sociedades arcaicas referem-se diretamente ao homem religioso apontado por Eliade (1992), sendo esse homem religioso, justamente, o objeto de crítica de Dawkins. Apesar da crítica de Dawkins ser contemporânea, percebemos um olhar que remete o religioso às práticas arcaicas de comportamento, dando, assim, legitimidade para pensar o homem religioso sob essa perspectiva. O homem moderno por sua vez, trata-se do próprio Dawkins (2006), inserido em uma sociedade moderna e adotando os princípios da mesma.

Assim tratando-se do homem arcaico e sua relação com a morte, é possível observar, segundo Morin um aspecto de revolta contra a morte. Tal aspecto é gerado e gerador de uma série de outros mecanismos. Primeiramente podemos apontar a crença na morte enquanto

prolongamento da vida, ou seja, há uma crença em uma imortalidade, no entanto essa imortalidade não está assegurada por si mesma.

Nesse sentido, o medo principal que envolve a morte é a perda da individualidade, onde todos os mortos dividem o mesmo espaço e mesma situação: a de putrefação. A vida, a partir dessa perspectiva se torna um uma preparação para a morte na medida em que é passageira. No entanto a morte é uma condição eterna e a imortalidade acabando ganhando espaço enquanto elemento de individualização, de preservação da consciência individual (MORIN, 1991). Morin (1991) indica que há, portanto, uma dialética entre três fatores: a consciência da morte; traumatismo da morte e por fim uma ideia de imortalidade.

“Dialética, porque a consciência da morte evoca o traumatismo da morte, que evoca a imortalidade; porque o traumatismo da morte torna mais real a consciência da morte e mais real o apelo a imortalidade ; porque a força da aspiração à imortalidade é a função da consciência da morte e do traumatismo da morte.” (MORIN, 1970, p.34)

Esse quadro vai gerar nas sociedades arcaicas, segundo Morin (1991), uma ‘economia da morte’, onde o medo da morte passa fazer parte da vida cotidiana das pessoas e determinar certos tipos de ações, tal aspecto é colocado central para entender a mentalidade do homem arcaico. Haveria um processo que se desencadeia em torno da consciência da morte do homem religioso, que faz com que este seja movido por um ambiente de angústia de obsessão pela ideia de morte. Assim essa situação vai gerar modos de lidar com esse espectro da morte, como por exemplo, os ritos e também modo de concepção do mundo.

A concepção de um “fim do mundo” pode ser utilizada para exemplificar o posicionamento do homem ante a morte conseqüentemente enquanto mecanismo para a imortalidade. Delumeau (1989) coloca que o medo escatológico, foi muito comum tanto na Idade Média quanto na época moderna. Neste contexto as teorias apocalípticas se mostravam como reflexo de uma sociedade que vivia em um ambiente no qual a morte estava sempre presente. Assim como ideia da existência de um Deus pronto a se vingar do mundo pecador.

“É portanto da natureza de Deus, porque é justo, vingar-se. *Le marteau des sorcières*, baseando-se em um texto temível de santo Agostinho, explica que Deus autoriza o pecado porque conserva o poder de punir os homens ‘para vingar-se do mal e da beleza do universo [...] a fim de que jamais a vergonha da falta seja sem a beleza da vingança’.” (DELUMEAU, 1989, p.227)

Para o Delumeau (1989), essa visão pessimista carregada por povos que vivem a consciência da morte de forma latente, é reflexo de uma sociedade que busca proteger-se em um ambiente hostil. Percebemos nessa dinâmica, um processo identificado com Morin (1991), onde o indivíduo enquanto produtor de uma ideia; é dominado pela mesma que adquire autonomia ao coletivizar-se. O medo da morte nas sociedades arcaicas, a partir dessa perspectiva é entendido enquanto criador de uma série de concepções, como a escatologia, que irão dominar o imaginário das pessoas, ganhando força enquanto elemento determinante de ações, uma vez que se torna inconscientemente instrumento de inserção de uma vida benévola nas pessoas, e conseqüentemente se revela enquanto um mecanismo para alcançar imortalidade e afastar o medo do ostracismo no pós-morte.

Os mecanismos de relação com a morte do homem religioso demonstram a curiosidade por parte deste indivíduo ao buscar entender o desconhecido. Assim a vida passa a girar em torno de uma ‘economia da morte’ determinada e determinadora, pois ao mesmo tempo em que é gerada por uma dialética que compreende o a consciência da morte, o traumatismo pela mesma e a imortalidade, é impressa na vida cotidiana das pessoas, fazendo com que essas adotem certos tipos de práticas e ideias com o intuito de responder a essa ansiedade pelo medo da morte (MORIN, 1991).

O ‘homem religioso’ a partir desse panorama se mostra direcionando sua relação com a morte para um aspecto sobrenatural onde vida metafísica ganha consistência, na medida em que este considera a religião enquanto algo interferente em sua vida mundana. Assim podemos esquadrihar o objeto de crítica de Dawkins, enquanto um sujeito que apesar de se remeter ao plano espiritual no que diz respeito à morte, reflete nas suas ações materiais esse quadro.

Sob a ótica de Dawkins essa problemática ganhou novos moldes. A questão da morte estaria ligada essencialmente ligada a uma materialidade, onde elementos como a questão da imortalidade estariam desconsiderados, o medo por sua vez estaria laicizado, pois o mesmo estaria ligado às coisas materiais e o pavor de perdê-las. Assim o medo da morte se desligaria de uma crença em uma vida posterior e esse medo da morte se restringiria a inevitável perda do terreno. A forma de convívio com esse medo consistiria em viver a vida da melhor forma possível em busca incessante pela verdade.

O discurso de Dawkins (2006), entretanto, partindo de uma reflexão se mostra sob outra perspectiva, colocada por Morin (1991), que nos permite pensar Richard Dawkins

enquanto produto de uma realidade inerente às sociedades modernas, onde o processo da morte não se encontra apenas laicizado, mas sim modificado enquanto uma relação complexa entre indivíduo e sociedade em favor de um modo de lidar com a morte.

Assim, procuramos entender Richard Dawkins enquanto um indivíduo pertencente a uma sociedade ‘civilizada’ e ao mesmo tempo compreendendo o movimento que a presença da morte causa do âmago desses indivíduos. Primeiramente é importante considerar que a presença da morte nas sociedades modernas não se mostra tão intensa quanto nas sociedades arcaicas, pois a chamada ‘economia da morte’ ganha novos valores e é amplamente recodificada:

“No grupo arcaico, onde mal se imaginaria que existisse uma presença da morte, isto é, do individualismo, não fora pela existência de ritos fúnebres e da crença na sobrevivência, o indivíduo está muito mais fortemente submetido à pressão social do nas sociedades ulteriores.” (MORIN, 1970, p.38).

A presença da morte nas sociedades modernas, não gera tanto impacto quanto nas sociedades arcaicas, pois nas cidades na há, de certo modo, uma dinâmica de vida baseada nos hábitos humanos, trabalho e atividades. Assim, haveria duas percepções importantes para se entender a homem moderno e o homem arcaico, pois a presença da morte não envolve apenas um único sujeito, mas sim todo um ‘corpo social’ o qual vai demonstrar de maneiras diferentes suas relações com morte. No caso das sociedades arcaicas há uma pressão social, que envolve hábitos mundanos em favor de uma imortalidade posterior; no caso das sociedades modernas haveria uma preocupação do homem com o civismo. Em suma, percebemos que assim como em épocas anteriores, o indivíduo moderno formula a dialética da morte em torno de um aspecto ligado ao social.

A vida na cidade dá a possibilidade do indivíduo da glória eterna, assim o modo de viver determina se este será reconhecido ou não dentro de uma dada sociedade, em outras palavras, os seres humanos adotam uma posição social a qual tem de ser reconhecida dentro de um olhar coletivo, não apenas em vida, mas também com o intuito de imortalizar a individualidade.

Enxergamos, portanto, um movimento de laicização no que se refere ao ‘triplo dado antropológico’ apresentado por Morin (1991). O primeiro aspecto, a consciência da morte, segue a seguinte dinâmica: ela é apenas percebida e não é apreendida pelos espíritos individuais, de forma com que os indivíduos não vivam torno da morte de forma ciente, mas

sim a assimilem na medida em que ‘olham para dentro de si’; no entanto, mesmo com a não presença da morte no imaginário dos indivíduos, a dialética segue suas implicações por se apresentar e, o movimento de traumatismo da morte permanece em plano inconsciente. Este, por sua vez, é capaz de gerar reações como o movimento de imortalidade, a qual já não se remete a uma ideia de vida após a morte no sentido sobrenatural, mas, ainda, a conservação da individualidade é o objeto de desejo, na medida em que são criados mecanismos para que haja a figura individualizada na memória social.

Deste modo, a figura de Dawkins enquanto um agente pertencente a uma civilidade traz consigo essa ação. Ao perceber-se enquanto um ateu, sua ação pode ser vista como uma pretensão de imortalidade cívica, na medida em que há a preocupação da divulgação de suas ideias. Outro fator a ser observado é a maneira com que sua postura é construída: baseada em um movimento de derrubada de discursos já firmados. Assim, o seu nome ganharia força, enquanto um elemento disseminador de conceitos, que ao serem problematizados se apresentam enquanto relativamente novos ao grande público. Ao transformar seu discurso um livro de fácil entendimento, Dawkins (2007) não faz isso apenas para alertar o mundo sobre o que seria o ‘mal religioso’, mas também enquanto movimento de imortalização inconsciente de sua própria figura.

Podendo elencar ambas as posturas, do religioso e do não-religioso, nos torna possível entender os traços que podem ser abordados, a partir da perspectiva de Morin (1991), no que diz respeito a um posicionamento do homem perante a sua morte. Assim são identificáveis dois instrumentos que operam nessa direção, o primeiro é função do inconsciente e um segundo agente é o fator do consciente.

Quando nos voltamos para o aspecto inconsciente da morte, na percepção de Morin (1991), nos voltamos também a um instinto animal, o qual funcionaria em função de uma proteção da espécie. O medo da morte, deste modo, teria uma função específica, onde os seres humanos agiriam em torno de um aspecto instintivo. A manifestação do inconsciente ocorreria de formas diferenciadas no ‘homem religioso’ e no ‘homem moderno’ proposto por Eliade (1992). Ao passar por um processo de dessacralização, este homem moderno procura afastar-se não somente das crenças sobrenaturais, mas como também de suas ações mais instintivas e reprimi-las em favor de uma ideia de civilidade. No entanto o inconsciente continua operante ante a morte, uma vez que este homem moderno, procura exercer um modo

de vida no qual a concepção de imortalidade irá vir a tona sob moldes também dessacralizados.

O homem religioso, por sua vez, apresenta de um modo mais claro o medo da morte, enquanto resultado da atuação do inconsciente. A sociedade arcaica demonstra-se, em relação a uma sociedade moderna, mais coletivizada, tendo como elemento de proteção da espécie a questão das relações sociais entrelaçadas, além disso, a presença do espectro da morte, como aponta Morin (1991), é legitimada através de uma pressão social. Assim o inconsciente, pode transparecer-se de forma mais clara nas sociedades arcaicas, observando seus modos de organização.

Da mesma forma que o inconsciente, o consciente vai agir de diferentes modos nos indivíduos analisados. Nas sociedades modernas, Morin (1991) aponta que há um distanciamento da presença da morte, ou seja, esse homem moderno tende a viver de forma como se nunca fosse morrer. A preocupação com a morte se mostra, portanto, de modo que a consciência da morte é não é focalizada. Primeiramente porque essas sociedades já não tem tão fortemente o âmbito social enquanto elemento de proteção, assim a cidade e a vida que esta impõe ganha uma maior importância, na medida em que esta vida pressupõe uma dedicação a atividades relacionadas ao cotidiano, há, portanto uma construção que se remete a uma valorização do tempo presente em detrimento de uma vida ritualística, que olha um horizonte distante. Deste modo esse homem moderno, para entrar em contato com um consciente da presença da morte, como já foi supracitado, deve passar por um processo que reestabeleça essa ligação, que não é totalmente perdida, mas sim distanciada.

Por fim, ao analisarmos o olhar de Richard Dawkins sobre a imortalidade é possível identificarmos a contraposição entre duas categorias, a do ‘homem religioso’ e a do ‘homem a-religioso’, encontrando, porém, um traço em comum: a existência de uma concepção de imortalidade.

Referências Bibliográficas:

- DAWKINS, Richard. Deus, um delírio. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DELUMEAU, Jean. A História do Medo no Ocidente: 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões. Lisboa: Livros do Brasil, 1986.

LATOUR, BRUNO. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana* 10 (2): 349- 376, 2004.

MORIN, Edgar. O método IV. As ideias: a sua natureza, vida, habitat e organização. Lisboa: Biblioteca Universitária, 1991.

_____. O Homem e a Morte. Lisboa: Biblioteca Universitária, 1970.

TUAN, Yi-fu. Paisagens do Medo. São Paulo: Editora UNESP, 2005.



O JEJUM DE DANIEL: A ABSTINÊNCIA AUDIOVISUAL DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Marina Fazani Manduchi

Universidade Estadual de Londrina

Ao livrarmos-nos das amarras da historiografia metódica e da exigência de documentos oficiais e escritos, abriu-se aos historiadores uma gama imensa de novas possibilidades. As fontes se ampliaram, de um conjunto de documentos oficiais e escritos para um infinidade de documentos, em que, onde houver qualquer vestígio de existência humana torna-se passível a pesquisa; como diria o historiador Marc Bloch, “[...] o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça” (BLOCH, 2001, p. 54). Fontes que se libertaram das folhas de papel e que se estenderam a todo tipo de linguagem: sonora, oral, iconográfica, arqueológica, fotográfica, etc.

Entre as novas fontes, uma das mais exploradas, em especial, a partir da Escola dos *Annales*, foram as imagens. Pensando sobre a analogia de Marc Bloch, a história da humanidade esteve e está associada ao uso das imagens, dessa forma, merece receber atenção especial pelos historiadores. No entanto, não é novidade a relação ora amorosa, ora

conflitante, entre historiografia e imagem. O debate sobre a utilização das imagens no ofício do historiador ocupou as páginas de inúmeras obras, preocupou diversos historiadores e está longe de ser esquecido. A relação, história-imagem, não cessa de voltar à cena historiográfica e de causar calorosas discussões entre historiadores.

Esse debate incansável permeia este texto, pois, torna-se necessário refletir sobre a utilização e importância das imagens no trabalho do historiador, para posteriormente, compreender as imagens que selecionei para analisar neste trabalho. As imagens escolhidas para este texto são imagens religiosas e midiáticas, ou seja, provém de uma instituição religiosa e são veiculadas em meios midiáticos.

Gostaria, em primeiro lugar, de contextualizar o leitor sobre o tema deste texto. O presente texto tem como objeto de pesquisa uma das principais igrejas do neopentecostalismo, uma modalidade da religiosidade contemporânea do Brasil. Desde sua chegada ao Brasil, em 1910, o pentecostalismo sofreu inúmeras mudanças; foram tantas, que pesquisadores do fenômeno religioso acabaram por classificá-lo em categorias distintas. Reconhecendo a diversidade de instituições pentecostais e neopentecostais, o trabalho estará focado em uma instituição específica, a Igreja Universal do Reino de Deus²¹⁰.

Ao eleger uma única instituição, considerando sua história, sua rápida expansão e inserção em diversos campos (econômico, político, social, midiático), devemos recortar e escolher um aspecto a ser analisado. Dessa forma, diante da multiplicidade da Igreja Universal, optei por explorar uma de suas campanhas, denominada “Jejum de Daniel”. A campanha faz alusão ao personagem bíblico Daniel, que por 21 dias realizou um jejum alimentar se sacrificando em nome de Deus, dessa forma, a campanha também propõe aos fiéis da Igreja que jejuem por 21 dias. No entanto, o “sacrifício” proposto não é alimentício e sim, midiático, ou seja, é proposta abstinência de qualquer tipo de mídia com o objetivo de ser batizado com o Espírito Santo. A campanha, difundida pelos templos da Igreja, também está disponível no site oficial da Igreja²¹¹, onde é possível compreender o que é a campanha e quais os objetivos e resultados pretendidos. O que mais chama atenção são os resultados, que são amplamente divulgados por meio de testemunhos dos fiéis.

Dessa forma, a instituição pesquisada está completamente inserida na contemporaneidade, criada em 1977, a Igreja Universal do Reino de Deus sabe utilizar, de

²¹⁰ Daqui em diante utilizarei a abreviatura “IURD”, que é amplamente usada por pesquisadores da área.

²¹¹ O site oficial de Igreja e maior portal evangélico da América Latina: <www.arcauniversal.com.br>

forma astuta, os meios midiáticos. Uma das suas maiores preocupações e de seus investimentos estão ligados aos meios midiáticos, com compra de redes de televisão, de estações de rádio, de gráficas, de inserção na era digital, com inúmeros *sites* e divulgação em redes sociais, etc. A forma como a Igreja explora os meios midiáticos é uma das suas principais características e chega a distingui-la de outras instituições religiosas.

Após apresentar brevemente o objeto desse trabalho, gostaria de voltar um pouco para a teoria. Ao pensarmos o debate entre história e imagem, uma das obras indispensáveis é o texto do historiador Peter Burke, *Testemunha Ocular: história e imagem*. Burke nos traz ao longo do livro debates sobre a utilização de diferentes tipos de imagens e afirma na introdução que seu objetivo é defender e ilustrar as imagens como uma forma importante de evidência histórica. Dessa maneira, as imagens podem ser vistas como evidências de práticas sociais. Uma minoria de historiadores utilizavam as imagens, em especial, quando se referiam a períodos em que a evidência imagética é maior em detrimento dos textos escritos, por exemplo, na pré-história com as pinturas nas cavernas de *Lascaux* e *Altamira*, as pinturas egípcias nas tumbas, as tapeçarias da Idade Média, etc.. Portanto, as imagens tornaram-se necessárias para determinadas pesquisas, como por exemplo, a história do corpo e da beleza. Foi graças à ampliação das fontes e temas, promovida pela Escola dos *Annales*, que podemos nos debruçar sobre a história das transformações do corpo feminino em capas de revistas, por exemplo.

No entanto, nem tudo são flores, os historiadores e as imagens não possuem uma linda relação harmoniosa, pacífica e bem delimitada. A superioridade do texto diante da imagem ainda se faz presente no pensamento de alguns historiadores, que muitas vezes utilizam as imagens como meras ilustrações, como no caso dos livros didáticos, ou para ilustrar conclusões que já foram tiradas através do texto escrito. Ao defender o uso das imagens, Burke também reconhece as dificuldades em utilizá-las. O autor afirma que as imagens nos permitem “imaginar” o passado de forma mais vívida, porém, a dificuldade reside no fato de que, “[...] as imagens são testemunhas mudas, e é difícil traduzir em palavras o seu testemunho.” (BURKE, 2004, p.18) E prossegue dizendo que, “[...] Para utilizar a evidência de imagens de forma segura, e de modo eficaz, é necessário, como no caso de outros tipos de fonte, estar consciente das suas fragilidades.” (BURKE, 2004, p.18)

No entanto, Burke não nos desanima e afirma,

Eu continuo acreditando que os historiadores devem sempre utilizar imagens junto com outros tipos de evidência, e que precisam desenvolver métodos de ‘crítica das fontes’ para imagens, exatamente como o fizeram para os textos, interrogando estas ‘testemunhas oculares’ da mesma forma que os advogados interrogam as testemunhas durante um julgamento. (BURKE, 2004, p. 12)

Dessa maneira, torna-se necessário utilizar as imagens como evidências e analisá-las criticamente. No caso específico deste texto, para além das “fragilidades” do uso da imagem, há outras “fragilidades”, por serem imagens religiosas e midiáticas, retiradas de mídias eletrônicas. E como se dá essa relação entre imagem e religião? Sobre as imagens religiosas, Burke também nos auxilia nessa questão,

O uso de imagens, em diferentes períodos, como objetos de devoção ou meios de persuasão, de transmitir informação ou de oferecer prazer, permite-lhes testemunhar antigas formas de religião, de conhecimento, crença, deleite, etc. Embora os textos também ofereçam indícios valiosos, imagens constituem-se no melhor guia para o poder de representações visuais nas vidas religiosa e política de culturas passadas. (BURKE, 2004, p. 17)

Em *A civilização feudal* de Jérôme Baschet, é despendido um capítulo sobre a expansão ocidental das imagens, mostrando de que maneira a ampliação da imagem medieval está ligada ao cristianismo. Primeiramente, as imagens adquiriram importância devido a um longo processo histórico que foi marcado por períodos de resistência, a exemplo: iconoclastia e idolatria. As imagens, utilizadas largamente pelo cristianismo, diferenciaram-se das demais religiões monoteístas: judaísmo e islamismo.

O autor propõe uma problematização do uso do termo “imagem” para se referir ao medieval; afirma que o termo “imagem” é usado para escapar à noção de “arte”, que entendida no sentido moderno não é adaptada a Idade Média. Dessa forma, sobre as imagens, Baschet afirma que “Não existe então finalidade estética autônoma, independentemente da realização de edifícios ou de objetos com uma função cultural ou de devoção.”(BASCHET, 2006, p.481) Assim, o autor sugere que pensemos em uma “imagem-objeto” que melhor caracterizaria o período medieval; segundo Baschet, a “imagem-objeto” significa, “[...] objetos ornados e sempre *em uma situação*, participando da dinâmica das relações sociais e das relações entre os homens e o mundo sobrenatural.”(BASCHET, 2006, p.482).

Felizes eram os estudiosos de imagens medievais quando acreditavam que a imagem cristã somente servia para ensinar os iletrados. Essa crença, de acordo com o historiador Baschet, perdurou e manteve os pesquisadores, digamos, em uma certa zona de conforto, pois,

de acordo com as ideias do papa Gregório Magno, “[...] a imagem servia para ensinar a história santa àqueles que não podiam ler as Escrituras.” (BASCHET, 1996, p.07) Papa Gregório também afirmava que para além da função didática, a imagem poderia ter mais duas funções: a de recordar as coisas santas e de ser capaz de “comover” o espírito dos fiéis, dessa forma, a imagem teria três funções: ensinar, lembrar e comover. E assim, Baschet conclui que, “*Instruir, rememorar, emocionar*: tal é a tríade das justificações da imagem que os clérigos retomam ao longo de toda a Idade Média.”(BASCHET, 2006, p.485). E para legitimar teologicamente o uso das imagens, os teólogos nos séculos XII e XIII, justificam-no dizendo que o culto não é prestado à imagem em si, mas à figura que ela representa. No entanto, os estudiosos não se contentaram com essa função reducionista e didática das imagens, saíram da zona de conforto e passaram a refletir sobre a complexa questão das funções e utilizações das imagens.

Mesmo pensando em imagens religiosas do período medieval, é possível, ao se deparar com as palavras de Baschet, pensar no papel das imagens religiosas no século XXI. No medievo, segundo o autor, as imagens dificilmente são meras representações, e adquirem um novo caráter, a de *objeto*,

Na maioria das vezes trata-se de um objeto, dando lugar a usos, manipulações, ritos; um objeto que se esconde ou se desvela; que se veste ou se despe, que se beija ou se come (lembramos que a hóstia traz frequentemente uma imagem, fig. 1); um objeto pedindo orações, respondendo às vezes por palavras ou barulhos, por gestos ou pela emissão de humores (sangue, água, óleo...), reclamando também dons materiais. (BASCHET, 2006, p.09)

Essa concepção de imagem-objeto, refletida por Baschet para o período medieval, pode ser, a meu ver, também aplicada às imagens religiosas do século XXI, em especial, as que pretendo analisar neste texto. As imagens selecionadas são imagens que, *a priori*, não constituem meras ilustrações, mas que possuem uma função, um uso. E mais uma vez, podemos citar Baschet, em que é preciso, sobre a análise das imagens, “[...] suspender a análise interna, formal e iconográfica; falar não do que a obra representa, mas do que ela é, e para o quê ela serve. Em suma, estudar a imagem saindo dos limites que a margeiam materialmente.” (BASCHET, 2006, p.10)

Antes de partir para a análise das duas imagens, é imprescindível esclarecer brevemente algumas características da IURD e da campanha “Jejum de Daniel”. De cem anos

pra cá muita coisa mudou, novas igrejas foram criadas, muitos fiéis arrebanhados, diversas atitudes transformadas, novos enfoques adotados, enfim, foram tantas mudanças que seria válido dividi-las em diferentes fases. O pentecostalismo no Brasil nunca se apresentou homogêneo. Quando falamos em protestantismo e divisão do pentecostalismo, um sociólogo é aclamado: Paul Freston. Sua tese de doutorado defendida em 1993 com o título, “Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment” é leitura indispensável para os estudiosos do protestantismo no Brasil. Diante dessas metamorfoses Freston propõe uma divisão do pentecostalismo brasileiro em três ondas:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas* de implantação das igrejas: A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois suas rivais são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a AD se expande geograficamente como a igreja protestante nacional por excelência, firmando presença nos pontos de *saída* do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é *paulista*. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente *carioca*. (FRESTON, 1993, p.64)

Freston justifica essa divisão afirmando que, mesmo estando organizada de uma forma cronológica, destacando a “versatilidade” do pentecostalismo, é possível observar de que maneira este evoluiu e as “marcas” que cada igreja levou do contexto de sua criação. As igrejas que compõe a primeira onda enfatizavam a glossolalia (como dom do Espírito Santo), as da segunda onda, a cura divina, e da terceira onda, a guerra contra o Diabo e a libertação dos demônios. Transformar para se adaptar, é uma característica que pode ser vista em algumas igrejas pentecostais, e que também pode explicar o porquê de algumas igrejas pentecostais pioneiras (da primeira onda) perderem terreno para as pentecostais da terceira onda, criadas no mundo moderno, portanto, mais sintonizadas com ele.

Creio ser essencial esclarecer a escolha do uso do termo “neopentecostalismo”. Existem pesquisadores que aderem ao termo, e alguns que preferem outras expressões, mas, o fato é que o termo escolhido pelo sociólogo Ricardo Mariano para dar título à sua dissertação

de mestrado, talvez na falta de algo melhor, consolidou-se para expressar essa nova forma de religiosidade surgida na década de 70. Nesse texto, escolhi usar esse termo por, justamente, ser o mais utilizado e rapidamente associado à IURD.

De acordo com Ricardo Mariano, o termo “neopentecostalismo” seria,

A terceira onda demarca o corte histórico-institucional da formação de uma corrente pentecostal que será aqui designada de **neopentecostal**, termo praticamente já consagrado pelos pesquisadores brasileiros para classificar as novas igrejas pentecostais, em especial a Universal do Reino de Deus. O prefixo *neo* mostra-se apropriado para designá-la tanto por remeter à sua formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo. Embora recente entre nós, o termo neopentecostal foi cunhado há vários anos nos EUA. Lá, na década de 70, ele designou as dissidências pentecostais das igrejas protestantes, movimento que posteriormente foi nomeado de carismático. (MARIANO, 1999, p.33)

Os meios de comunicação que estavam em franca expansão no cenário brasileiro na década de 70 foram bem aproveitados pela IURD para tornar-se conhecida e arrebatar fiéis através da imagem e do som. Acompanhando os desenvolvimentos, se adaptando a novas realidades e com os avanços expressivos dos meios virtuais (onde tornou-se possível acessar a internet em qualquer hora e lugar), a Igreja tem realizado amplos investimentos no meio virtual. É desse tipo de mídia, do meio virtual, especificamente do *site* “Arca Universal”, que retiro as imagens desse texto e que procuro analisá-las pensando em qual suporte elas se encontram, a que tipo de público são destinadas, e pra que elas servem, enquanto *imagem-objeto*. As imagens selecionadas são *wallpapers*, ou papel de parede, produzidos para serem instalados na tela do computador e disponíveis para *download* no site da Igreja. Os *wallpapers* estão relacionados à campanha “Jejum de Daniel”, que gostaria agora de explicitá-la com mais detalhes.

A partir da leitura do livro bíblico de Daniel, para ilustrar a “inventividade” da IURD, uma nova campanha foi elaborada, o “Jejum de Daniel”. Proposto pela primeira vez em 28 de março de 2011, a campanha está se consagrando entre os fiéis. A campanha costuma se realizar em períodos específicos (nos meses de março, agosto e janeiro), onde toda a Igreja²¹² se volta para o Jejum²¹³. Do mesmo modo, assim o faz a liderança da IURD, ao enfatizar o acontecimento em seus meios midiáticos, cultos e discursos.

²¹² No site oficial da IURD na África do Sul (<http://www.uckg.org.za/>) o Jejum também está sendo proposto. Busquei me informar se esta campanha era proposta no exterior, em especial, na África do Sul, por este país ter liderado o número de vendas da nova biografia do bispo Edir Macedo.

Numa releitura contemporânea, a IURD faz alusão ao personagem bíblico e propõe aos fiéis o *seu* “Jejum de Daniel”:

Quando o profeta Daniel sentiu-se amargurado pela situação na qual vivia junto com o povo, resolveu fazer um jejum. E por 21 dias ele ficou sem se alimentar de comida desejável, como carne, vinho e todas as iguarias do rei (Leia Daniel 9 e 10). O que significa que Daniel sacrificou em prol da resposta de Deus.

Da mesma maneira, *hoje, o maior sacrifício não é o jejum de alimentos, mas a total abstinência de informações, entretenimentos, músicas, televisão, enfim - diversões tais que nos rodeiam a todo instante*. De fato, a pessoa que desejar sacrificar em prol de sua vida espiritual, deverá estar ciente de que não será nada fácil.²¹⁴

Dessa forma, o Jejum proposto não diz respeito aos alimentos, que são vitais para o ser humano, mas a outro tipo de “alimento”, que nos dias de hoje parece que se tornou tão essencial quanto os outros. Estou me referindo aos meios midiáticos. Estar isento do bombardeio midiático tornou-se tão improvável que nos parece natural viver rodeados por essa explosão efêmera de informações e imagens. Possivelmente, nos cafundós do sertão nordestino existe, nem que seja num pequeno rádio de pilha, algum contato com a esfera comunicacional. Não vamos discorrer sobre as teorias da comunicação, da semiótica, as boas e más influências da mídia, o excesso de informação etc. Mas, que fique claro compreender a importância que ela adquiriu em nossas vidas. Essa presença da mídia é vista a olho nu e sentida na pele todos os dias. Pensando na dimensão dessa presença, no quão “natural” ela se tornou, que o Jejum propõe a abstinência de qualquer meio midiático. Segundo o *site*,

Quantas não foram as vezes que deixamos de conversar com o marido, esposa e filhos, porque perdemos tempo assistindo a um programa, a um filme ou a uma novela? A televisão e a internet são excelentes meios de comunicação e nos fazem saber de tudo o que acontece no mundo instantaneamente, no entanto, devido a tanta facilidade e atrativos, também colaboram para um distanciamento não apenas da nossa família, mas de Deus. Na realidade, são muitas informações que ocupam o lugar das coisas espirituais em nossa mente.²¹⁵

Essa proposta nos faz refletir, teria a mídia tornado-se um produto de consumo indispensável ao ser humano? Antes de tentar responder essa questão, gostaria de ilustrar, em

²¹³ Toda vez que me referir ao “Jejum de Daniel” proposto pela IURD, iniciarei a palavra “jejum” com letra maiúscula.

²¹⁴ ARCA UNIVERSAL. Site oficial da IURD. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/institucional/jejum/marco2013/proposito>>. Acesso em: 20 mar. 2013. (Grifo nosso)

²¹⁵ ARCA UNIVERSAL. Site oficial da IURD. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/institucional/jejum/marco2013/testemunhos>>. Acesso em: 20 set. 2013.

uma entrevista exclusiva concedida ao programa “Repórter Record”, a concepção do líder Edir Macedo sobre a mídia.

A repórter pergunta: - O senhor acha que é ou não vítima de preconceito religioso?

Macedo responde: - Por parte da mídia, sim...

E a repórter interrompe: - e da sociedade?

Macedo – Olha, a sociedade eu não sei, porque a mídia faz a cabeça da sociedade, né?²¹⁶

Os escândalos e polêmicas envolvendo a IURD e a repercussão nos meios midiáticos, em especial, na Rede Globo, já são velhas conhecidas. De tempos em tempos, a IURD vira manchete de jornal, capa de revista e reportagem principal em programas televisivos de destaque. Podemos elencar rapidamente alguns dos episódios envolvendo a IURD e Macedo: a prisão do Bispo Macedo, o “chute na santa”, o vídeo em que Macedo ensina táticas mais eficazes para pedir dinheiro, malas recheadas de dinheiro apreendidas em aeroportos, relações duvidosas com eleição de prefeitos, e acusações e mais acusações de charlatanismo, estelionato, extorsão, formação de quadrilha, lavagem de dinheiro, entre outras denúncias. Em um verdadeiro campo de batalhas, atacada por todos os lados, a IURD através de seus meios midiáticos, revida e associa aqueles que a atacam ao Diabo. Os fiéis são orientados a não dar crédito à mídia sobre o que é veiculado a respeito da IURD e de Macedo. (MARIANO, 1999, p.72) De acordo com o sociólogo Alexandre Fonseca,

Os fiéis da Universal vivem como que envolvidos em uma “redoma de mídia”, que acaba por praticamente isolá-los. Eles possuem e participam de reuniões e correntes regulares nos templos, ouvem as emissoras de rádio da Igreja (AM ou FM), lêem o jornal e assistem à emissora de tevê. Os livros lidos também são somente de seus líderes. Todo esse processo acaba por assegurar maior fidelidade dos membros, sendo formada uma identidade segundo os padrões da Igreja, que acaba sendo assimilada e seguida por uma porcentagem significativa de fiéis. Devemos lembrar que a capacidade crítica de um indivíduo está estritamente relacionada à qualidade e ao volume de informações a que ele tem acesso. (FONSECA, 2003, p.279)

Dessa forma, se a mídia faz a cabeça das pessoas, é preciso abster-se dela para “crescer” espiritualmente. No sexto Jejum proposto, que abrange o período de 24 de março a 14 de abril de 2013, durante uma reunião o bispo Edir Macedo conclama os fiéis a participarem do “propósito espiritual”,

²¹⁶ Diálogo transcrito da entrevista cedida ao programa “Repórter Record Especial” transmitido em 16 de agosto de 2009. Vídeo Disponível em: <<http://www.bispomacedo.com.br/2009/08/17/entrevista-com-o-vai-arrebentar/>>. Acesso em: 20 set. 2013.

Eu quero conclamar o povo para esse jejum, pois estar em comunhão com Ele faz com que o povo de Deus venha a tomar posse daquilo que foi prometido pelo próprio Deus, e foi prometido com juramento. Esse Jejum de Daniel será muito mais forte, pois as pessoas também vão se excluir de todas as formas de diversão, como cinema, jogos e etc. Se você quer receber o Espírito de Deus, então você tem que se entregar de corpo, alma e espírito. A pessoa tem que mergulhar nas águas do Espírito Santo. Ela vai deixar as informações seculares de lado para nutrir as coisas de Deus.²¹⁷

A justificativa para tal propósito,

Muitos de nós desejamos mudar nossa maneira de pensar, agir, falar ou nos comportar, mas nem sempre conseguimos essa mudança tão esperada em nosso interior. Os motivos são inúmeros, e geralmente o excesso de informações e de preocupações que temos no nosso dia a dia pode influenciar e muito nisso.

Desta forma, fica a pergunta: O que fazer para adquirirmos novos pensamentos e atitudes, e assim nos transformarmos em pessoas melhores e mais próximas de Deus?

A vontade de Ele é que pensemos por nós mesmos e raciocinemos sobre as coisas que acontecem no mundo e, principalmente, sobre a nossa própria vida.

*Porém, contaminados com tanta informação desnecessária, excesso de lazer e entretenimento e coisas extras que nada acrescentam em nossas vidas, o máximo que conseguimos é nos distanciar cada vez mais do que realmente importa.*²¹⁸

Portanto, é preciso fazer uma “troca”, em que os fiéis se abstêm do alimento midiático “secular” para consumir um alimento espiritual. Como a própria IURD nomeou, este Jejum é uma “desintoxicação audiovisual”, em que o fiel precisa parar de se “intoxicar” com informações e atividades “que os afastam de Deus”. Mas, e afinal, qual o objetivo principal dessa abstinência? No site há uma matéria explicitando os “benefícios do Jejum”,

A pessoa que participar da campanha vai ver que toda a religiosidade, até então presente em sua vida, irá desaparecer, porque ela não pensará mais como este mundo, mas estará apta a discernir o que é bom ou ruim para a sua vida natural e espiritual. Em outras palavras, será a própria benção. E aonde quer que vá levará esta virtude com ela. *Além disso, a mente dela,*

²¹⁷ ARCA UNIVERSAL. Site oficial da IURD. Disponível em:

<<http://www.arcauniversal.com/institucional/jejum/marco2013/noticias/o-que-e-o-jejum-de-daniel-17870.html>>.

Acesso em: 20 mar. 2013.

²¹⁸ ARCA UNIVERSAL. Site oficial da IURD. Disponível em:

<<http://www.arcauniversal.com/institucional/jejum/marco2013/proposito>>. Acesso em: 20 mar. 2013. (Grifo nosso)

acostumada com os prazeres deste mundo, passará por uma limpeza espiritual, tornando-a mais pura e sincera.

O Jejum de Daniel é uma grande oportunidade para quem ainda não nasceu de Deus e quer ter um encontro com Ele, e para aquelas pessoas que almejam um crescimento espiritual ainda maior do que já possuem. *É no momento do batismo com o Espírito Santo que percebemos o quanto imaturos nós éramos, e o quanto dependentes dos outros estávamos quando o assunto era a nossa própria vida espiritual.*

*Entretanto, a partir do momento em que recebemos este Selo Divino, somos capazes de determinar a frustração de todo o plano diabólico sobre a nossa vida, e passamos a ter autoridade suficiente para ordenar que todos os nossos problemas sumam.*²¹⁹

De acordo com a citação acima, podemos elencar três benefícios: primeiro, a partir da “limpeza” de informações e prazeres desse mundo, há um aumento no discernimento da mente do fiel, possível discernir o que é bom ou ruim; segundo, ao estar “limpo”, o fiel está apto a ter um “encontro com Deus”, esse encontro é o “batismo com o Espírito Santo”, acerca do qual discorrerei mais adiante; e terceiro, a partir dessa limpeza e do batismo, o fiel passa a ter autoridade sobre o mal, adquirindo o poder de contra-atacar e “frustrar” os “planos diabólicos”.

E quais as regras, o que é permitido ou não durante o Jejum? Mais uma vez, no *site* há uma explicação de como participar,

Hoje em dia, entre as coisas que mais atrapalham a nossa comunhão com Deus estão *as distrações* - toda forma de entretenimento e informações seculares que nos bombardeiam o tempo todo. O Senhor Jesus costumava dizer “Quem tem ouvidos para ouvir, ouça.” (Mateus 13:9) É exatamente esse o propósito do Jejum de Daniel: abrir os nossos ouvidos para a voz de Deus.

*Por isso, qualquer pessoa que deseja se envolver com Deus pode participar, desde que esta esteja disposta a se alimentar de toda forma de conteúdo espiritual que contribua para a fé, como os livros da IURD, mensagens bíblicas, programas da igreja, IURD TV, blog do bispo Edir Macedo e dos demais bispos e suas esposas, leitura da Bíblia, Arca Universal, enfim, assuntos que alimentem o seu espírito.*²²⁰

Logo, o fiel deve se abster dos meios midiáticos, exceto os meios midiáticos da IURD, ou seja, qualquer tipo de diversão ou informação “secular” é proibido, sendo permitidos

²¹⁹ ARCA UNIVERSAL. Site oficial da IURD. Disponível

em:<<http://www.arcauniversal.com/institucional/jejum/marco2013/proposito>>. Acesso em: 20 mar. 2013. (Grifo nosso)

²²⁰ ARCA UNIVERSAL. Site oficial da IURD. Disponível

em:<<http://www.arcauniversal.com/institucional/jejum/marco2013/como-participar>>. Acesso em: 20 mar. 2013. (Grifo nosso)

somente os “alimentos” midiáticos que contribuam para a fé. Nesse ponto, fica claro o que Fonseca se refere quando diz que os fiéis estão em uma “redoma de mídia”, rodeados e voltados para os meios de comunicação iurdianos.

É nesse contexto que os *wallpapers* do Jejum chamam atenção, por serem imagens relacionadas à religião, por estarem no meio midiático e por estarem disponíveis a qualquer um. A primeira imagem que escolhi, diz respeito à ideia principal do Jejum, a de “desligamento” do mundo e “religamento” com Deus. O Jejum é mostrado como uma oportunidade imperdível de se aproximar de Deus e se “livrar” dos males do mundo, para tal, é preciso se desligar de todos os meios midiáticos, como se apertássemos um botão e pronto, desligado. Numa breve descrição, a imagem 01 possui um fundo escuro, onde há duas lâmpadas, uma está acesa com a frase “ligado em Deus” e a outra apagada com a frase “desligado do mundo”; entre as duas, há o símbolo da campanha (a chama com o número 21 dias com o subtítulo, desintoxicação audiovisual), como se o Jejum fosse a transição de um estado “apagado” para um “iluminado”, e mais uma vez a ideia de desligamento como se estivéssemos ligados na energia elétrica, propondo que a força que nos move seriam os meios midiáticos. (Imagem 01. *Wallpaper* – desligamento. Fonte: <http://videos.iurdtv.com/arca/6-jejum/7.jpg>)

A segunda imagem traz outra ideia do Jejum: supõe que vivemos em um jogo, como se o “Mundo” e Jesus Cristo fossem times opostos, em que não se pode torcer e jogar pelos dois ao mesmo tempo e, então, que de qual lado estaríamos jogando e torcendo? Durante o Jejum, o propósito é jogar durante 21 dias no time de Jesus. Na imagem 02, no plano de fundo, com um efeito embaçado, há um gramado, parecendo um campo, com quatro pessoas, dois homens de calça comprida e duas mulheres de vestidos, que parece serem idosos devido aos cabelos brancos, todos estão vestidos com roupas brancas, que indicaria um sinal de pureza e que também pode indicar que estão jogando no mesmo time, como um uniforme. As pessoas estão em pé e perto, parecem debater sobre o jogo, que parece críquete, devido ao taco e bola. No plano da frente, em imagem nítida, um placar de madeira informando os números do jogo, 21 para Jesus, e zero para o Mundo, e no canto direito, o símbolo do Jejum. E mais uma vez, a ideia de serem oponentes, de estarem competindo, e que no final somos nós quem decidimos o jogo. (Imagem 02. *Wallpaper* – O jogo: Jesus X Mundo. Fonte: <http://videos.iurdtv.com/arca/6-jejum/4.jpg>)

Por fim, é possível pensar esses *wallpapers* como imagens-objeto, por exercerem uma clara função, ao serem colocados como fundo de tela por aqueles que participam do Jejum, a

função é lembrá-los e estimulá-los a não desistirem do Jejum, e que é preciso haver o sacrifício da troca por 21 dias abrindo mão das coisas mundanas para se religar a Deus. Dessa maneira, ao analisar as imagens, podemos compreender a maneira como a IURD utiliza com grande sucesso os meios midiáticos, e nesse caso, a internet, para estimular suas campanhas, arrebanhar mais fiéis e dar suporte a eles. Portanto, a imagem, nesse caso, torna-se muito mais do que mera ilustração, ela tem função e objetivo claros.

Referências bibliográficas

Fontes primárias:

ARCA Universal. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/>>. Acesso em: 18. Ago. 2013

BLOG Bispo Macedo. Disponível em: <<http://www.bispomacedo.com.br/blog/>>. Acesso em: 20. ago. 2013

BASCHET, J. **A Civilização Feudal**. Editora Globo: Rio de Janeiro, 2006.

_____. Introdução: a imagem-objeto. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. **L'image, Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval**. Paris: Le Léopard d'Or, 1996. p. 7-26 (tradução: Maria Cristina C. L. Pereira).

BLOCH, M. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BURKE, P. **Testemunha Ocular: história e imagem**. Edusc, 2004.

FONSECA, A. B. Igreja Universal: um império midiático, In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; Jean-Pierre D. (org.) **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**, São Paulo: Paulinas, 2003. p. 279.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**, Campinas, tese (doutorado em sociologia) Campinas, IFCH-Unicamp, 1993.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.



**DR. OLAVO CAVALCANTE CARDOSO:
DE MÉDICO HUMANITÁRIO Á SANTO POPULAR NA CIDADE DE CRATEÚS,
CEARÁ.**

Michelle Ferreira Maia

Doutoranda em História pela Universidade Federal da Grande Dourados,

Mato Grosso do Sul.

Bolsista Capes.

Orientadora Prof.^a Dra. Cândia Graciela Chamorro.

O jornal **Gazeta de Notícias**, sediado em Fortaleza – capital cearense –, publicou na quarta-feira, dia 3 de setembro de 1969, o convite para o sepultamento do renomado médico Dr. Olavo Cavalcante Cardoso na cidade de Crateús:

Convite Enterro

Dr. Olavo Cavalcante Cardoso.

Idelzuíte Ximenes Cardoso e Filhos, Miguel de Araújo Cardoso e esposa, José Cardoso e família, Mozart Cardoso e família, Dr. José Anastácio Magalhães e família, e Antônio Valmir Bezerra e família, comunicam o falecimento de DR. OLAVO CAVALCANTE CARDOSO, ocorrido na Cidade de Crateús, e convidam os demais presentes e amigos para o seu sepultamento hoje, às 10 horas, em Crateús.

Antecipadamente agradecem aos que comparecerem a êsse ato de piedade cristã. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 3/09/1969, p. 6.).

Crateús, cidade localizada no Sertão dos Inhamuns, foi o berço natural de Olavo Cavalcante Cardoso, nascido no dia 15 de agosto de 1925, filho de Miguel de Araújo Cardoso e Maria de Lurdes Cavalcante Cardoso. Tendo optado por exercer medicina, e se “formado pela Faculdade Fluminense de Medicina (Niterói) em 1952, ano em que começou a clinicar em Crateús, Olavo era também funcionário do antigo 4º Batalhão de Engenharia de Construções, de Crateús”. (GAZETA DO CENTRO-OESTE, 15/09/2009, p. 5).

Logo após findar os estudos, o filho da terra regressou, a seu torrão natal, dando a entender que tinha pressa em clinicar. Ao contrário do ‘filho pródigo bíblico’, que retorna arrependido, de mãos vazias e também desanimado, para o seio materno e para o seu lugar de origem, Olavo, recém-doutor, portando o seu CRM-CE 351, regressava repleto de graça com sua nova habilidade e com diversos planos. Seguiu o ciclo comum a muitos: casou-se e constituiu família. Em sua trajetória de vida, clinicar foi uma dentre as aptidões que ele desenvolveu. Após dez anos de árduo trabalho como médico, decidiu enveredar pela carreira política, candidatando-se ao cargo maior do município de Crateús, onde foi eleito prefeito:

As eleições [...] aconteceram em 1962, quando disputaram a Prefeitura o médico Olavo Cavalcante Cardoso (PSD), tendo como candidato a vice-prefeito José Bezerra de Melo, contra novamente o advogado Gonçalo Claudino Sales (UDN), que topou a disputa tendo como companheiro de chapa Amando Marques Mourão. Olavo Cardoso foi eleito e governou a cidade até junho de 1966. (GAZETA DO CENTRO-OESTE, 02/09/2012, p.1).

Os dias gloriosos passaram. A bandeira da cidade exibia-se a meio mastro em sinal de respeito a seu ex-prefeito. Era o dia 3 de setembro de 1969. Crateús se aprontava, outra vez, para receber o Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, em circunstância bem diferente da primeira. A recepção era a última. O corpo, que lá nasceu e cresceu, seria tragado pelas entranhas da Terra – destino comum a muitos cidadãos que ali morreram, ou que pretenderam seus despojos encaixados naquele solo para o “descanso eterno”.

Nos dias que se seguiram à morte do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, Crateús parecia vivenciar seus momentos de tormenta: as notícias que chegavam à capital do Estado davam vazão à balbúrdia, revolta e piedade que o desenlace acarretou. A trajetória particular e pública do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso era construída pelas vozes, pelas escritas e até pelos silêncios.

Debaixo da terra, os despojos do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, após o dia 3 de setembro, repousavam em degradação. A vida de todos seguiria o cotidiano comum e até esperado numa cidade interiorana do Ceará da década de 1960. Seria esquecido aquele início de setembro? Ao Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, restar-lhe-ia viver nas memórias de seus familiares. E quanto à memória pública do ex-prefeito? Muitas lacunas e contradições circulavam pela cidade, permeadas de complexas versões e verdades.

O silêncio e o resguardo, esperados após o luto, foram quebrados e a vida particular invadida e dilacerada pelas públicas interrogações que ousavam compreender a sequência dos fatos que antecederam à morte do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso. O convite para o sepultamento omitia ou não conseguiu expurgar, porém, o pesar e a comoção que assolaram a família do Dr. Olavo Cardoso, da esposa “Idelzuite Ximenes Cavalcante, com quem o médico teve duas filhas: Márcia e Sásquia, e três filhos: Olavo Júnior, Miguel Neto e José Neto”. (*GAZETA DO CENTRO-OESTE*, 15/09/2009, p.5). E “Crateús chorou copiosamente a morte de um dos seus filhos mais queridos – o médico Olavo Cavalcante Cardoso”. (*GAZETA DO CENTRO-OESTE*, 02/09/2012, p.1).

A senhora Maria do Socorro recorda que a morte do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso foi sentida e ouvida, propagada pela Rádio Educadora em Crateús: “Foi muito comentada, até aqui... no dia que ele morreu... eu lembro que a Rádio Educadora passou o dia tocando aquela musiquinha de funeral, o dia todinho.” (BARBOSA, Maria do Socorro Monte. 72 anos, entrevista realizada no dia 14/04/2009). Na cidade de Crateús, em meados dos anos 1960, grande parte da população seguia o costume de respeitar o dia do morto (o velório), que

consistia em evitar tocar qualquer instrumento musical, festejar, dançar ou simplesmente ouvir música, uma vez que isto significava desrespeito à dor dos familiares do falecido e injúria maior ao finado. Na morte do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, a emissora alterou seu roteiro musical por motivo de força maior. Executou exclusivamente a marcha fúnebre tradicional, instrumental. A triste e funesta melodia era substituída, apenas, pelo “contar e recontar” dos atributos do médico e ex-prefeito ou pela cobertura das últimas notícias sobre a investigação do caso, principalmente as divulgadas pelo plantão policial.

Em Fortaleza, a **Gazeta de Notícias**, em sua edição de 4 de setembro, quinta-feira, dava continuidade à cobertura do caso ocorrido em Crateús, noticiando que “[...] entre lágrimas de seus conterrâneos, foi sepultado [...], na cidade de Crateús, o corpo do médico Olavo Cavalcante Cardoso [...]”. (*GAZETA DE NOTÍCIAS*, 4/09/1969, p. 6.)

O convite para o sepultamento contribuiu para as “lágrimas” e a consternação de quem conheceu o médico ou daqueles que ouviram falar de seu humanitarismo. A **Gazeta de Notícias** anunciava que “Informações procedentes daquela cidade, onde a vítima era médico do 4º Batalhão de Engenharia e Construção e diretor de uma Policlínica [...]”. (*GAZETA DE NOTÍCIAS*, 3/09/1969, p. 1.). O adeus e as lágrimas foram públicos. A indignação do povo era maior pela forma estarrecedora como o “bom médico” foi morto. Familiares, amigos, correligionários políticos, companheiros do ofício clínico, funcionários da Policlínica fundada pelo falecido, pacientes e pessoas anônimas estiveram presentes ao cortejo fúnebre, que seguiu para o Cemitério São Miguel, numa demonstração pública de solidariedade e consternação.

O corpo do ex-prefeito foi sepultado hoje, às 10hs30m, no Cemitério São Miguel, sob a consternação geral da população e com o acompanhamento de mais de três mil pessoas, entre as quais as autoridades e representações dos estabelecimentos escolares locais. O Dr. Olavo Cavalcante era o mais famoso médico de Crateús. (*GAZETA DO CENTRO-OESTE*, 15/09/2009, p. 1.).

O corpo descia os sete palmos de terra sob aplausos, choro e, também, silêncio. Debaixo da terra, o cadáver esperaria apenas pela putrefação que corroeria os vestígios das máculas às quais fora submetido durante a luta que travou pela vida.

A morte do corpo não significa a libertação da alma. Acredita-se que a alma é vigilante, espectadora de todo o percurso após a morte: acompanha toda a cerimônia do velório, o cortejo, o sepultamento e, após, retorna ao lar onde vivera, entretanto poucos são os que registram esse retorno, já que a alma é invisível. A crença reivindica que essa é a verdade.

O feirante Francisco Florêncio da Silva descreveu ouvir de sua tia Rosa o regresso da irmã dela, Raimunda, momentos depois de ter sido sepultada:

A finada Raimunda [...] ela faleceu. Era mais ou menos umas 4 horas da tarde. Aí, no outro dia, às 4 horas da tarde, foi que foram enterrar ela.

Aí a tia Rosa pegou... disse: – Ora, foram para o velório... Vou atrás de uns garranchinhos no pé da cerca ali para quando a negrada chegar do enterro tomar...

Ela tava lá no pé da cerca, era mais ou menos assim... umas 5 e meia da tarde. Foi na hora que enterraram ela lá. Aí quando ela olhou pra cima, nos pés demulungu, ela vinha voltando pra casa, chega o manto vinha voando, a mortalha dela.

Aí ela disse: – Nesse instante foram enterrar a Raimunda e ela já vem voltando pra casa... Aí só ela viu. Ela passou por ela por dentro das bananeira e foi pro alto da casa, e lá ficou e sumiu. Era a irmã dela, né, que viu ela voltando, emprialzinha, do jeito que ela tinha se enterrado. Depois não viu mais nada. Ela era minha tia. (SILVA, Francisco Florêncio da. 48 anos, entrevista realizada no dia 5 de abril de 2013).

À alma, cabe esperar pelas orações dos terços – preces comoventemente rezadas por mulheres durante sete dias e antes das 18 horas. Porém, sem mais contas a prestar ou a cobrar, sua partida para o além é marcada pelo rito final – a missa do sétimo dia, momento em que a alma desprende-se dos laços terrestres, e fica liberta para receber sua sentença eterna. (VOVELLE, 2010, p. 31). Acredita-se que a alma do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso regressou ao seio familiar. Enquanto isso, Crateús lamentava a perda do Dr. Olavo, em particular, os cidadãos que dependiam das graças e auxílios curativos que vinham das mãos dele:

Meus sobrinhos, minha irmã... ele vinha consultar na casa dela, eram amigos. E ele ia não era só na casa dela não, era na casa de qualquer um que chamasse. Não precisava ser amigo não. Ele era um médico caridoso, bom mesmo! Ele ia, e era sem ganhar nada. (BARBOSA, Maria do Socorro Monte.).

A família do falecido, inquirida pela **Gazeta de Notícias** sobre a causa da morte, afirmava não se tratar de crime político:

Em Fortaleza, seus familiares desmentiram a possibilidade de qualquer motivação política para sua morte porque, desde que teve seu mandato cassado, durante o governo Castelo Branco, o ex-prefeito afastou-se inteiramente da Política. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 3/09/1969, p. 1.).

O jornal **Tribuna**, também sediado em Fortaleza, no dia 3 de setembro discorreu acerca da trajetória do falecido prefeito, embora ocultasse que tivera seu mandato cassado:

O Dr. Olavo Cavalcante, formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, tinha 45 anos de idade, tendo sido, inclusive, prefeito de Crateús, sendo pessoa bastante querida e bem relacionada naquele município. (TRIBUNA, 3/09/1969, p. 1.).

Sobre a vida política e a cassação do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, observa-se que era um assunto restrito e pouco discutido nas entrevistas realizadas em Crateús. A senhora Maria do Socorro foi a única dos entrevistados que, de forma abreviada, o mencionou: “Tinha sido prefeito, naquela época... eu nem lembro, mas parece que ele foi tirado da prefeitura antes do tempo.”. (BARBOSA, Maria do Socorro Monte.).

Por sua vez, a **Gazeta do Centro-Oeste**, de Crateús, publicou que Dr. Olavo Cavalcante Cardoso fora acusado de “malversação do dinheiro público”, motivo que teria implicação no fim de seu mandato.

A partir de 31 de março de 1964, o Brasil passou a conviver com a Ditadura Militar. Os vereadores de oposição passaram a perseguir o prefeito e até pediram a cassação do seu mandato por crime de responsabilidade, malversação do dinheiro público e falsificação de algumas leis. Naquela época, era presidente da câmara o vereador Francisco Soares de Sousa, que renunciou ao cargo de presidente da câmara e ao mandato de vereador, porque não iria presidir uma sessão para cassar o mandato do prefeito ou de qualquer forma viesse a prejudicá-lo. O vereador Antônio Barbosa assumiu a presidência do Legislativo, interinamente e, em sessão extraordinária, no dia 6 de junho de 1966, os vereadores decretaram o *IMPEACHMENT* que retirou o prefeito Olavo Cardoso do poder. Reunidos os vereadores passaram a discutir sobre a ocupação da vaga de prefeito. Nenhum deles se dispôs a assumir o cargo, razão por que foi pedida Intervenção Federal no município, com a eleição de Antônio Evaldo Frota para a Presidência da Câmara. Interinamente, Evaldo Frota governou a cidade de 13 de junho a 10 de agosto de 1966 quando, em sessão solene, foi empossado interventor federal o médico Francisco Sales de Macêdo (Dr. Sales), que permaneceu na prefeitura até o dia 30 de janeiro de 1967. (*GAZETA DO CENTRO-OESTE*, 02/09/2012, p.1.).

O afastamento do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso do cargo de prefeito, “por questões políticas ou ideológicas”,

[...] não impediu, no entanto, a aguerrida missão de trabalhar em benefício do povo da sua terra. No seu consultório, continuou fazendo o mesmo atendimento caritativo, sempre com o objetivo de proteger os mais humildes habitantes de sua terra. (*GAZETA DO CENTRO-OESTE*, 02/09/2012, p.1.).

Mesmo quando acusado politicamente pelo seu afastamento, é atribuído ao médico o papel de vítima traída pelas circunstâncias. A recusa ou pouca discussão sobre a breve carreira política do médico pode ser compreendida pela aceitação de outras lembranças sobre a figura pública do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso. As memórias sobre o sujeito atentam para as necessidades do presente. (VALENSI, 1994. p. 10.).

As memórias impressas perpetuam que, como médico, Olavo Cavalcante Cardoso “[...] tornou-se um benfeitor da cidade pelo coração extremamente caridoso que possuía”.

(VALENSI, 1994. p. 10.). As reminiscências articuladas estão relacionadas, principalmente, à sua atuação como médico humanitário, recorda o senhor Márcio Campina:

O Dr. Olavo sempre foi tido aqui, em Crateús, como uma pessoa muito boa. Era um médico humanitário, uma pessoa que atendia as pessoas no consultório, no meio da rua, na casa dele, em todos os lugares. As pessoas que não tinham condição de comprar o remédio... ele, além de receitar, ainda dava o medicamento. Era uma pessoa muito querida, iluminada por Deus. Aqui existia só a Policlínica. Ele saía, de madrugada, de casa, pra atender urgência, pra qualquer que fosse a pessoa. (CAMPINA, Márcio. 38 anos, 07/09/2009).

A carência de medicação em Crateús e a disponibilidade do médico Olavo Cavalcante Cardoso para prestar assistência, preferencialmente, aos pobres, sem nenhuma objeção, fosse de lugar ou horário, era o que o destacava, afirma a senhora Maria de Fátima: *Minha mãe viveu muitos anos por causa dele. Porque minha mãe ia ganhar neném, e o neném tava atravessado... a gente morava na fazenda. Meu pai foi buscar um cavalo e pegou ele em Crateús, à uma hora da manhã. Ele era médico muito bom, dificilmente uma pessoa morria nas mãos dele. Nós ficamos devendo isso a ele. (LOPES, Maria de Fátima do Carmo. 53 anos, entrevista realizada no dia 19/07/2008).*

Segundo a entrevistada, o parto foi feito em sua casa e a mãe dela e o bebê foram salvos. Fazer atendimento em domicílio era uma prática corriqueira executada pelo médico.

Era de toda forma, mais caridade, caridade demais. Ele não tinha esse negócio... se tinha dinheiro, muito bem! Se não tinha dinheiro, não era problema. Não tinha hora pra atender... do dia, da noite, com chuva, com sol. No interior, naquele tempo, não passava carro, né?... não tinha estrada, era a cavalo. Ele salvou a vida de muitas e muitas mulheres, de muitas, principalmente, de parto. (LOPES, Maria de Fátima do Carmo. 53 anos, entrevista realizada no dia 19/07/2008).

As narrativas sobre partos são as mais frequentes. O escritor Norberto Ferreira, conhecido como Ferreirinha, descreve que o Dr. Olavo Cavalcante Cardoso “era médico e bom; muito atencioso”, ao recordar o dia em que nasceu sua filha caçula, Rita Maria: Eu cheguei na casa dele e disse: “– Doutor, eu tô precisando que você vá urgente lá em casa fazer um parto.” A isso, ele teria respondido: “– Você já tá com uma menina lá, já deixei uma menina lá pra você.” Para o senhor Ferreirinha, o doutor “era simples assim”. (FILHO, Norberto Ferreira. 91 anos, entrevista realizada no dia 14/04/2009). Os partos realizados pelo Dr. Olavo Cardoso continuaram após sua morte:

Na época, ele tinha a Policlínica, que era particular; hoje é o Hospital Geral. A mulher foi ganhar neném... e ela não sabia nem da história... Era na época em que os médicos tinham mais bom senso com as pessoas. A mulher ficou com o parto em perigo, a criança... O médico, que estava assistindo, desceu e perguntou para o marido, se salvava... tinha que morrer uma das duas, ou a criança ou a mulher. Perguntou ele ao pai da criança:

– *Você queria que salvasse quem, a esposa ou a criança? Ele disse que podia matar a criança e deixar a mulher viva. Só que quando ele chegou lá, a mulher tava com a criança nos braços. O médico se assustou, e perguntou pra ela como foi, e quem foi que fez o parto. Como ela não sabia de nada... ela disse:*

– *Doutor, assim que o senhor saiu, entrou um médico e fez o meu parto. O doutor perguntou de que jeito era o médico. Ela disse: – Ele aparentava uns 45 anos, tinha uns olhos verdes, e o cabelo bem pretinho. Aí, do nada, o médico deduziu que era ele [Dr. Olavo Cardoso]. O médico disse: – Se você ver o retrato desse médico, você conhece?...Porque ainda hoje existe o retrato dele lá, no hospital, bem grande, na porta principal. Ela disse:*

– *Conheço, porque ele acabou de sair. Quando o senhor entrou, ele ia saindo. O senhor não viu, não? Aí ele foi buscar o retrato. Ela se assustou e disse:*

– *Foi esse aí mesmo! Por que, doutor?*

– *Não, é porque ele tinha já saído do plantão, acabado de sair do plantão, e voltou para fazer seu parto.*

Porque ela tinha acabado de ganhar neném, e ele não ia dizer que era um morto, para ela não quebrar o resguardo. Pois é, ela, inocente, sem saber que estava entre a vida e a morte, nem ela e nem o filho. Mas, por isso que eu digo:

– *Os homens da Terra desenganam, mas a força de Deus é maior, Deus existe.*

O médico foi dizer lá em baixo que o Doutor Olavo tinha feito o milagre, foi o primeiro milagre [grifo nosso]. Depois ela ficou sabendo que ele estava morto. (MAIA, Raimunda Ferreira. 50 anos, entrevista realizada no dia 03/07/2007).

A narrativa, em particular, é a mais comentada, embora esteja sempre submetida às modificações provindas de cada narrador. O conteúdo *geral/moral* é semelhante. O único indício possível de temporalidade é a apresentada pelo estado do personagem principal: o médico estava morto.

A afirmação de que o Dr. Olavo Cardoso teria vindo do além para socorrer uma mulher grávida retrata uma situação, em parte, comum, afinal ele fizera partos em vida. O seu retorno após a morte mostrava a perpetuação da sua condição de médico e indicava que ele continuava a sua dedicação e preocupação com o sofrimento do outro. O tempo, na sua condição de morto, assumia um sentido de tempo contínuo:

Lá no Hospital Regional, é verdade... eu escutei e conheci a mulher. Ela disse que tava sentindo muita dor e deixaram ela na enfermaria sozinha, ela gritando.

E disseram: – Eu vou chamar o médico porque o seu filho tá atravessado, não vai nascer.

De repente, apareceu um homem de branco e tirou o menino dela, nasceu, nasceu normal. Ela disse que era o Doutor Olavo, chegou de branco, e de repente tirou o menino e botou do lado dela. E foi embora. Quando os médicos e as enfermeiras chegaram pra fazer a cirurgia dela, o menino já tava chorando de um lado. Eu conheci a mulher. (LOPES, Maria de Fátima do Carmo.).

As dificuldades descritas sugerem a diferença do médico: ele ainda salva, mesmo estando morto. A descrição da alvura do traje do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso insinua, além de sua personificação enquanto médico vivo, a eterna paz e tranquilidade de sua alma, afinal veio fazer o bem, uma comprovação de que está num bom lugar. Descrição diferente das aparições das almas penadas que regressam para atormentar os vivos e são associadas a imagens de horror, penúria, sujeira e escuridão.(VOVELLE, 2010, p. 280).

A alma do Dr. Olavo Cardoso se fez corpo. Outros detalhes o delineiam como de carne e osso. A paciente não é acometida pela temida sensação de calafrios, notadamente descrita por aqueles que julgaram estar diante de uma alma, como afirma a senhora Francisca Florêncio dos Santos: *A gente fica aquele gelo. Pessoa que morre é gelado. Quando você sente qualquer pessoa que já morreu perto de você, você sente aqueles frios, aqueles arrupimento, aquela coisa gelada.* (SANTOS, Francisca Florêncio dos. 84 anos, entrevista realizada no dia 02/04/2013).

Dr. Olavo Cardoso não precisa necessariamente aparecer de corpo ou alma em Crateús para socorrer os aflitos, uma vez que

cada mulher que vai ganhar neném faz essa promessa, e diz que o menino nasce de repente. E diz que em Crateús têm muitas crianças com o nome de Olavo. (LOPES, Maria de Fátima do Carmo.).

O falecido retornou outras vezes do mundo dos mortos. A sua preocupação com as mulheres, principalmente com as mães, apresentou-se, numa das vezes, por meio de um sonho:

Seis meses que ele tinha morrido. O homem, o Clóvis Ximenes, sonhou com ele pedindo para ele fazer muitos retratos dele... não fizesse só um, fizesse muitos e desse a todas as mães de família, podia ser militris [termo utilizado para denominar as mulheres da vida [grifo nosso] ou casada. Aí o homem foi... e distribuiu. O povo ia buscar lá na loja dele, de cimento, próximo da linha do trem, e não deu para quem quis. (MAIA, Raimunda Ferreira.).

O pedido feito em sonho foi, primeiramente, respeitado sem nenhuma contestação. O regresso dos mortos no sertão cearense é mais comum do que se pode quantificar ou descrever. Os limites da fronteira invisível que separa o *além do aquém* é frequentemente transposta. (MAIA, 2010.) Clóvis Ximenes procurou a família do falecido que, assim como ele, deu credibilidade à solicitação do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso.

Seja por piedade, compaixão, medo ou temor de um novo sonho ou até de aparição pelo não cumprimento do pedido, pareceu-lhes fazer mais sentido acreditar que o médico ainda iria rogar, mesmo do além, pelas mulheres: as que fossem ‘mães’. O morto reivindicava a prestação de serviço. (VOVELLE, 2010. p. 31.).

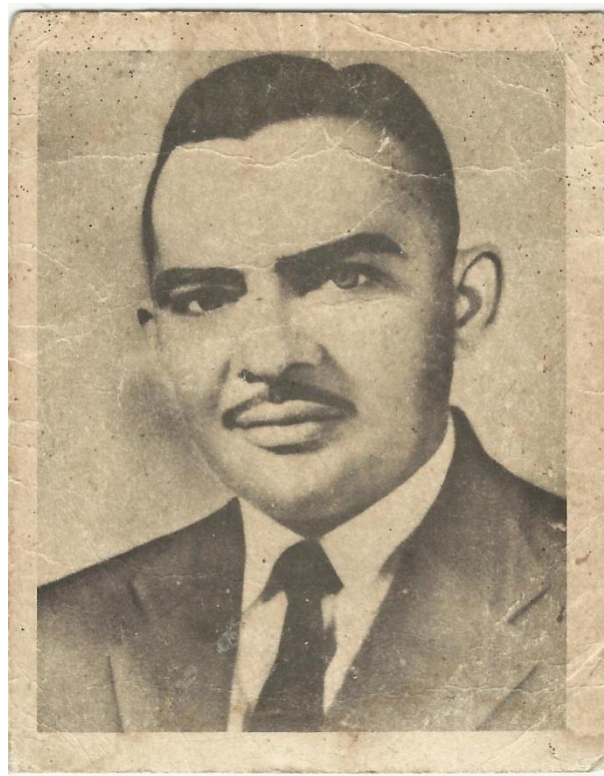
A família tratou de doar um exemplar de uma fotografia do médico. E assim muitas mães, como a senhora Maria de Fátima, passaram a tê-la em suas residências: “Eu tenho uma foto dele lá em casa, em Crateús, tá guardada.” (LOPES, Maria de Fátima do Carmo.).

A fotografia em preto e branco, medindo 9,7 cm (noventa e sete centímetros) de comprimento e 7,5 cm (setenta e cinco centímetros) de largura, foi então distribuída, e é a mesma que se encontra exposta no Cemitério São Miguel, no túmulo do Dr. Olavo, e na Câmara Municipal de Crateús (na seção ‘Prefeitos’).

No presente, quando são citados alguns trechos da história de Crateús, fatos importantes ou mesmo a vida ou morte do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, eis que a imagem imponente é novamente apresentada.

A imagem ostenta um homem jovem, de pele clara, rosto oval e testa avantajada; a sobrancelha esquerda levantada instiga um sorriso contido e silenciado pelos lábios. A pose frontal e o rigor da vestimenta (paletó e gravata) levam a supor que a foto destinava-se ao público, mais que aos espectadores familiares. A imagem sugere, também, uma busca pela seriedade. Embora escurecidos pela fotografia em preto e branco, ainda assim é possível perceber a vivacidade dos olhos verdes. O médico é descrito na **Gazeta do Centro-Oeste** como de “[...] estatura baixa e de compleição física avantajada”, (*GAZETA DO CENTRO-OESTE*.15/09/2009, p.5.) pormenores escondidos pela fotografia de seu busto.

O exemplar aqui posto – amarelado e envelhecido pela ação do tempo – pertence à senhora Raimunda Ferreira Maia. Na época em que o médico morreu, ela tinha



aproximadamente doze anos, e, portanto, não o recebeu. Mas sua mãe, Antônia Barbosa de Sousa, tinha-o em sua posse. Com o falecimento dela, Raimunda ficou com a fotografia. Posteriormente, fez uma cópia ampliada no tamanho 10x15 cm com a seguinte inscrição: “Dr. Olavo foi e sempre será uma grande luz.” O retrato emoldurado emparelha-se com as imagens de gesso de Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora Aparecida e São Francisco de um pequeno altar posicionado na sala da residência de Raimunda.

A família do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso contribuiu para que a memória do falecido não ficasse restrita aos jornais, que tanto propagaram sua morte, ainda que circunscrita às suas obras como prefeito ou, quem sabe, pudesse ser lembrada apenas pelos seus antigos pacientes de Crateús.

A materialidade do retrato assumia a tarefa de conduzir consigo a divulgação e apresentação da trajetória do distinto retratado, na busca de vencer as fronteiras do tempo e do espaço e almejar uma posterioridade. Inscrevia, também, a partir de então, outra trajetória: a do médico concesso de milagres. (VOVELLE, 2010. p. 36.). A fotografia diferenciava-se das lembranças de mortos. (MAIA, 2010, p.208.).

As “mães”, “as mulheres” ou todos que obtivessem a fotografia teriam a quem recorrer na hora do sofrimento, e, assim também, a memória do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso estaria sendo perpetuada. A imagem produzida para o público chegava, no fim, à vida privada, na casa de cada indivíduo que a recebeu, mas os sentidos atribuídos à fotografia e os seus usos iriam além da pretensão de congratular a trajetória de um sujeito.

Além da fotografia, outro artefato foi produzido sobre o Dr. Olavo Cavalcante Cardoso. A senhora Cleomar Ferreira Batista afirma: “Eu vi o folhete, [...] contando a vida dele, a história dele, as bondade que ele fazia, as caridade que ele fazia.” (BATISTA, Cleomar Ferreira. 49 anos, entrevista realizada no dia 05/04/2013). Alguns cidadãos de Crateús disseram ter conhecido e recebido o “folhete”, conhecido também por cordel.

Além disso, a proporção simbólica atribuída à fotografia analisada anteriormente é inigualável, afinal foi produzida a pedido do santo médico para quando as mulheres, especialmente as mães, estiverem sofrendo e em situações de emergências. A autoria do cordel, e os dados referentes à sua confecção e distribuição não foram mencionados por nossos entrevistados. Foram descritas também outras versões sobre as atitudes e os momentos pitorescos da vida do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso: “Era muito disposto, ele foi um menino muito alegre, esportista, e gostava de brigar, ele era forte e valente, viu? Gostava de futebol,

jogava muito futebol.” (FILHO, Norberto Ferreira.) A senhora Maria do Socorro acrescenta: “Bebia, mas aquela bebida não fazia mal a ninguém.” (BARBOSA, Maria do Socorro Monte.) Descrito ainda como um galanteador e frequentador de bares e cabarés, mesmo nestas circunstâncias exercia seu ofício de médico:

Minha irmã mais nova (Cleomar Ferreira Batista) teve uma coqueluche.ⁱ Que ele era assim... se ele desenganasse, tava desenganada. Ela foi dormir boazinha, mas já acordou com aquela ânsia. Era aquela morte que matava em vinte e quatro horas, [há] uns quarenta e cinco anos atrás. Então, ela já acordou com essa ânsia. Aí a mamãe levou ela na clínica dele. Agora, ele tinha umporém... ninguém encontrava ele na clínica. Podia ir no cabaré que ele tava com as milítris. Mas isso não consta que ele era ruim. Aí mamãe já sabia... a mamãe ou qualquer pessoa que adoecesse corria logo no cabaré. Chegava lá e ele tava com uma roda de mulheres.

Ele perguntava logo: – Você tem dinheiro?

A pessoa dizia: – Não tenho.

Ele dizia: – É porque se você tivesse dinheiro, eu mandava você procurar um médico particular, mas como você não tem, vambora.

Butava a pessoa no carro e levava. Chegando na Policlínica, ele deu uns bombons para ela, aí medicou. Disse para a mamãe que ela esperasse dez minutos. Se a ânsia (falta de ar) baixasse, ela tava salva, se não, podia levar para a casa e cortar a mortalha. Só que a ânsia baixou, e ela ficou boa. A mãe levou ela para casa. (MAIA, Raimunda Ferreira.).

Cleomar Ferreira Batista relembra seu atendimento pelo médico:

Foi uma vez que eu adoeci e não tinha remédio que curasse. Já era tarde da noite, quando eu acordei sem poder respirar, nem nada. Meu irmão mais velho, com a minha mãe e meu pai me levaram. Aí, a mamãe quando chegou lá na farmácia... Os farmacêuticos não entendia o problema... Aí disse: – o Dr. Olavo tá bem aqui com uns amigo dele. Eu chamo já ele para ele olhar. Ele tava na roda de amigo, lá bebendo, quando o rapaz foi chamar. Ele só fez falar que tinha uma menina morre num morre, sem respirar mais. Ele deixou tudo lá e foi me atender. Quando chegou lá, mandou aplicar logo uma injeção. Depois ainda encheu minhas mãos de balinha. Meu pai perguntou quanto era; ele disse que deixasse com ele a injeção que tinha pegado na farmácia e os remédios que tinha me dado para mim tomar em casa. Ele não queria nada. Era numa farmácia. (BATISTA, Cleomar Ferreira.).

As irmãs Raimunda e Cleomar divergiram, em suas entrevistas, quanto ao lugar onde o Dr. Olavo Cavalcante Cardoso fez o atendimento. Entretanto, a moral de seus relatos é clara: o médico a curou, e, além disso, dispensou o pagamento, o que sinalizava a bondade corriqueira do médico dos pobres. Mas, tempo depois, Cleomar retribuiria os préstimos do

médico. A fé no poder curativo do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso é relatada pela senhora Maria do Socorro:

Até vou te contar... tem uma senhora que morou bem aqui perto do Amadeu Catunda. Ela disse que vivia doente de vesícula, e com a apêndice já supurando. E ele tinha prometido... E ela disse que era lavadeira de roupa e tinha nove filhos para criar, e não podia... Pediu uma ajuda a ele. Ele disse que ia fazer aquela cirurgia dela, só não ia garantir nada, porque já estava muito avançada. Ele ia fazer a cirurgia de apêndice e ia encaminhar ela para Sobral para fazer a de vesícula, porque aqui naquela época não fazia. Disse que no dia que ele marcou de ir, de fazer a cirurgia dela, ela foi, e chegou lá tava muitos médicos fazendo outra cirurgia e não pôde largar para ir fazer a dela, porque a dela era caridade. Marcou outro dia pra ela ir. No outro dia que ele marcou foi exatamente o dia que mataram ele. Ela disse que desesperou da vida. Mas disse que se pegou ainda com a alma dele e ficou boa. Conheci ela lá em casa, apanhando algodão, boazinha. Ela disse é que ficou boa da apêndice, que já era supurada, ela se sentava na cadeira e já ficava solta. E com uns dias depois que ela melhorou da apêndice, no vaso ela olhou um bocado de pedrinha, que era a vesícula. Eu ouvia falar nessa história, e eu não sabia... Um dia ela foi trabalhar lá em casa, apanhando algodão, e eu perguntei e ela contou. Ela disse que... "não sei se foi milagre e nem sei se mereço, mas aconteceu isso". (BARBOSA, Maria do Socorro Monte.).

Acima dos sete palmos que cobriram e guardaram os restos mortais do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, iniciava-se a fabricação e preservação das diversas memórias sobre o homem, o médico, trançadas pela linha do tempo e pelas necessidades de seus idealizadores. De fato, ele também fora entrelaçado na memória da cidade Crateús.

BIBLIOGRAFIA

MAIA, Michelle Ferreira. **Lembrança de Alguém:** A construção das memórias sobre a santidade de João das Pedras. Fortaleza-CE: Imprensa Universitária, Universidade Federal do Ceará. 1ª ed. 2010. p. 208.

VALENSI, Lucette. **Fábulas da memória:** a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo. MARTINS, Maria Helena Franco (Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994. p. 10.

VOVELLE, Michel. **As Almas do Purgatório** ou “O trabalho de luto”. MEYER, Aline e CATTANI, Roberto.(Trad.). São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 36.



O CANIBALISMO NAS HISTÓRIAS VAMPIRESCAS: ALGUMAS REFLEXÕES

Murilo Toffanelli DHI/LERR/ PIC-UEM

Solange Ramos de Andrade (Orientadora) DHI/PPH/LERR-UEM

Aceitando o vampiro como um monstro canibal, ao analisar as histórias que o envolve, percebe-se algumas particularidades em seu canibalismo. No significado mágico do canibalismo tradicional, segundo Edgar Morin, o canibal, ao devorar sua vítima, adquire suas virtudes (MORIN, p.62, 1988). Marvin Harris dá um exemplo dessa carga mágica do canibalismo quando fala que os iroqueses competiam para comer o coração dos prisioneiros valentes para a obtenção de sua coragem (HARRIS, 1986, p.126-127). Já no “canibalismo vampiresco”, além do canibal não devorar toda a carne de sua vítima, alimentando-se apenas de seu sangue, há a possibilidade do canibalizado também se apropriar das virtudes do canibal. Dentre essas virtudes, a principal, que nem sempre é interpretada como virtude, consiste na imortalidade. Essas particularidades do canibalismo vampiresco serão analisadas através das histórias de vampiros reproduzidas no cinema norte-americano do século XX.

Em vários filmes que tem sua temática centrada no vampiro há cenas que ilustram tais características que diferem o canibalismo vampiresco do tradicional. Nesse texto usarei *Entrevista com o vampiro (1994)*.

Baseado no romance de mesmo nome da escritora estadunidense Anne Rice publicado em 1976, o enredo de *Entrevista com o vampiro* gira em torno de Louis (Brad Pitt), um vampiro do século XVIII que concede uma entrevista para um jornalista (Christian Slater) em pleno século XX, contando toda sua trajetória, desde mortal até vampiro. Em sua história, episódios que envolvem Lestat (Tom Cruise) e Claudia (Kirsten Dust) são frequentes. Lestat foi o vampiro que vampirizou Louis e que o acompanhou em grande parte de sua aventura,

causando sua repulsa e fascínio ao mesmo tempo. Claudia foi uma criança da qual Louis se alimentou do sangue, e que também foi vampirizada por Lestat. Com o passar do tempo, Claudia amadurece e se vê confinada em um corpo de criança, o que traz o ódio por Lestat, que culmina na tentativa de sua destruição. Também há o personagem Armand (Antonio Banderas), líder de um grupo de vampiros, que encontra Louis quando este, junto com Claudia, viaja para Paris em busca de outros vampiros, logo após a suposta destruição de Lestat. Por se tratar do vampiro mais velho do mundo, Louis supõe que Armand teria respostas para sua crise existencial, mas não tem. Ao descobrir que Louis e Claudia tentaram destruir um outro vampiro, o grupo aprisiona Claudia em uma torre sem cobertura exposta a luz solar e aprisiona Louis em um caixão dentro de uma parede. Depois de ser libertado por Armand, Louis extermina todo o grupo por vingança, exceto seu libertador. Louis finaliza a sua entrevista falando que depois da morte de Claudia voltou para Nova Orleans, onde estava desde então, chegando a encontrar Lestat, que ainda permanecia vivo, vivendo esquecido em um cemitério. No fim do filme o jornalista é mordido por Lestat. Ele aparece subitamente no carro do jornalista enquanto este, assustado, fogia de Louis depois de enfurecê-lo ao pedir que o vampirizasse, depois de terminar a entrevista.

Para a análise desse filme será utilizado o método de Edgar Morin contido em *O Cinema ou o Homem Imaginário (1997)*. Segundo Morin, “o cinema reflete a realidade, mas, mais do que isso, comunica com o sonho.”(MORIN, 1997, p.14). Essa comunicação da realidade com o sonho ocorre por conta de um dos efeitos fundamentais causados pelo filme no espectador, que é a participação afetiva. O espectador, não podendo participar concretamente da história, acaba por participar mentalmente e afetivamente dela (MORIN, 1997, p.117). Então, ao aceitar a teoria de Morin, de estudar o filme como um sonho, é conveniente separa-lo em elementos. Analisá-los separadamente, depois juntá-los, de forma com que seja possível a reflexão do por que de o homem contemporâneo se interessar por tais produções que protagonizam o vampiro ultrarromântico, um ser mítico da literatura do século XIX. E para essa análise se faz necessário o estudo de como o homem se relaciona com esses elementos presentes no filme.

Um elemento importante em *Entrevista com o vampiro* são as relações de amor, ódio e destruição, características essenciais do vampiro ultrarromântico, apresentado por Lord Byron e John Polidori no século XIX. Dentre essas características, as mais perceptíveis consistem arquétipo de homem fatal e no “gótico paranoico”. O arquétipo do homem fatal remete a

imagem do próprio Lord Byron, aristocrata, elegante, melancólico, sedutor e destrutivo. (BARROS, 2003)

No filme, o arquétipo de homem fatal recai sobre todos os vampiros que aparecem, principalmente em Louis, Lestat e Armand. Os três possuem todos os traços byronicos, mas cada um possui um traço mais acentuado que o do outro. Louis é um personagem mais melancólico, sempre angustiado na busca da origem da natureza vampírica. Lestat é o mais destrutivo, que não apresenta qualquer tipo de escrúpulos para satisfazer suas necessidades carnis. Armand é o que mais aspira ares aristocráticos, por ser líder de um grupo de teatro em Paris e grande apreciador da arte.

Já o gótico paranoico consiste nos sentimentos mútuos de atração e ameaça de um personagem mais jovem por outro mais maduro. Ele pode ser dividido em dois momentos em *Entrevista com o vampiro*. Primeiro aparece na relação de Louis com Lestat, depois de Louis com Armand. A primeira é frustrada e a segunda parece ser a ideal. Nas aventuras de Louis com Lestat, havia o fascínio e a repulsa ao mesmo tempo, e Louis, o mais jovem, queria ter Lestat como um mestre que lhe esclarecesse todas as dúvidas que amarguravam sua existência, mas Lestat não atende essa fantasia, condena toda a melancolia e lamentações de Louis. Mas quando Louis se encontra com Armand, este quer lhe ter como parceiro e se propõe a dar as respostas para suas perguntas. Mas com a destruição de Claudia organizada por seu grupo, Louis o repele e prefere seguir com sua melancolia e preservá-la como essência.

Já o elemento essencial do filme é a morte. Ela está presente em toda a trama. Personagens a desejam e fogem dela. E para Morin em *O Homem e a Morte (1988)*, o horror da morte consiste na tomada de consciência que é através dela que ocorre a perda da individualidade, responsável por trazer sentimentos como a obsessão da morte, o terror da decomposição do cadáver e a dor do funeral. A obsessão da morte é a preocupação do homem em trazer a individualidade para além da morte, que pode ser percebida nos mitos de imortalidade criados pelo homem. O terror da decomposição ocorre justamente pela decomposição de um corpo simbolizar a perda da individualidade. Já a dor da morte é sentida nas pessoas quando há o reconhecimento da perda da individualidade do morto, que aumenta em função da proximidade do morto com a pessoa que sente a sua perda. Esse complexo de sentimentos é nomeado de traumatismo da morte. (MORIN, p. 31-32, 1988). Nas palavras de Morin:

É evidente que a obsessão da sobrevivência, muitas vezes em detrimento da vida, revela no homem a preocupação lancinante de conservar a sua individualidade para além da morte. O horror da morte é, portanto, a emoção, o sentimento ou a consciência da perda da individualidade. Emoção-choque, de dor, de terror ou de horror. Sentimento que é o de uma ruptura, de um mal, de uma catástrofe, isto é, sentimento traumático. Consciência, enfim, de um vazio, de um vácuo, que se cava onde havia plenitude individual, isto é, consciência traumática. (MORIN, 1988, p.32)

O mito do vampiro como apresentado no filme, pode ser relacionado diretamente com esse traumatismo da morte. A obsessão da morte é o que nos leva a pensar o porquê de haver histórias em que o morto se alimenta do sangue dos vivos para poder permanecer entre eles. Nessas histórias, o morto, que anda entre os vivos, não aparece como um cadáver putrefato, mas aparece belo e sedutor. Esse mesmo morto também não causa a dor do funeral, pois em *Entrevista com o vampiro*, em específico, os vampiros não possuem familiares e entes queridos vivos que lamentem a sua “morte”, são eles que lamentam a morte de seus entes queridos mortos antes e depois de virarem vampiros. Exemplo disso é Louis caído em desgraça pela morte de sua mulher e de seu bebê, logo após o parto; e também de Claudia que havia perdido sua mãe, morta por uma epidemia. Ambos entraram em contato com o vampiro por intermédio da morte. Louis é encontrado por Lestat em uma taberna quando desejava a morte por conta da dor de sua perda. Claudia é encontrada por Louis quando esta chorava sob o cadáver de sua mãe morta.

Esse aspecto do filme em que os vivos não sentem as dores funerárias do vampiro ocorre porque não há funerais para o vampiro. A transformação de um simples morto para um vampiro acontece de maneira muito rápida. *Entrevista com o vampiro* ilustra essa rápida transformação. Depois que Louis é vampirizado por Lestat e decide beber seu sangue para se tornar outro vampiro, usando os termos do próprio filme, “seu corpo morre”. A morte do corpo consiste em uma dor alucinante acompanhada de convulsões reservadas ao futuro vampiro, que por fim acabará por trazer seus aspectos cadavéricos e suas habilidades sobre-humanas. Vale lembrar que a cena desse renascimento para a escuridão ocorre do lado de fora de um mausoléu, o que permite a reflexão de que esses tormentos da morte do corpo remetem ao terror da decomposição do cadáver, que não aparece de forma explícita, mas sim de forma simbólica: a decomposição do corpo vivo que pode andar sob a luz solar e seu renascimento para um corpo que só anda na escuridão.

Este traumatismo no seio da consciência da morte é já, embrionária, a ideia da morte (que não é mais do que a ideia da perda da individualidade) estreitamente associada à consciência realista do fato da morte. Esta ideia opõe-se, embora lhes permaneça associada, às metáforas da imortalidade que enchem a morte de um conteúdo de vida. A ideia da morte propriamente dita é uma ideia sem conteúdo, ou, se quisermos, cujo conteúdo é o vazio até o infinito. É a mais vã das ideias vãs, já que o seu conteúdo é o impensável, o inexplorável, o 'não sei quê' conceitual que corresponde ao 'não sei quê cadavérico'. É a ideia traumática por excelência. (MORIN, 1988, p.32)

No filme a imagem do vampiro pode ser percebida como simbolizando a própria morte andando entre os vivos, onde a morte como metáfora da vida realmente acontece. E essa morte é uma morte canibal. Uma canibal que se apropria do poder vital de suas vítimas para fazer a manutenção de sua imortalidade. Assim, no canibalismo vampiresco, quando o vampiro morde a sua vítima, ele pode deixá-la para morrer, como pode oferecer o seu sangue para que ela se alimente e se torne outro vampiro. Caso ela aceite, seu corpo mortal morrerá e ela renascerá para a Escuridão, onde será imortal. Então mais do que metáfora da vida, a morte pode ser vista como uma metáfora da imortalidade, pois é uma canibal imortal andando entre os mortais, que ao canibalizar sua vítima, adquire suas virtudes e pode transferir-lhe as dela, entre elas a própria imortalidade.

A outra particularidade do canibalismo vampiresco, que é o de obtenção unicamente da essência do canibalizado através de seu sangue, é percebido em dois momentos do filme. Antes de Louis beber o sangue de Claudia, sentia um grande receio e culpa em ter que se alimentar de sangue humano, o que lhe fazia recorrer ao sangue de animais. Mas quando consome o sangue da criança, essa resistência cessa. Depois desse episódio, no decorrer do filme, Louis passa a consumir sangue humano para saciar sua sede, embora não abandone sua melancolia, o que parece ser sua essência. Ao analisar esta passagem baseando-se na concepção da imagem da criança segundo Georges Bataille, pode ser inferido que a essência da criança obtida por Louis foi responsável em fazer com que seguisse seus instintos e sua natureza vampírica (BATAILLE, 1989).

Outro momento em que se percebe a obtenção de essência através do sangue é quando Claudia vê uma bela mulher tomando banho, o que lhe traz a tomada de consciência de que seria uma mulher aprisionada em um corpo de menina por toda sua existência. Claudia acaba sugando o sangue dessa mulher. E a partir desse momento, percebe-se uma drástica mudança no comportamento de Claudia. Ela tem toda sua inocência de criança substituída

pela maturidade de uma adulta. Definitivamente ela se torna uma mulher adulta presa em um corpo de criança.

Já último elemento a ser analisado no filme é a banalização da morte. Há inúmeras cenas de assassinatos no decorrer do filme, e na maioria delas Lestat é o assassino. E além de assassino, ele é cômico em relação a morte, como pode ser percebido na cena em que ele dança com o cadáver da mãe de Claudia. A respeito da banalização da morte:

[...] a banalização transforma o próprio confronto num evento banal, quase cotidiano, esperando desse modo fazer da “vida com a morte” algo menos intolerável. A banalização leva a experiência única da morte, por sua natureza inacessível aos vivos, para o domínio da rotina diária dos mortais, transformando suas vidas em perpétuas encenações da morte, desse modo esperando familiarizá-los com a experiência do fim e assim mitigar o horror que transpira da “alteridade absoluta” – a total e absoluta incognoscibilidade da morte.” (BAUMAN, 2008, p.60)

Ao falar da banalização da morte, Bauman a coloca como uma estratégia do “homem líquido moderno”, marcado pela inconstância de seu tempo, que à todo momento está vivendo mortes e ressurreições simbólicas, frente ao pavor da Morte de forma que o torne tolerável (BAUMAN, 2008, p.13). Mas para que seja possível o transporte dessa ideia para a análise do filme, são necessárias algumas colocações. Como em *Entrevista com o vampiro*, o vampiro simboliza a própria morte andando entre os vivos, mais do que habituar o homem com “encenações da morte” de maneira com que seja possível a convivência com o pavor da morte, o filme parece colocar a morte nua e crua como algo natural, que por mais que seja mascarada, é imprescindível. Também é necessário observar a maneira que a morte aparece no filme. Ela aparece bela, simbolizada nos próprios vampiros belos e sedutores. O que também pode ser pensado com base em Bauman: “Todas as culturas podem ser vistas como dispositivos engenhosos destinados a mascarar e/ou adornar essa face (da morte) e assim torna-la “contemplável” e “tolerável”” (BAUMAN, 2008, p.72). E a estratégia da cultura cinematográfica que engloba *Entrevista com o vampiro* foi a de encarnar a morte em belos vampiros.

Por fim, o porquê de a morte fascinar e amedrontar ao mesmo tempo traz a questão do Desconhecido. Além de ser canibal e imortal a morte é totalmente desconhecida, Assim diz Bauman:

Só a morte significa que nada acontecerá daqui por diante, nada acontecerá com você, ou seja: nada que você possa ver, ouvir, tocar, cheirar, usufruir ou lamentar. É por essa razão que a morte tende a permanecer incompreensível para os vivos. Com efeito, quando se trata de traçar um limite verdadeiramente intransponível à imaginação humana, a morte não tem concorrentes. A única coisa que não podemos e jamais poderemos visualizar é um mundo que não nos inclua visualizando-o.”(BAUMAN, 2008, p.44-45)

Mas é justamente por essa incompreensibilidade da morte que as portas do imaginário humano se abrem, possibilitando a elaboração das histórias vampirescas, por exemplo. Da mesma forma que o Desconhecido dá margens para o terrível, pode dar margens ao maravilhoso. E tanto “o desconhecido” como a imortalidade são características da morte, ou seja, do vampiro.

Como conclusão do texto, é pertinente a colocação de Morin:

As ideias e, mais amplamente as coisas do espírito, nascem dos próprios espíritos, em condições socioculturais que determinam as suas características e as suas formas, como produtos e instrumentos do conhecimento. (MORIN, 1991, p.131)

Com ela, pode-se pensar na imagem do vampiro, como uma imagem dinâmica e não estática, que vai perdendo características ou ganhando novas, mas sempre preservando sua essência. São as condições socioculturais de um determinado contexto histórico as responsáveis por fazer tais alterações nessa imagem, produto do imaginário humano. Ao pensar o grande número de lendas e mitos existentes por todo o mundo, o vampiro é apresentado das mais variadas formas, do grotesco ao belo, até chegar ao vampiro presente em *Entrevista com o vampiro*, que simboliza uma morte canibal, imortal e bela. Apesar de essa imagem ter sido construída na literatura do século XIX, como discutido anteriormente, ela foi resgatada e utilizada no cinema do século XX e instiga os espectadores até hoje.

E entendendo o filme como um sonho, pode-se pensar que por meio dele as inquietações de uma época chegam aos homens através de símbolos, codificadas, onde cada espectador faz o seu simbolismo próprio ao projetar e identificar-se no filme, assim como no sonho de uma pessoa suas inquietações são trazidos a ela também através de símbolos.

Referências bibliográficas

BATAILLE, Georges. **A literatura e o mal**. Porto Alegre: L&PM, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. RJ: Ed. Zahar, 2008.

HARRIS, Marvin. **Canibales y reyes**. Barcelona: Salvat Editores, 1986.

MORIN, Edgar. **O cinema ou o homem imaginário**. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1997

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Lisboa: Europa America, 1988.

MORIN, Edgar. **O Método – 4. As ideias, habitat, vida, costumes, organização**. RS: Sulina, 1991.

Referências fílmicas

Entrevista com o vampiro (*Interview with the Vampire: The Vampire Chronicles*) (EUA, 1994). Direção: Neil Jordan. Roteiro: Anne Rice, baseado em livro de Anne Rice.

Referências eletrônicas

BARROS, Fernando Monteiro de. Baudelaire, Byron e Lúcio Cardoso: A flanârie e o dandismo do vampiro. **Soletras**. Ano III, Nos. 64 05 e 06. São Gonçalo: UERJ, 2003. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/soletras/5e6/04.pdf> (ACESSADO EM 14/11/2013)



PURGATÓRIO: DOGMA OU HERESIA? BREVE DISCUSSÃO SOBRE AS CONCEPÇÕES DE PURGATÓRIO ENTRE CATÓLICOS E PROTESTANTES NA BAIXA IDADE MÉDIA E INÍCIO DA MODERNIDADE.

Odailson Volpe de Abreu
Universidade Estadual de Maringá
Cláudio Ferraz Zioli
Universidade Estadual de Maringá

A fundamentação teórica utilizada para este trabalho se baseia em grande parte no Catecismo da Igreja na discussão apresentada por Jacques Le Goff no livro “O Nascimento do Purgatório” e nos principais documentos do primeiro período da Reforma Protestante. Além dessas fontes, as práticas devocionais populares, tão comuns ao dia a dia de muitos fiéis cristãos, também será considerada base comum para discussão.

Partindo dessa premissa, percebe-se que entre os cristãos de fé católica, leigos e adeptos de devoções populares, o Purgatório se apresenta como algo bastante misterioso, mesmo não sendo um conceito novo, e se fazendo popular ao longo da História da Igreja.

Isso pode ser facilmente comprovado quando se indaga a um fiel “típico” sobre as verdades do purgatório e, desconcertado na hora de responder, ele não consegue formular uma resposta aceitável.

A ideia de céu e inferno é bastante simples e, por isso, amplamente difundida, enquanto o conceito de purgatório é muito mais elaborado exigindo para sua compreensão um demasiado esforço intelectual, muitas vezes dispensado pelos fiéis que se contentam muito mais em acreditar do que questionar ou compreender.

A devoção popular propõe a oração por si mesmo como forma de livrar-se do Purgatório, como ilustra bem a promessa feita pela mãe de Jesus, Maria, ao Prior geral dos Carmelitas no século XIII, em que ela prometia ao fiel que utilizasse o escapulário (tipo de cordão ou corrente com medalhas de Jesus e Maria) e rezasse ao menos três Aves Maria por dia, ir ela mesma ao Purgatório livrar o fiel dos sofrimentos e do fogo no primeiro sábado após ir ao túmulo.

Mas, muito mais do que rezar por si a Igreja incentiva também o ato piedoso de rezar especificamente pelas almas que estão no purgatório, essa devoção faz parte da Tradição e da Doutrina da Igreja e popularizou-se ao longo do tempo através de aparições místicas da mãe de Jesus, que propunha aos fiéis a oração pelas almas que padecem. Um exemplo recente disso, é o caso das aparições de Medjugorje, nos Balcãs, acontecimento ainda estudado pela alta cúpula da Igreja, mas que deu boa visibilidade na atualidade à prática da oração pelas almas do Purgatório.

Oficialmente falando, a Igreja se posiciona a respeito do Purgatório como uma situação ou estado de purificação, em que a alma do fiel morto deve ser limpa dos pecados que restaram antes dele poder entrar no céu. Fato que concede a essas almas o título de “benditas”, já que para elas a salvação está garantida.

Lançado no ano de 1992 o Catecismo da Igreja Católica se apresenta como o principal documento para o ensino da Doutrina Católica na atualidade e sobre o Purgatório este documento apresenta a seguinte exposição:

“1030. Os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não estão completamente purificados, embora tenham garantida sua salvação eterna, passam, após sua morte, por uma purificação, a fim de obter a santidade necessária para entrar na alegria do Céu.1031. A Igreja denomina Purgatório esta purificação final dos eleitos, que é completamente distinta do castigo dos condenados. A Igreja formulou a doutrina da fé relativa ao Purgatório sobretudo no Concílio de Florença e de Trento. Fazendo referência a certos textos da Escritura, a tradição da Igreja fala de um fogo purificador: 'No que concerne a certas faltas leves, deve-se crer que existe antes do juízo um fogo purificador, segundo o que afirma aquele que é a Verdade, dizendo, que, se alguém tiver pronunciado uma blasfêmia contra o Espírito Santo, não lhe será perdoada nem no presente século nem no século futuro (Mt 12,32). Desta afirmação podemos deduzir que certas faltas podem ser perdoadas no século presente, ao passo que outras, no século futuro'(São Gregório Magno, Dial. 4,39).(CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA.Vozes; Petrópolis. Página 248)

Estes dois parágrafos do Catecismo da Igreja, seguidos pela citação de Gregório Magno apontam alguns elementos importantes e passíveis de análise mais detalhada.

O primeiro ponto a ressaltar é a datação da fundamentação da doutrina da fé que confirma o dogma referente ao Purgatório a partir dos Concílios de Florença e Trento, respectivamente século XV e XVI.

Isso demonstra que o período da baixa Idade Média foi crucial para a organização real do Purgatório como doutrina a ser seguida e divulgada.

Mas, vale a pena lembrar que no século XIII, já no início da baixa Idade Média e momento de grande transição da sociedade feudal esse assunto já estava em pauta de discussão tanto nas reuniões oficiais da Igreja desse período (segundo Concílio de Lyon), como entre os intelectuais da época.

Dentre os muitos e relevantes intelectuais do século XIII, será abordado aqui apenas alguns pontos destacados por Alexandre de Hales com uma discussão bastante interessante a respeito do fogo purgatório, este que é o segundo aspecto relevante apresentado nos parágrafos do Catecismo, o elemento principal da ação purificadora.

Segundo Le Goff, baseando-se indiretamente em Aristóteles e principalmente em Paulo de Tarso, Alexandre de Hales afirma que há três espécies de fogo: a luz, a chama e a

brasa. Sendo que a luz está reservada para os eleitos, os que vão para o céu, a chama, para os que precisam purgar suas almas de pecados menores e a brasa para os condenados.

Assim o fogo, mesmo elemento que concede a graça da salvação ou o sofrimento da condenação, ganha o sentido de purificação e esperança, pois diante dessa realidade até mesmo o fiel que já caiu tem chances de chegar ao céu e alcançar a graça da salvação, que se faz acessível a todos, principalmente ao fieis comuns e apegados aos seus pecados de estimação.

Por outro lado, o medo do fogo que causa a purificação também torna-se, como afirma Le Goff, a origem de grandes lucros para a Igreja, através das indulgências. Questão essa que de tão ampla precisa ser abordada especificamente, não cabendo aqui desenvolver essa problemática.

O terceiro aspecto interessante dos parágrafos do Catecismo da Igreja é a possibilidade de perdão posterior a pecados cometidos. A citação de Gregório Magno, assim como grande parte de toda a fundamentação da oração aos mortos encontrada no conceito de purgatório, se baseia em textos bíblicos e relatos que fazem parte da Tradição da Igreja.

Como exemplo de relato bíblico apresenta-se o trecho mais estudado e discutido do livro de 2 Macabeus, encontrado no capítulo 12, versículos de 42 à 45, em que Judas oferece “uma expiação pelos caídos (mortos) para que fossem libertos dos seus pecados”.

Já um bom exemplo de fundamentação a partir da Tradição da Igreja são os Atos de Paulo e Tecla, que datam do século II e contam a Tecla, que recebeu a conversão após ouvir as pregações de Paulo de Tarso, e apresenta uma interessante oração de intercessão por uma fiel morta:

“E após a exibição, Trifena novamente a recebeu. Sua filha Falconila havia morrido e disse para ela em sonhos: 'Mãe: deverias ter esta estrangeira, Tecla, como a mim, para que ela ore por mim e eu possa ser levada para o lugar dos justos. (ATOS DE PAULO E TECLA)

Relatos de histórias ou atitudes parecidas como essa foram muito comuns desde os períodos mais antigos da Igreja e, além destes muitos outros exemplos, podem ser citados o caso da dupla visão de Santa Perpétua ou mesmo o epitáfio de Abércio, bispo de Hierápolis, do início do século III que pedia para as pessoas que lessem o seu epitáfio rezassem por ele.

Esses exemplos demonstram que, entre os séculos XII e XVI, a Igreja já contava com muito material teórico e espiritual acumulado ao longo de quase mil e duzentos

anos, permitindo a ela não apenas apresentar de maneira clara o dogma do Purgatório como também divulgá-lo claramente entre seus fieis.

Essa atitude, que se perpetua até os dias de hoje, muitas vezes impulsionada pela fé e outra pelo medo, tem uma função social claramente definida: permitir a todos os cristãos esperar uma segunda chance de alcançar o tão sonhado paraíso, nem que seja após a morte e pelo mérito de outros, os que estão vivos, que são mais fieis, piedosos e com muito maior inclinação para a oração.

O Purgatório dentro do protestantismo foi gradativamente desconstruído como doutrina, ao longo da primeira metade do século XVI, até ser totalmente extirpada do credo reformado em 1566 com a Segunda Confissão Helvética. A questão da negação da existência do Purgatório dentro da vertente protestante do cristianismo é complexa, pois, mesmo sem se constituir um dos temas de embates entre católicos e reformadores, e não ser condenada por Lutero e seus seguidores, rapidamente se juntou ao conjunto de doutrinas abolidas pelos protestantes.

A ausência de bases históricas para a negação da existência do Purgatório pode ser percebida na mentalidade do cristão protestante contemporâneo. Para esse, o tema se tornou uma espécie de “tabu”, que não é compreendido e não pode ser debatido. O Purgatório ocupa então, dentro da fé reformada, um vazio doutrinário e passa a ser negado, não pela sua essência, mas pela sua forma, ou seja, a forma católica.

É provável que a ideia da não existência do Purgatório dentro da doutrina reformada, está ligada a construção da identidade da Igreja Protestante. A instituição dessa doutrina como parte do credo oficial da Igreja Católica coincide com o início da Reforma, e pode ter servido como elemento de diferenciação entre as religiões. O caráter político da negação do Purgatório fica bem explícito nas Institutas de Calvino, quando se refere à crença em sua existência e a missa pelos mortos que nele se encontra como “baboseiras”.

Outro fator de muita importância para compreensão do fim da doutrina do Purgatório, dentro da vertente protestante do cristianismo, é o contexto histórico no qual o surgimento do protestantismo está inserido. É o período do surgimento do capitalismo e da ascensão da classe burguesa, onde os velhos valores feudais estavam sendo questionados, entre eles o estilo de vida comunitário da antiga sociedade estamental.

A ascensão da burguesia está intimamente ligada com o movimento protestante, e os princípios burgueses vão se misturar com os princípios religiosos do protestantismo, em

especial o individualismo característico do capitalismo vai ser inserido nas doutrinas da nova religião cristã. Não desenvolvemos essa questão no presente trabalho. Uma melhor compreensão dessa discussão está na obra de Max Weber “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”. Contudo, a presença do individualismo na estrutura do protestantismo é um dos fatores responsáveis pela crença na salvação individual, o que leva ao fim da crença na possibilidade de intervenção por meio de orações e obras, no destino dos mortos um dos principais braços da doutrina do Purgatório.

Mesmo com todos esses fatores que exerceram forte influência na transformação da fé protestante e, conseqüentemente no fim da crença no Purgatório, esse processo ocorreu de forma sutil sendo trabalhado de forma gradativa por várias décadas.

Para compreender como esse processo ocorre, temos que partir de Lutero e suas 95 Teses. Suas teses apresentam as seguintes ideias sobre a doutrina do Purgatório:

16ª Tese: Inferno, purgatório e céu parecem ser tão diferentes quanto o são um do outro o desespero completo, incompleto ou quase desespero e certeza.

17ª Tese: Parece que assim como no purgatório diminuem a angústia e o espanto das almas, também deve crescer e aumentar o amor.

18ª Tese: Bem assim parece não ter sido provado, nem por boas razões e nem pela Escritura, que as almas do purgatório se encontram fora da possibilidade do mérito ou do crescimento no amor.

19ª Tese: Parece ainda não ter sido provado que todas as almas do purgatório tenham certeza de sua salvação e não receiem mais por ela, não obstante nós termos esta certeza.

29ª Tese: E quem sabe, se todas as almas do purgatório querem ser libertadas, quando há quem diga o que sucedeu com S. Severino e Pascoal.

(Martinho Lutero, 95 Teses – 1517).

A primeira afirmação que podemos fazer, baseadas nessas teses que tratam diretamente do Purgatório é de que Lutero acreditava em sua existência. Em nenhum momento transparece qualquer dúvida quanto à veracidade da doutrina do Purgatório, esse tema nem estava em suas discussões, era, para ele, algo inquestionável.

É possível perceber algumas divergências entre a doutrina oficial da Igreja e a crença de Lutero, o que é completamente plausível considerando que era uma doutrina nova, recém-implantada pela Igreja como doutrina oficial, o que a tornava ainda alvo de muitos debates. Por outro lado Lutero como professor universitário de teologia, se dedicava a debates doutrinários. Ainda assim, não há qualquer indicio nem em seus escritos nem em sua história de qualquer rejeição à doutrina do Purgatório.

Apesar de estar explícito que Lutero acreditava na existência do Purgatório, suas teses contribuíram para o fim da doutrina na vertente protestante. Em primeiro lugar a maior razão de seus questionamentos em relação à Igreja estavam nas indulgências, principalmente naquelas relacionadas à libertação de outrem do fogo do Purgatório, o que, por si só, já foi suficiente pra enfraquecer a doutrina. Além disso, as teses de Lutero reduzem a possibilidade de intervenção, tanto do clero quanto dos leigos sobre as almas dos mortos, o que coloca a existência do Purgatório, mesmo que não questionada, para fora das práticas e rituais protestantes. Como podemos observar em suas teses:

22ª Tese: Com efeito, o papa nenhuma pena dispensa às almas do purgatório das que, segundo os cânones da igreja, deviam ter expiado e pago na presente vida.

25ª Tese: Exatamente o mesmo poder geral que o papa tem sobre o purgatório, qualquer bispo e cura d'almas o tem no seu bispado e na sua paróquia, quer de modo especial e quer para com os seus em particular.

27ª Tese: Pregam futilidades humanas quantos alegam que no momento em que a moeda soa ao cair na caixa a alma se vai do purgatório.

35ª Tese: Ensinam de maneira ímpia quantos alegam que aqueles que querem livrar almas do purgatório ou adquirir breves de confissão não necessitam de arrependimento e pesar.

82ª Tese: Haja vista exemplo como este: Por que o papa não livra dum só vez todas as almas do purgatório, movido pela santíssima caridade e considerando a maispremente necessidade das mesmas, havendo santa razão para tanto, quando, em troca de vil dinheiro para a construção da basílica de São Pedro, livra inúmeras delas, logo por motivo bastante infundado? (Martinho Lutero, 95 teses, 1517)

O purgatório poderia existir na concepção de Lutero, porém, existia fora dos domínios da Igreja e do papado, o que constitui o primeiro passo para que essa doutrina venha a se extinguir do cristianismo protestante.

O primeiro questionamento direto à existência do Purgatório, pertence a um seguidor direto de Lutero, Ulrico Zuínglio, teólogo suíço que deu início a reforma protestante na Suíça. De acordo com Mainka (2001 p. 144):

Ele desaprovou e rechaçou, por exemplo, a veneração dos santos, a doutrina do purgatório, a secularização geral da igreja e do clero, as ordens mendicantes, os mandamentos da quaresma e a interdição do casamento de sacerdotes. (MAINKA, Peter Johann. Acta Scientiarum, Maringá 2001)

Contudo, apesar de ser tradicionalmente indicado como o responsável por iniciar o processo de negação do Purgatório, Zuínglio, não foi tão enfático e determinado como se pensa. Suas afirmações são mais em forma de dúvidas do que de certezas e não trazem consigo uma resposta final para o problema. Nas 67 conclusões de Zuínglio, seu principal trabalho, seu único questionamento acerca do Purgatório é bem tímido e pouco esclarecedor:

A verdadeira Sagrada Escritura nada sabe de um Purgatório, após esta vida.

A sentença dos mortos é conhecida somente por Deus.
Quanto menos Deus nos deu a conhecer destas coisas, tanto mais devemos nos guardar de intentar saber algo acerca delas.
Eu não desaprovo que uma pessoa atribulada rogue a graça de Deus pelos mortos. Mas estipular que se rogue em determinada data e sob a intenção de lucro, não é humano, senão diabólico. (Ulrico Zuínglio, 67 Conclusões – 1523)

Ao colocar a existência do Purgatório em dúvida, Zuínglio assume uma postura cuidadosa e não se opõe a intercessão pelos mortos. Ao exemplo de Lutero, suas críticas vão se concentrar nas indulgências e não no Purgatório.

O primeiro reformador a negar totalmente a existência do Purgatório foi João Calvino. Em suas Institutas ele trata a crença na doutrina do Purgatório com desprezo, e se utiliza de um discurso contundente para negá-la. Porém ele não constrói um debate sobre o mesmo, e não se preocupa em fundamentar suas afirmações.

Para entender a atitude de Calvino é preciso compreender as bases de sua teologia. O Calvinismo está fundamentado na crença na predestinação, onde, a salvação não depende dos indivíduos, mas é dada por Deus a quem Ele quer. Assim logo ao nascer já está definido se a pessoa é um dos escolhidos por Deus para alcançar a salvação ou se ela será condenada e tudo isso independe do comportamento dessa pessoa. Dentro dessa teologia a ideia da existência de um Purgatório não faz nenhum sentido. Por esse motivo, em relação ao Purgatório, Calvino afirma:

Por que, afinal, lutam com tão acirrada virulência e ferocidade em favor da missa, do purgatório, das peregrinações e baboseiras tais, a ponto de negarem que tem de haver sã piedade, sem, por assim dizer, fé mais explícita nestas coisas, quando, entretanto, nada dessas coisas provam eles ser da Palavra de Deus? (João Calvino, As Institutas – 1536)

A existência ou não do Purgatório não constitui um problema dentro da concepção calvinista, ele apenas não existe, não há espaço em sua teologia para algo como um purgatório, pois, para Calvino todo purgar depende de Deus, o homem é passivo nesse processo.

O calvinismo se constitui em seu início o braço mais forte da Reforma, alcançando a maioria dos países reformados e substituindo aos poucos a tradição Luterana em quase todos os núcleos de desenvolvimento da nova religião cristã. Suas ideias encontraram melhor aceitação dentro da burguesia – a classe ascendente do período – o que lhe garantiu um melhor financiamento e seus adeptos foram mais proeminentes na divulgação de suas ideias, reduzindo gradativamente a influência Luterana na Igreja Reformada.

Assim, a doutrina do Purgatório chega ao fim dentro do protestantismo, o documento final que determina a sua exclusão de toda teologia e prática protestante é a Segunda Confissão Helvética publicada em 1566, cuja principal finalidade era organizar as Igrejas da Suíça, França, Escócia, Hungria e Polônia removendo a influência Luterana de seus credos. O texto final da confissão institui que:

O que alguns ensinam a respeito do fogo do purgatório se opõe à fé cristã, a saber, “creio no perdão de pecados e na vida eterna”, e à perfeita purificação mediante Cristo, bem como a estas palavras de Cristo, nosso Senhor: “Em verdade, em verdade vos digo: Quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna, não entra em juízo, mas passou da morte para a vida” (João 5.24). E estas: “Quem já se banhou não necessita de lavar senão os pés; quanto ao mais está todo limpo” (João 13.10). (Heinrich Bullinger, Confissão Helvética – 1566)

Esse texto vai ser seguido por todas as igrejas protestantes a partir de então, tornando a negação da existência do Purgatório um dogma dentro da Igreja Reformada.

Referências Bibliográficas:

BÍBLIA: Bíblia do Peregrino. São Paulo. Paulos. Ed. 3ª. 2003.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis. Vozes, 1993.

LE GOFF, Jacques. O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Estampa. 1993.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo – Companhia das Letras – 2004.

<http://queridosfilhos.org.br/mensagem.php>

<http://www.cacp.org.br>

<http://www.ccel.org/print/schaff/anf08/vii.xxvi>

<http://www.luz.eti.br>

<http://www.monergismo.com>

<http://www.teologia.org.br>

<http://www.veritatis.com.br/patristica/patrologia/435-o-purgatorio-a-igreja-primitiva-e-os-santos-padres>



ENCONTROS E DESENCONTROS NA PRODUÇÃO CATEQUÉTICA JESUÍTICA NO JAPÃO

Paula Moreira Saito
Universidade de São Paulo

“He Japão, onde nasce a prata fina,
Que illustrada será co’a Lei divina.”
(Camões. Os Lusíadas)

Desde as descrições de Marco Polo sobre a maravilhosa ilha de *Cipango* no século XIII, muitos aventureiros sonham em alcançar esta terra abundante em ouro, além de pérolas e pedras preciosas, entretanto, esta terra admirável, o Japão, só será alcançada pelos portugueses três séculos mais tarde, seguido dos missionários jesuítas encarregados da conversão e catequização dos povos recém-descobertos.

Apesar do otimismo inicial, a questão envolvendo a língua japonesa e a sua tradução vêm à tona, uma vez que os missionários jesuítas ainda não a dominam, sendo obrigados a depender de seus intérpretes, como bem observou o padre Francisco Xavier no trecho a seguir:

E agora nos cumpre fer como meninos em aprender a lingoa e prouueffe a Deos que em a verdadeyra simplicidade, e pureza de animo os imitaffemos, forçandonos a tomar meos, e desformonos a fer como elles afsi acerca do aprender a lingoa, como acerca de mostrar simplicidade dos meninos que carecê de malicia (XAVIER, 1570, f. 32v).

Ao observarmos a chegada do padre, podemos perceber que os missionários encontram problemas por conta da própria terminologia religiosa utilizada. Este trabalho pretende então, analisar alguns termos traduzidos pelos jesuítas, para o japonês, no intuito de se ter uma visão do japonês efetivamente utilizado na conversão, com foco nos dicionários: *Dictionarium Latino Lusitanicum, ac Iaponicum* (1595), doravante *Dictionarium*, com entradas em latim e equivalências e/ou explicações em português seguido do japonês; e o *Vocabvlario da Lingoa de Iapam* (1603), doravante *Vocabvlario*, dicionário bilíngue japonês-português. Os dois são os únicos dicionários – de palavras²²¹ – impressos pelos jesuítas durante sua permanência no Japão, e são fonte expressiva de um léxico não restrito à religião.

²²¹ Há outro dicionário publicado pelos jesuítas no Japão, o *Rakuyōshū*, de ideogramas.

O Japão encontrado pelos jesuítas

A data provável da chegada dos primeiros mercadores portugueses ao arquipélago é 1543, provável, pois existem vários outros relatos de diferentes datas. O principal autor a registrar este ano é o monge budista Nampo Bunshi, em sua obra *Teppo-ki* (Livro das Espingardas), de 1606. Ele chega até mesmo a afirmar que a data precisa do desembarque português na ilha de Tanegashima seria 23 de setembro de 1543 (SCHURHAMMER, 1963, pp. 485–579). Já os missionários da Companhia de Jesus só chegarão ao Japão no ano de 1549, sendo o grupo formado pelos padres Francisco Xavier e Cosme de Torres, um irmão leigo e três japoneses recém-convertidos ao cristianismo. O padre Francisco Xavier, um dos fundadores da Companhia de Jesus, e encarregado da evangelização da Índia, ouve a respeito do Japão através de Anjirô, que adota o nome de Paulo de Santa Fé após se converter, e acompanha o missionário em sua empreitada. As informações sobre a terra do converso são entusiasticamente reproduzidas pelos jesuítas em suas cartas, o que demonstra o grande entusiasmo com a possibilidade da missão japonesa.

Ao chegarem ao Japão, encontram o país profundamente dividido, período em que, pelas suas particularidades, é conhecido na história do Japão como *sengoku-jidai* (1467-1568), ou “período dos estados guerreiros”. Desde o século XII o imperador havia sido colocado num plano secundário de importância política, com alguma influência apenas nos territórios próximos a capital. Primeiramente seu poder havia sido retirado pelos xoguns²²², entretanto, estes também não conseguem manter a unidade política e o governo. Cabia então aos daimiô, que administravam pequenas unidades territoriais, protegendo as comunidades ali instaladas, que viviam da agricultura, pesca e comércio. Tal inexistência de um poder centralizador forte permite a entrada dos missionários, pois, mesmo que não fossem aceitos em certa região pelo daimiô local, podiam facilmente migrar para outra região e reiniciar o processo de integração.

²²² Cabe aqui uma observação quanto aos termos próprios da cultura japonesa. Muitos trabalhos optam por uma ocidentalização desses conceitos, trocando, por exemplo, *daimyô* por senhor feudal. Devemos entender a cultura japonesa dentro de seu próprio contexto, e não adaptá-la segundo as categorias histórico-culturais ocidentais. Essa troca causa uma perda no sentido original da palavra, uma vez que, no caso do exemplo acima, os sistemas políticos não são equivalentes.

Já a grafia dos termos japoneses, quando não houver equivalências em português (como xogum, daimiô, ou Xintoísmo), adotamos a norma Hepburn de romanização do japonês.

Além disso, apesar da proximidade geográfica, o Japão não mantinha contato com o território chinês, deixando livre o caminho para os portugueses servirem de intermediários tanto a nível econômico, quanto cultural. A partir de 1571, Nagasaki passa a ser o porto principal de desembarque da nau portuguesa, o kurofune²²³, que trazia a seda chinesa para ser trocada pela prata japonesa, transformando assim a pequena comunidade de pescadores em uma importante comunidade católica e mercantil. Também, a rota permitiu o estabelecimento de Macau como entreposto comercial para os portugueses na Ásia, cuja importância aumentou consideravelmente com a queda de Malaca.

Os missionários jesuítas vão então se estabelecer em Kyushu, não só porque era uma região periférica ao centro do poder, mas também porque era nos seus portos que os portugueses atracavam seus navios, já que a ilha situava-se a meio caminho de Macau e o resto do arquipélago nipônico. A intensão dos padres era a de conseguir penetrar o arquipélago, chegando a capital Kyoto. Enquanto isso, convertiam famílias e aldeias, e mesmo pessoas da classe guerreira e dirigente. A estratégia missionária pressupunha que as conversões se desenvolvessem em alcance, sem privilegiar certas estruturas sociais, entretanto, com o tempo, percebem que uma aproximação a certos estratos mais elevados garantiria maior sucesso, pois permitia maior mobilidade territorial.

Em 1568, quando Oda Nobunaga começa a conquistar territórios menores e fracos, tomando para si grande parte do arquipélago e formando alianças de maneira a destituir o poder do xogunato Ashikaga (que se encontrava no poder desde 1338), tem início um movimento de centralização do poder. E, apesar de não se converter ao cristianismo, Nobunaga permite o progresso e consolidação da missão japonesa. Através de ataques a monges budistas e xintoístas, como perseguições e demolições de templos e santuários, busca não favorecer uma religião em detrimento a outra, mas sim equilibrar a balança para assim controlar a todos.

Após sua morte, sobe à liderança do bakufu, isto é, governo militar, Toyotomi Hideyoshi, nomeado kanpaku, ou regente imperial, e referido pelos jesuítas em suas cartas como *quambacu*. Apesar de também não ter se mostrado contra a religião católica, publica o édito anticristão, de 25 de julho de 1587. A balança criada por Nobunaga pende agora para o lado dos cristãos, ameaçando sua hegemonia política, com isso, a crescente importância do

²²³ Significa navio negro, e foi o nome dado pelos japoneses às naus portuguesas, devido a coloração negra de seu casco, geralmente pintados com alcatrão.

cristianismo junto a alguns daimiôs coloca em xeque a sua influência. O édito afeta diretamente os jesuítas, mas no fundo pretende atingir os daimiôs cristãos, que deveriam negar o cristianismo e reafirmar sua lealdade junto ao xogunato. Hideyoshi considera o Cristianismo como uma séria ameaça aos códigos de conduta e lealdade entre os guerreiros, comprometendo as hierarquias e redes de poder, o que afeta a reconstrução do Japão, que passava por um momento de centralização e unificação política, como já descrito. Tal ato ressoa com o que havia sido feito com os principais e mais poderosos mosteiros budistas anteriormente.

Nesse clima de aparente aceitação e tolerância para com o catolicismo, Hideyoshi aprova, em 1593, uma embaixada de padres franciscanos vindos de Manila, que recebem ainda autorização para permanecerem em Kyoto como missionários. Com isso tem-se o fim da hegemonia dos jesuítas na propagação da fé cristã. Isto gera conflitos entre as duas ordens, que reclamavam para si a melhor e única forma de propagar o Cristianismo. Os jesuítas consideram a autorização como uma provocação, pois, o Japão deveria ser território exclusivo da Companhia de Jesus pelo Padroado Português do Oriente, e os franciscanos assim deveriam ser impedidos de ir, pois o faziam pelo Patronato Espanhol.

Os conflitos aumentam, tendo como ápice o naufrágio do galeão São Filipe, em 1596. Começam então a circular boatos de que os franciscanos seriam espiões de um suposto plano de invasão do território japonês por estrangeiros, boatos esses que são atribuídos pelos franciscanos, aos jesuítas. Diante desse panorama de intriga e dúvida, que mais uma vez parece questionar a hegemonia política e militar do xogunato, Hideyoshi manda crucificar vinte e seis cristão, sendo seis franciscanos, três jesuítas e dezessete japoneses conversos, em Nagasaki, a 6 de Fevereiro de 1597. Este foi o primeiro ataque do poder central ao Cristianismo.

A batalha de *Sekigahara*, em 1600, marca a subida ao poder de Tokugawa Ieyasu. Na facção derrotada havia alguns dos principais senhores cristãos, sendo que tal fato abala a estratégia de missionação cristã. Tokugawa não nutria nenhuma simpatia pela religião católica ou pelos jesuítas, sendo budista praticante, ao contrário de seus antecessores, porém, não impede a evangelização dos jesuítas, e, inclusive, autoriza a entrada de um padre franciscano e a construção por ele de uma pequena igreja em Edo.

Nesse período, há também a entrada de outros estrangeiros, autorizados pelo bakufu, no Japão, majoritariamente holandeses. Com isso, os japoneses percebem que o binômio

portugueses/mercadores e jesuítas, não era inquebrável, e que podiam empreender trocas comerciais sem se comprometerem no âmbito religioso. É então que em 28 de Janeiro de 1614 se tem a publicação de mais um édito anticristão, porém, desta vez, Ieyasu pretende eliminar os padres, pois os daimiôs sobreviventes da batalha de *Sekigahara* poderiam se aliar a eles e comprometer seriamente seu estatuto. Ao contrário do édito de Hideyoshi, este caminhou num sentido claro de expulsão de todos os missionários cristãos e seus seguidores, sendo que estes poderiam negar a fé cristã, apostatar ou abandonar o Japão, sob pena de morte aos que se negassem.

Tem-se início então um período de perseguições, que atingiam mesmo os apenas simpatizantes do Cristianismo, com pena de morte aos que abrigassem católicos fugitivos. As igrejas foram destruídas e os padres impedidos de se revelarem, ficando proibidas quaisquer demonstrações públicas de Cristianismo, que passou a ser considerada religião subversiva. Este contexto propiciou um novo fechamento exterior do Japão, que só será amenizado em meados do século XIX. Mesmo filhos e netos de europeus com mães japonesas tiveram que abandonar o arquipélago. Os estrangeiros autorizados a permanecer, sendo a grande maioria de holandeses, ficaram restritos a ilha artificial de Deshima. Em 1637 registrou-se a Revolta de *Shimabara*, tendo em suas fileiras grande maioria cristã, e por essa razão foi considerada de cunho religioso. Na verdade, a revolta possuía interesses pragmáticos, de sobrevivência da população face ao despotismo crescente dos senhores locais, porém, no receio de ser uma tentativa de tomada de poder por parte dos cristãos, foi severamente punida.

Em 1639 os portugueses são efetivamente expulsos, sendo qualquer tentativa de retorno brutalmente rechaçada, como foi o caso da embaixada enviada de Macau, em que quase todos os seus membros foram executados.

Deus ou *Daiuso*? O japonês utilizado na conversão

A questão da língua sempre foi primordial no plano missionário jesuítico, pois é através dela que se daria tanto a conversão, quanto a civilização do gentio bárbaro, uma vez que é através de esquemas retirados da própria cultura outra que o Ocidente realiza a leitura da alteridade. No Japão, os jesuítas não demoraram a perceber os perigos potenciais envolvidos no processo de reinterpretação da mensagem cristã – seus valores e conceitos por parte tanto dos conversos japoneses, quanto dos religiosos que lhes faziam oposição. Foi

preciso, então, criar uma linguagem particular, livre de mal-entendidos com a linguagem das diversas seitas que compunham a matriz religiosa japonesa, transformando a cristandade local em uma unidade sólida, e sem interferências de interpretações indesejadas, ou mesmo criadas por seus opositores.

Os missionários encontraram diversos problemas em sua missão no Japão, mas, principalmente, por conta da própria terminologia religiosa utilizada. Tal fato é compreensível se levarmos em conta que na Europa havia, de maneira geral, uma cultura comum, que compartilhava fundamentos filosóficos e teológicos. Apesar das diferenças linguísticas, as realidades a que elas se referiam eram as mesmas, ou seja, aprender uma língua estrangeira era muito mais uma questão de aprender palavras ou frases nesta nova língua que correspondessem a palavras ou frases da sua própria. *Casa = casa = maison = Haus = domus = house = casa. Dio = Dios = Dieu = Gott = Deus = God = Deus*. O japonês, entretanto, era uma língua “estrangeira” num sentido muito mais radical, uma vez que tanto seu vocabulário quanto estrutura eram completamente diversos das outras línguas européias, da mesma forma que não compartilhava de uma cultura comum. Ocorria então, que nem sempre uma palavra aprendida se referia a uma mesma realidade ou verdade (MORAN, 1992, p. 6).

Inicialmente, havia uma apropriação de vocábulos budistas, em especial da seita *Shingon*, seguida por Anjirô antes de sua conversão, o que acaba por determinar sérios problemas na elaboração de um conjunto de termos religiosos cristãos em japonês. Muitos padres irão se debruçar sobre a problemática da tradução e também o desencontro na apropriação desses novos códigos por parte dos japoneses, dedicando-se a encontrar possíveis soluções para o problema, e até mesmo utilizar termos budistas, esforçando-se continuamente em atribuir-lhes um significado cristão, ou utilizar a terminologia cristã, em língua latina. Como exemplo, temos um trecho da carta do padre Baltasar Gago de 23 de setembro de 1555:

Tem estes Iapões algũas palauras por onde lhes pregauamos a verdade muyto tempo, as quaes elles vfãm nas suas feytas: nas quaes depoyos que cay, logo as mudey: porque querer tratar a verdade com palauras de engano, e mentira, fazião elles entendimento falfo. De maneyra que em todas as palauras que vejo q lhe fam perjudiciaes, lhes enfino as noffas mefmas, porque alem das coufas, que fam nouas, pera terem necefsidade de palauras nouas fam as suas muyto differentes no coração do que nos pretendemos, afsi como acabado de lhe declarar, que quer dizer Cruz, chamão lhe elles em sua lingoa Iumogi, q he letra sua em feyção de cruz, q quer dizer dez, e afsi parecелhes aos fimples, q a cruz, e a sua letra, he o mefmo (GAGO, 1570, f. 105v–106r).

No trecho anterior, notamos claramente a confusão feita pelos japoneses que, ao analisarem o símbolo da cruz segundo seu próprio referencial cultural, o interpretam a partir do ideograma japonês para o número dez (+), o que ocasiona na total perda do sentido religioso atribuído ao símbolo da cruz cristã como marco do sacrifício de Cristo pelos homens. No *Dictionarium*, a entrada “Cruz”, que é traduzida para o português como “Cruz”, apresenta como correlato em japonês o termo *fatamono*. Tal termo pode ser *hatamono*, tendo em conta que diversas palavras iniciadas com *h* foram transcritas com *f*, como *fotoque* ou *fotoquéixu*, e *hatamono* significaria então “máquina de tecer” ou “haste de bandeira”. Já o termo “Crucifigo”, isto é, “Crucificar”, já apresenta entre as equivalências em japonês o termo “Cruz”.

Os maiores opositores ao Cristianismo no Japão eram certamente os monges, ou *bonzos*, como chamados pelos jesuítas em suas cartas. No Japão de fins do século XVI, a esfera religiosa também se apresenta conturbada, especialmente no tocante às duas principais doutrinas religiosas: o Xintoísmo (*shintō*) e o Budismo (*butsudō*). O Xintoísmo está em crise, pois não consegue exercer, neste momento, qualquer influência política devido à situação vivenciada pela Corte Imperial, já que um de seus pilares é a figura do Imperador. O budismo, ao contrário, apresenta um retrospecto de grande penetração nas esferas políticas e um desenvolvimento de novas seitas de poderosa influência na sociedade, várias delas contestando o poder centralizador do Shogunato. Tal posição faz com que estas seitas budistas se tornem uma ameaça para aqueles que lutam pelo poder.

Com relação às diversas doutrinas religiosas existentes no espaço japonês, elas são evidentemente percebidas pelos missionários cristãos, que verificam não só os conflitos existentes entre várias delas, como também a diversidade de práticas existentes no seio de cada uma. Os jesuítas se apropriam das próprias discrepâncias existentes entre as diversas seitas para, usando-as a seu favor, construir um discurso lógico em que o ouvinte era levado pelo caminho da razão a chegar a conclusão de que tais crenças não podiam ser representantes da verdade. O padre Baltasar Gago, em outro trecho da mesma carta, relata bem este fato:

Cada feyta destas facilmente fe conuence, como não tem fundamento, e as fuas mefmas mentiras e vicios, fam testemunho de fuas falfidades, quando elles ouuem defagastadamête: mas com tudo fam fogeitos a reprenfam, e coufás de rezão [...].

Dizem todos estes, que este mundo he empreftado: por aqui lhes moftamos e por outras rezões, como fabião que auia criador, e pola ley natural o que erão

obrigados: mas como não fe conhecem a fi (e lhes parece que naturalmente fayrão abrindofe o ceo e a terra) não conhecem o Criador. Se estes não tiuerão estas feytas, fora muyto trabalhofo entenderem nos, mas falandolhes de feus males, e trazendolhes o contrayro, que he o bem, facilmente fazem entendimento (Cartas, 1570, ff. 104v-105r).

Desta forma, é importante abordarmos a matriz religiosa que dá forma e conteúdo à sociedade japonesa de fins do século XVI, isto é, principalmente o budismo, o que torna essencial sua compreensão. A partir daí, acreditamos poder buscar uma análise das estratégias evangélicas da Companhia de Jesus em relação ao budismo devocional, de maneira que possamos compreender como se dá o processo de conversão dos japoneses à fé cristã. Um ponto de partida interessante para esta análise pode ser observado na narrativa dos missionários sobre sua percepção do modo como os religiosos japoneses encaram a doutrina cristã e seus representantes.

Em este Miáco logo como chegamos, huns nos chamauão bugios, outros rapofas, depois nos chamauão endemoninhados, e gente que comia homens [...], & vinhamos a enfiar a ley do demonio: mas ja agora os da feita de Xingojú dizem que o que nos outros pregamos he o Dainichi , ã elles pregão, e os da feita Ienxú , dizem ã he o Fombum , que elles tem, que meditando alcançarão a conhecer. Os da feita de Fotquéixu , dizem que he o Mion , que elles pregão, & os da feita de Zôdoxú , dizem ã he Amida, & os da seita de Xintó , dizem que he Coquio , ã elles tem: afsi ã todos dizem ja que o que nos pregamos he o em que elles fe fundão. De maneira que estão ja em velpora de fobir outro grao, & dizer que o ã pregamos he lei do Criador do ceo, & da terra, e esperamos em sua immensa misericordia, que lhes dara graça para ã o conheção, & conhecendo o louuê & glorifiquem (JAPÃO, 1598, f. 71v).

É importante frisarmos, no entanto, que este relato é datado de 1560 e foi escrito por Lourenço, um converso japonês que atuava na catequese. Essa tentativa dos bonzos em procurar similaridades ou elementos que pudessem ser, de alguma forma, reconhecidos por eles no cristianismo é bem recebida pelos jesuítas nos anos iniciais de sua experiência no espaço japonês. Entretanto, conforme os padres cristãos adquirem maior conhecimento e percepção da língua e costumes japoneses, percebem a necessidade de se diferenciarem de seus adversários na conquista de adeptos.

Um dos maiores exemplos da necessidade desta diferenciação entre os jesuítas e os bonzos é o termo “Deus”. Inicialmente, utilizavam como correlato o termo *Dainichi* (大日), que significa, literalmente, “grande sol”, e é a figura central na seita budista *Shingon*. Quando percebem o erro, mudam então para *Tenno* (天王), termo budista que significa “rei celestial”;

e então *Hotoke* (仏), que é a estátua ou nome de Buda; até que por fim, resolvem utilizar a palavra latina *Deus* (PIRES, 1994, pp. 50–51).

Os japoneses percebem com isso que o Cristianismo não era uma seita dentro do Budismo, mas sim uma religião completamente diferente. Foi então que os monges budistas começam a pregar contra esta religião estrangeira, afirmando que esse chamado “deusu” (*Deus*, pela fonética da língua japonesa) era na verdade “daiuso”, que significa “grande mentira”.

O conceito de Deus como criador do mundo, era uma ideia que não possuía paralelo na cultura japonesa da época. No *Dictionarium*, publicado em 1595, mais de meio século após a chegada dos jesuítas, a entrada Deus lista os seguintes termos como equivalentes em japonês: *tentō*, *tenxu*, *tenson*, *tentei*, sendo que todos com influências do Confucionismo, Budismo ou Xintoísmo, e que de forma alguma compartilhavam do mesmo sentido pretendido pelos jesuítas. Tais termos equivalem às seguintes palavras na língua japonesa moderna: *tentō* (天道), tem entre seus significados, “senhor do céu e da terra” e o termo budista “reino de deva (svarga)”; *tenshu* (天主), “Senhor do Céu”; *tenson* (天孫), “descendente de um deus, neto celestial”; e *tentei* (天帝), “Senhor, Deus, Criador, Rei Celestial”. Mesmo o *Vocabulário*, de 1603, aponta os mesmos termos como de uso religioso.

Higashibaba (2001), aponta em seu livro que a ideia de Deus criador de todas as coisas – inclusive da alma humana – era de difícil compreensão para os japoneses. Isto levou os historiadores a especularem se aqueles que se convertiam ao Cristianismo realmente compreendiam esta noção. Alguns inclusive afirmam que a conversão se dava não a partir desta aceitação, mas da negação da fé nos kami, budas, bodisatvas, e divindades do Confucionismo. Outros, que aqueles que não se convertiam, o faziam – e eram livres para tanto – por não aceitarem esta ideia de um Deus único, criador das coisas a partir do nada. Entretanto, há uma aceitação geral quanto à singularidade do Cristianismo na cultura religiosa japonesa do século XVI.

A ideia de Deus como criador do mundo forneceu a base da alegação cristã da adoração a uma divindade única, ou o “corpo único” – *go ittai*, usando o termo japonês. E a crença em um Deus único se ligava exclusivamente à fé cristã e suas práticas. Criação é a ideia central do monoteísmo cristão, pois, sendo Deus o único criador, seria ele também o único a ser adorado, uma vez que todo o resto seria criação. Por esta lógica, mesmo os kami e budas eram criações de Deus, e, portanto, não diferentes dos humanos. Este conceito de

uma divindade única não era incomum ao pensamento religioso japonês, entretanto, a doutrina cristã também exigia exclusividade quanto às práticas, negando completamente todas as outras religiões, o que se mostrou conflitante com os ideais japoneses do período. Isto explica a negação dos bonzos ao Cristianismo, ao se oporem veementemente a uma nova religião que prega contra todas as outras – dizendo-se a única verdadeira –, mas, pode também explicar a aceitação popular, ao preferir justamente uma única religião, que pregava, entre outras coisas, uma uniformidade da doutrina.

Conclusão

Os esforços missionários para uma adaptação da língua e conversão dos japoneses ao Cristianismo terminam drasticamente em 1614, quando se tem a publicação do édito anticristão, por Tokugawa Ieyasu, que visa à expulsão dos missionários cristãos e seus seguidores. Tamanho esforço por parte do governo japonês aponta, de certa forma, um aparente sucesso da missão, apesar de tantos desentendimentos quanto aos termos religiosos. Um exemplo disso foi a batalha de Sekigahara, em 1600, estopim para a publicação do édito, pois na facção derrotada havia alguns dos principais senhores cristãos, o que demonstra a grande difusão do Cristianismo, mesmo entre os estratos mais altos da sociedade.

Outra indicação desse sucesso é o fato de que, em 1614, haviam quatorze padres católicos japoneses, e um grande número de seminaristas. Sobre o aprendizado da língua, basta uma rápida análise nas obras sobre o assunto, publicadas no período, como os dicionários aqui analisados, ou as famosas Artes do padre João Rodrigues, para se entender como alguns missionários entenderam muito bem o caso específico da missionação no Japão, e o problema da língua como empecilho para a conversão e propagação da fé católica – fim último da Companhia de Jesus.

Bibliografia

- Fontes primárias

Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão efcreuerão aos da mefma Companhia da India, e Europa, des do anno de.1549.ate o de.66. Coimbra: Antonio de Maris, 1570.

Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, desdo anno de 1549 até o de 1580. Evora: Manoel de Lyra, 1598.

Dictionarium Latino Lusitanicum, ac Iaponicum, ex Ambrosii Calepini volumine depromptum. Amakusa: Collegio Iaponico Societatis Iesu, 1595.

Vocabulario da lingua de Iapam. Nagasaki: Companhia de Iesu, 1603.

- Fontes secundárias

ANESAKI, Masaharu. **History of Japanese Religion.** Rutland, Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1963.

BOURDON, León. **La Compagnie de Jésus et le Japon. La fondation de la mission japonaise por François Xavier (1547-1551). Les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérieurat de Cosme de Torres (1551-1570).** Paris; Lisboa: Foundation Calouste Gulbenkian; CNCDP, 1993.

HIGASHIBABA, Ikuo. **Christianity in early modern Japan: Kirishitan belief and practice.** Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

MORAN, J. F. **The Language Barrier and the early Jesuits in Japan.** Scotland, UK: University of Stirling, Scottish Centre for Japanese Studies, 1992.

PIRES, B. V. Baltasar Gago, SJ e a terminologia cristã no Japão. In: **O século cristão no Japão.** Lisboa: UCP; UNL, 1994.

SCHURHAMMER, George S.J. **Orientalia.** Roma, Lisboa: Institutum Historicum Societas Iesu, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.



ESTUDOS INICIAIS SOBRE AS ASSEMBLEIAS DE DEUS: A MAIOR DENOMINAÇÃO EVANGÉLICA NO BRASIL

Autor: Paulo Henrique Silva Vianna²²⁴

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Beatriz Teixeira Weber²²⁵

Universidade Federal de Santa Maria

²²⁴ Estudante de Graduação - História – UFSM - Bolsista PIBID/CAPES, email: viannapauloh@gmail.com;

²²⁵ Professora Associada do Departamento de História e do PPGH – UFSM;

Introdução

Este trabalho provém de estudos iniciais acerca do movimento pentecostal e das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil²²⁶ e encontra-se em fase de levantamento bibliográfico. A busca por referências foi realizada, até o momento, no portal *Scielo*, na Revista Brasileira de História das Religiões, no catálogo online do acervo bibliotecário da Universidade Federal de Santa Maria, em periódicos publicados pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) e também em pesquisas na Rede Mundial de Computadores, através de sites de busca.

A maioria das referências utilizadas são trabalhos de cunho sociológico e não historiográfico. Esta realidade evidencia uma característica sobre a pesquisa a respeito das igrejas evangélicas no Brasil, que tem sido realizada principalmente por sociólogos e antropólogos. Entretanto, nos últimos vinte anos historiadores brasileiros têm se interessado pela temática, modificando esse quadro. Suas contribuições tratam-se “principalmente de teses de doutorado e dissertações de mestrado, ainda não publicados” (SOUSA, 2012, p. 171-172).

Tenta-se aqui apresentar dois esforços iniciais que foram considerados importantes. O primeiro procura levantar algumas características presentes entre os evangélicos e especificar alguns elementos considerados significativos para a identificação e compreensão do grupo pentecostal. O posterior trata da busca pela historicidade do movimento pentecostal e da Assembleia de Deus no Brasil em suas primeiras décadas, buscando compreender aspectos que esclareçam seu crescimento e algumas características do presente. Através de um olhar de rupturas e continuidades (CAMPOS, 2000), buscou-se evitar a leitura factual, mas não se puderam negligenciar recortes considerados explicativos nem, tão pouco, acontecimentos expressivos.

No princípio de qualquer pesquisa historiográfica muitas vezes é difícil a realização de uma leitura aprofundada e crítica sobre os acontecimentos históricos e seus agentes. Por isso, os trabalhos principiantes podem se apresentar de maneira tímida, mais como uma compilação

²²⁶ Muitas vezes não se faz diferenciação entre os grupos que compõem as Assembleias de Deus no Brasil, mas se evidencia que apesar de poderem formar convenções, se tratam de Igrejas independentes umas das outras com subnomes que lhes particularizam. Referir-se como “A Igreja Assembleia de Deus” pode levar à compreensão de se trata de um único grupo.

de bibliografias e fontes. Mesmo que se tente proporcionar o diálogo entre os autores e fazer relações entre seus resultados, o desconhecimento de algumas obras e ausência de referências clássicas impossibilita uma abordagem mais ampla na exploração dos assuntos apresentados. Essa dificuldade também é evidenciada neste trabalho, que demonstra algumas fragilidades. Em parte, pelas dificuldades apresentadas acima e em parte pela falta de familiaridade com a produção acadêmica a respeito.

Evangélicos pentecostais e algumas características

A partir da Reforma de 1529, passaram a existir diversas correntes cristãs que demonstram de maneira abundante suas peculiaridades, mas, apesar disso, parece haver se forjado certo consenso em nosso país sobre a utilização do termo “evangélico”²²⁷, como abrangente. Não é somente o resultado de uma conjectura, mas encontra apoio em raízes históricas, pela adequação das igrejas através de suas ações. Entre elas, a leitura centrada no Novo Testamento e as atitudes “evangelizadoras” e “propagadoras”. Esse caráter contribui para que as igrejas reformadas e pentecostalizadas adquiram certo destaque no cenário religioso brasileiro (MAFRA, 2001).

As igrejas evangélicas são usualmente divididas entre os chamados protestantes históricos e os protestantes pentecostais. As particularidades levam em consideração suas épocas de origem, a origem geográfica e ênfases doutrinárias. Os chamados protestantes históricos têm como referência geográfica a Europa do século XVI, os evangélicos pentecostais referem aos Estados Unidos do início do século XX (NOVAES, 2001).

Como outros cristãos evangélicos, os pentecostais acreditam em verdades básicas expressadas no Credo dos apóstolos. Nesse grupo, percebe-se a ênfase de que “qualquer pessoa que procurar Cristo na fé poderá experimentar a abundância e o poder espiritual da salvação num nível puramente pessoal”. Caminho apontado por Pedro no primeiro

²²⁷ Na literatura sobre o assunto, percebe-se o uso dos termos “evangélico” e “protestante” como sinônimos. Segundo Clara Mafra (2001, p. 08), o grupo que no Brasil é entendido como “evangélico”, nos Estados Unidos se equivale ao “*Protestantism*” e o que consideramos aqui como protestantismo, lá é identificado como “*Main-Line Protestant Church*”.

Pentecostes²²⁸ (GAARDER, HELLERN, NOTAKER, 2000, p. 207). Entre essas igrejas também existem diferenças doutrinárias, mas, de uma maneira geral, todas partilham da crença em uma segunda vinda de Cristo, na possibilidade do acesso diário aos dons e carismas do Espírito Santo, assim como na cura de males pela ação divina²²⁹. Nas igrejas os fieis expressam sua religiosidade através de palmas, louvores, falar em línguas estranhas (*glossolalia*), testemunhos, etc. No cotidiano se evidencia o uso de roupas recatadas, a rejeição a cigarros e bebidas alcoólicas (NOVAES, 2001).

Para que haja a salvação, compreendem a necessidade da *conversão* e do *batismo na água* pela imersão total do indivíduo e entendem que o batismo de crianças não deve ser praticado, essas duas características também fazem parte das igrejas batistas (GAARDER, HELLERN, NOTAKER, 2000). É importante compreendermos que os pentecostais, além do *batismo nas águas*, concebem o *batismo no Espírito Santo* ou *Batismo de fogo*. Este é atribuído ao próprio Jesus Cristo (RICCI, 2009). A crença no *batismo no Espírito Santo* é um traço distintivo desse grupo. Essa experiência consiste na abundância do Espírito Santo, como os discípulos tiveram no dia de Pentecostes, conforme o texto bíblico de Atos ou Atos dos apóstolos, capítulo 2 (GAARDER, HELLERN, NOTAKER, 2000). O fenômeno de falar em línguas, ou línguas desconhecidas, é conhecido como *glossolalia*, e possui papel significativo nas igrejas pentecostais, pois é identificado como a evidência física de que uma pessoa recebeu o Batismo com o Espírito Santo (ORO, 1996, p. 19; CORTEN, 1996, p. 57; CAMPOS JÚNIOR, 1995, p.24; FRESTON, 1996, p. 75; MAFRA, 2001, p. 31 apud RICCI, 2009, p. 1). Os pentecostais, portanto, realizam uma leitura atemporal, e creem que as mesmas manifestações que ocorreram na época de Jesus e seus discípulos são válidas para a contemporaneidade²³⁰.

O movimento pentecostal e sua chegada ao Brasil

²²⁸ O caminho da salvação que pregam foi afirmado por Pedro no primeiro Pentecostes: “Arrependei-vos e sede batizados, cada um de vós, em nome de Jesus, o Messias, pelo perdão de vossos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo” (GAARDER, HELLERN, NOTAKER, 2000, p. 207).

²²⁹ “Mas embora os pentecostais creiam na cura pela fé, não recusam tratamentos ou cuidados médicos” (GAARDER, HELLERN, NOTAKER, 2000, p. 208).

²³⁰ “O pentecoste não é apenas um evento histórico, datado e fixo no passado, ele pode – e deve – ser repetido fenomenologicamente em cada indivíduo, da mesma forma como a experiência da salvação ou o “dia da conversão”” (ALENCAR, 2010, p. 82).

O pioneirismo do movimento pentecostal no Brasil é atribuído a três imigrantes. A primeira igreja foi fundada em 1910, pelo italiano Louis Franciscon e se chama Congregação Cristã no Brasil (CAMPOS, 2005). A também pentecostal Assembleia de Deus, que se tornou desde 1970 a maior denominação evangélica no Brasil, teve seu início em 1911. Fundada pelos suecos Daniel Högberg (1884 – 1963) e Adolf Gunnar Vingren (1879 – 1933), inicialmente recebeu o nome de *Missão da fé Apostólica*. O registro oficial como *Igreja Evangélica Assembleia de Deus* ocorreu em 11 de janeiro de 1918 (O Mensageiro da Paz, 2011, 2012). Tanto o fundador da Congregação Cristã, como os da Assembleia de Deus tiveram passagem pelos Estados Unidos antes de chegarem ao Brasil. O pentecostalismo é transnacional desde sua origem e o Brasil se insere nesse movimento desde o início, assim, a história das primeiras igrejas pentecostais em terras brasileiras acontece simultaneamente com o movimento norte-americano (NOVAES, 2001).

Compreender a complexidade do movimento pentecostal e suas igrejas exige o esforço de abarcamos fenômenos que ocorreram distantes do Brasil, uma vez que o pentecostalismo floresceu nos Estados Unidos entre o final do século XIX e princípio do XX, para isso, Leonildo Silveira Campos (2005) propõe um estudo do contexto norte-americano sob a análise de rupturas e continuidades, considerando o pentecostalismo como um fenômeno de longa duração.

Entre os séculos XIX e o XX ocorreram mudanças significativas na sociedade norte-americana e nesse contexto grupos religiosos que buscavam recuperar o fervor religioso atuavam com expressividade desde o início do século XVIII. A Guerra Civil, libertação dos escravos, a crise na agricultura ao sul, as tensões raciais, o crescimento da industrialização ao norte, a chegada de milhões de imigrantes brancos em busca de oportunidades, foram algumas das principais mudanças e esse foi o cenário em que diversos grupos religiosos surgiram, entre eles, os movimentos de reavivamento e santidade, que contribuiriam com características que se tornaram próprias dos pentecostais. A ênfase na necessidade de conversão/ novo nascimento, santificação, cura divina e a crença de que o Batismo com o Espírito Santo proporcionaria o falar em línguas desconhecidas, eram algumas dessas características. (CAMPOS, 2005). Os movimentos de reavivamento ocorreram dentro das igrejas metodistas e batistas, antes dos pentecostais se firmarem (GAARDER, HELLERN, NOTAKER, 2000).

Diferentes dos movimentos avivalistas, como o de John Wesley, que se espalhou pela Inglaterra no início da industrialização e nos Estados Unidos durante o período de

deslocamento da fronteira para o meio e oeste, os movimentos de santificação e o pentecostalismo iriam operar dentro de um contexto urbano e industrial. Mesmo assim, o pentecostalismo manteve alguns traços do avivalismo, entre eles, a religiosidade presa às questões do cotidiano e a fé oposta ao intelectualismo (CAMPOS, 2005). Porém, essas características não podem ser consideradas exclusividade desse período, uma vez que entre os protestantes sempre há o surgimento de grupos que buscam “resgatar” o verdadeiro cristianismo e se opõem à “frieza na liturgia”, o “desvio da igreja”, “a adesão ao Estado” e o “abandono da espiritualidade”. Também é importante compreendermos que em diversos períodos da história da igreja houve fenômenos que apresentaram características evidenciadas no pentecostalismo, como visões, línguas e profecias (ALENCAR, 2010).

Ainda no século XIX, a busca pela santificação também foi estimulada através da criação de instituições como a *National Holiness Association*, 1867, que abriu espaço para eventos de reavivamento religioso que aconteciam em região rural. Os convites para esses eventos continham expressões como “receber o batismo com o Espírito Santo”. Nos encontros eram comuns experiências que se tornariam parte da identidade dos pentecostais. Essa situação causou múltiplos confrontos, principalmente no interior da Igreja Metodista, que foram resolvidos com o surgimento de igrejas autônomas chamadas “igrejas *holiness*”, a partir de 1885. Algumas delas se tornariam tipicamente pré-pentecostais (CAMPOS, 2005).

Apesar de haverem relatos de que o fenômeno envolvendo a glossolalia aconteceu de maneira simultânea em diversos lugares sem estarem conectados, dois agentes são considerados importantes para o pentecostalismo. Charles F. Parham (1873 – 1929) – Escola Bíblica Betel e Willian Joseph Seymour (1870 – 1922) – rua Azuza, 312. A referência que se faz à *Azuza Street* se dá pelas proporções que alcançou, uma vez que remanescentes daquele lugar se espalharam pelo mundo (ALENCAR, 2010).

Charles F. Parham possui um papel significativo entre os pioneiros do pentecostalismo, pois foi ele o primeiro pregador a fazer a relação entre experiências envolvendo glossolalias e transe, e a teoria do “batismo com o Espírito Santo”. Embora a tradição metodista falasse em duas bênçãos na caminhada de fé, “conversão” e “santificação”, Parham, através de seu jornal defendia a necessidade das pessoas se submeterem a esta “terceira bênção”. Foi diretor-fundador do *Betel Bible College*, na cidade de Topeka no estado do Kansas. Organização que, entre outros, oferecia assistência espiritual e treinamento a jovens que tinham interesse em participar das atividades missionárias. (CAMPOS, 2005).

Os alunos de Parham foram desafiados por ele a estudarem o livro de Atos dos Apóstolos e a partir disso “o fenômeno da glossolalia aconteceu e se espalhou” (ALENCAR, 2010; p. 29). Além disso, eram incentivos a buscarem o “batismo com o Espírito Santo” e seu sinal atestador o “falar em línguas”. Em uma reunião de oração na passagem do ano de 1900 para 1901, uma das estudantes, Agnes N. Ozman Laberge (1870 – 1937), falou em “línguas desconhecidas”, nas semanas e meses que se seguiram, após outras pessoas manifestarem a mesma experiência, entre elas o próprio Parham, o grupo formou caravanas e passou a visitar outras regiões do país. Em dezembro de 1905 Parham transfere sua escola bíblica para Houston no Texas (CAMPOS, 2005).

Um de seus alunos nesta cidade foi o afro-americano Willian Joseph Seymour, filho de ex-escravos nascido na Louisiana. Seymour nasceu cinco anos após o final da Guerra Civil, a população da Louisiana naquele período era formada por 47 % de ex-escravos, o ódio racial era intenso e grupos como a Ku Klux Klan circulavam com liberdade pela região. Quando menino, foi batizado na Igreja Católica, mas ainda na adolescência se tornou batista; aos 25 anos (1895) mudou-se para Indianápolis onde morou e trabalhou, lá foi membro da Igreja Metodista Episcopal. Em Cincinnati (1902 – 1903) Seymour se uniu aos *holiness* frequentando uma igreja pastoreada por uma mulher que ao ir trabalhar como governanta o deixou em seu lugar. (CAMPOS, 2005).

Willian Seymour estabeleceu seu próprio ministério em *Los Angeles* em 1906 e sua igreja chamou-se *Apostolic Faifh Mission*, em um antigo templo, antes abandonado, congregavam negros e brancos indistintamente. Houve forte oposição por parte da imprensa e das igrejas protestantes tradicionais (CAMPOS, 2005) (O Mensageiro da Paz, 2011). Uma possibilidade a respeito dessa perseguição é o estranhamento que o movimento causou naquele período, por congregar negros e brancos em um mesmo grupo religioso. O *Los Angeles Times*, por exemplo, publicou uma matéria com o título “Branco e Negro se misturam num frenesi religioso” (CAMPOS, 1999b: 179 apud ALENCAR, 2010, p. 32). Quando o Movimento Pentecostal teve início no Chile, os jornais tiveram o mesmo comportamento (D’ EPINAY, 1970:49 apud ALENCAR, 2010, p. 32), no Brasil com a ausência da conotação racista as consequências foram menores (VINGREN, 1973:50; 55 apud ALENCAR, 2010, p. 32). Ironicamente essa perseguição contribuiu para a divulgação do movimento e sua intensificação (ALENCAR, 2010).

A Igreja de Seymour foi chamada por alguns jornais da época como “O endereço mundial do Movimento Pentecostal” (O Mensageiro da Paz, 2011). O fervor religioso era tão intenso que em apenas três anos centenas de fieis pentecostais, influenciados pelo movimento da Rua Azuza, se tornaram missionários que se espalharam primeiro por outras regiões dos EUA, depois, para Europa, Ásia, América Latina e África (CAMPOS, 2005). Segundo Alencar (2010), além da propagação internacional, duas outras características possibilitaram que o movimento pentecostal da Rua Azuza se tornasse marcante. A característica urbana do movimento, que possibilitou sua fluidez entre outros grupos de denominações variadas e o intenso fluxo de imigrantes que “se encarregaram de anunciar a novidade”; o outro fator, diz respeito a característica inter-racial do fenômeno, o que era no mínimo inusitado para o período, marcado pelas tensões raciais (ALENCAR, 2010, p. 31).

Divergências teológicas continuaram existindo mesmo entre os pentecostais. O “apóstolo negro”²³¹, Willian J. Seymour, propunha três etapas para o crente, conversão, santificação e batismo com o Espírito Santo. Em Chicago, William Durhan (1873 – 1912) proporia duas etapas, resultante da união das duas primeiras. Foi do círculo de seguidores de Durhan que saíram os pioneiros do movimento pentecostal no Brasil, Louis Francescon, Daniel Berger e A. Gunnar Vingren (CAMPOS, 2005).

No início do século XX, o contexto brasileiro apresentava razões significativas para barrar o crescimento do pentecostalismo. Entre esses, Gedeon Alencar (2010) explicita dois. O primeiro é a forte influência da Igreja Católica que continuava hegemônica e, apesar de não ser mais a religião oficial desde a Proclamação da República, permanecia interferindo nas diversas instâncias da vida dos brasileiros. Sua influência ia desde o registro de nascimentos, casamentos e enterros até cartórios e cemitérios. O segundo motivo é que as igrejas protestantes presentes no Brasil do período, até então pequenas, muitas ligadas a grupos étnicos, por representarem aspectos de modernização da cultura “anglo-saxônica”²³², eram vistas com bons olhos pela elite republicana²³³. Mesmo assim, o pentecostalismo ganhou espaço e cresceu. Os elementos que ajudam explicar esse crescimento podem ser encontrados nas características do movimento e no contexto brasileiro daquele período (ALENCAR, 2010).

²³¹(FORBERS J, 1983: 12 apud ALENCAR, 2010, p. 29).

²³² (LÉONARD, 1963; MENDONÇA, 1989 e 90 Apud ALENCAR, 2010, p. 43).

²³³ (MENDONÇA, 1989 e 90; JARDILINO, s/d Apud ALENCAR, 2010, p. 43).

Como já foi dito, é um fenômeno urbano que se desenvolveu entre grupos marginalizados, imigrantes e negros, além disso, um de seus aspectos mais visíveis foi a participação de mulheres e negros em sua liderança. Possivelmente uma das principais causas do estranhamento sofrido no início. Propagado pelo mundo através de imigrantes, chega ao Brasil pelo Norte e Sudeste enfrentando resistências e preconceitos por suas características - a *glossolalia*, a permissão que qualquer adepto (negros, mulheres ou analfabetos) tivesse seu próprio exemplar da Bíblia e a ensinasse, testemunhasse e pregasse publicamente. Elementos no mínimo inusitados para o período, além disso, o proselitismo intenso e a crença de que no pentecostalismo está a verdade bíblica também contribuíram para isso (ALENCAR, 2010).

Essa característica de aceitação que ensinava a receber a todos foi o que teria proporcionado a aproximação e conversão de pessoas. No Brasil, em 1910, o espaço para a religiosidade popular era restrito, pela proibição e desconsideração de grupos²³⁴ e pelas características das instituições oficiais - missas em latim, cultos luteranos em alemão, anglicanos em inglês. Existia, portanto, uma lacuna, de um lado as igrejas institucionalizadas da época e do outro os grupos marginalizados e populares. O tipo de religiosidade expressa no pentecostalismo possibilitou o acesso ao sagrado e sua expressão sem cerceamentos, todos e todas poderiam falar de suas experiências, tendo acesso a esse “poder”, ao contato com o divino, sem a mediação de um grupo erudito que instrui ou limita. (ALENCAR, 2010) No pentecostalismo, a regra teológica é reconhecida como legítima através da experiência, sendo assim, mesmo que instituições não sejam compatíveis com a fé dos adeptos, isso não apresenta importância, como em outros grupos protestantes os pentecostais possuem a capacidade “de se insurgir contra o *status*”, e “questionar o estabelecido” (ALENCAR, 2010, p. 44 - 45).

As Assembleias de Deus no Brasil – aspectos históricos como tentativa de compreender sua configuração no presente

Em 19 de novembro de 1910 aportaram no Pará dois suecos vindos dos Estados Unidos, Adolf Gunnar Vingren e Daniel Högberg, em missão para o Brasil (MAFRA, 2001).

²³⁴ “O espiritismo ainda era caso de polícia e os cultos afro, como referencial religioso, nem sequer eram nomeados ou reconhecidos. Qual, então o espaço para a expressão de religiosidade popular da época? Oficialmente, nenhum” (ALENCAR, 2010, p. 19). Na página 139, Alencar completa afirmando que os “cultos afros” também eram oficialmente perseguidos pela polícia.

Daniel Berg nasceu em Vargön em 1884, filho de família batista muito pobre. Chegou ao Pará com 26 anos, inicialmente trabalhou na *CompanhiaPort of Pará*, para sustentar Gunnar Vingren, enquanto este estudava a língua portuguesa. Gunnar Vingren, nascido em 1879 na cidade de Ostra Husby, estudou no Seminário Batista Sueco de Chicago, obtendo formação teológica. Ainda em Chicago, iniciou seu ministério pastoral na Primeira Igreja Batista de Chicago (ALENCAR, 2010).

Em Belém participaram da Igreja Batista²³⁵, onde foram acolhidos e fixados no porão (MAFRA, 2001). Assim como Louis Francescon, que ao chegar em São Paulo participou da Igreja Presbiteriana, Gunnar Vingren e Daniel Berg não tinham a intenção de fundar uma nova igreja. Ainda na Batista, anunciaram a pregação pentecostal obtendo a adesão da maioria dos fiéis, entre eles alguns ocupavam posições de autoridade²³⁶. Todos foram excluídos da igreja – dezessete a vinte pessoas²³⁷. O grupo formou a igreja *Missão da fé Apostólica* (ALENCAR, 2010), escolha inspirada no nome da igreja e jornal de Seymour (O Mensageiro da Paz, 2011).

Em 1913, Gunnar Vingren começou a nomear pastores brasileiros que iriam ajudá-lo - cinco pastores nos primeiros cinco anos. Além de líderes nacionais, outros missionários chegaram ao Brasil, entre eles, Otto Nelson e sua esposa Adina (1914), Samuel Nystron e esposa (1916), Frida Strandberg (1917, para se casar com Gunnar), Joel Carlson e John Aenis (1918) e Nels Nelson em 1921. Gunnar Vingren e Frida Vingren é quem lideraram a igreja nos primeiros vinte anos. Frida participava ativamente das atividades da igreja, entre outras, cantava, pregava, visitava hospitais, realizava cultos, escrevia para o jornal da igreja e dirigia a igreja na ausência do marido. Entre os demais, Samuel Nystron e Nels Nelson estão entre os que mais se destacaram por assumirem lideranças de igrejas e de convenções, nos primeiros anos (ALENCAR, 2010).

O nome *Assembleia de Deus* não nasceu entre os missionários vindos para o Brasil, mas nos Estados Unidos, onde era o nome de uma igreja²³⁸ e foi adotado por outras a partir de

²³⁵ “Como era típico no campo religioso naqueles anos, a Igreja Batista era uma das igrejas evangélicas mais populosas e que abrigava o segmento evangélico mais humilde de Belém, se comparada às outras duas da cidade, a Presbiteriana e a Episcopal” (MAFRA, 2001, p. 29).

²³⁶ “[...] secretário, tesoureiro, moderador e diácono.” (MAFRA, 2001, p. 30).

²³⁷ “Eles começam a realizar reuniões de oração pentecostal e, confrontados pelo evangelista que está substituindo o pastor, são excluídos” (ALENCAR, 2010, p. 61).

²³⁸ Nome que uma igreja pentecostal de Findlay, Ohio (EUA), usava desde 1912. Em 1914, o nome foi adotado por diversas igrejas pentecostais que se fundiram “fundando uma única igreja” (O Mensageiro da Paz, 2011, p. 27).

sua união em 1914 (O Mensageiro da Paz, 2011), formando uma federação de igrejas pentecostalizadas, a maioria igrejas batistas (ALENCAR, 2010). O motivo que levou a adesão do nome aqui no Brasil não está esclarecido, mas, segundo o jornal *O Mensageiro da Paz* (2011, p. 27), *Assembleia de Deus* vinha sendo usado ao menos desde 1917. O jornal *Voz da Verdade* de 1917, que parece ter tido um único número, trazia de maneira implícita e alternada para a mesma igreja tanto o nome *fé apostólica* (com letras minúsculas) quanto *Assembleia de Deus* (com letras maiúsculas). Oficialmente o registro como *Igreja Evangélica Assembleia de Deus* ocorreu em 11 de janeiro de 1918, ao que parece, após uma reunião informal de Gunnar Vingren com alguns fiéis que optaram de maneira unânime pelo nome. Uma hipótese a respeito dessa questão se refere a uma viagem de Gunnar aos EUA em 1917, lá poderia ter revisto amigos e igrejas que aderiram à federação e, a partir disso teria trazido a ideia para Belém. Apesar do nome, a igreja brasileira optou por não manter vínculos estreitos com a AD²³⁹ norte-americana. Sua referência fora do Brasil, que também enviava contribuições financeiras aos missionários, foi a Igreja Filadélfia de Estocolmo, Suécia, pastoreada por Lewis Pethrus. (ALENCAR, 2010, O Mensageiro da Paz, 2011).

A Assembleia de Deus se expandiu sem um projeto institucional, seu crescimento foi aleatório, mas persistente, o que evidencia o caráter proselitista tão marcante nos primeiros anos. Em muitos casos, quando os missionários chegavam a determinados lugares, encontravam grupos de convertidos, assim, acabavam por oficializar o trabalho que havia sido iniciado de maneira autônoma. A mensagem trazida por eles se espalhava, entre outros casos, através de pessoas que visitavam familiares, retornavam aos seus estados de origem ou migravam em busca de trabalho. Os fluxos migratórios contribuíram muito, inicialmente entre o Norte e o Nordeste, e, com o fim do ciclo da borracha, do Norte para o Sudeste²⁴⁰. Em 1914 chegou ao Ceará, 1915 Alagoas, 1916 Pernambuco e Amapá e em 1924 ao Rio Grande do Sul, em vinte anos estava espalhada pelo país (ALENCAR, 2010, MAFRA, 2010). A primeira dissidência da Assembleia de Deus se chamou Igreja de Cristo, fundada em 1932, em Mossoró, diferentemente da AD, ficou restrita ao nordeste (QUEIROZ, 1999 apud ALENCAR, 2010, p. 87).

²³⁹ Abreviação de *Assembleia de Deus*.

²⁴⁰ “Sem pôr freios no ímpeto proselitista de seus membros, a Assembléia de Deus rapidamente se espalhou pelo Brasil a fora, inicialmente através das frentes de migração entre Norte e Nordeste, depois, com o fim do ciclo da borracha, do Norte para o Sudeste”. (MAFRA, 2001, p. 33).

O ano de 1930 foi significativo para os rumos do pentecostalismo no Brasil. Nesse ano, a AD brasileira realizou sua primeira Convenção Geral, passo decisivo e a mais concreta manifestação para a institucionalização do grupo. Diferente da Assembleia de Deus norte-americana, que desde sua fundação já se reunia em concílios, a AD brasileira foi se definindo ao longo do tempo (ALENCAR, 2010). Antes, em 1926, foi realizada no Rio de Janeiro uma Conferência Pentecostal do Brasil, mas esta contou apenas com a participação dos missionários escandinavos. A iniciativa de criar uma Convenção que reunisse tanto os brasileiros quanto os missionários teria partido dos obreiros nacionais (O Mensageiro da Paz, 2011).

Os obreiros brasileiros tinham a intenção de se organizarem nacionalmente, entretanto, os suecos compreendiam que as igrejas deveriam ser “locais e livres”²⁴¹ ligadas apenas espiritualmente. A convenção de 1930 pautou essa e outras questões e contou com a presença do pastor Lewis Pethrus, da Suécia. Como consequência das discussões, as igrejas locais se fortaleceram sob a ideia de igrejas livres e o projeto de uma igreja nacional não se consolidou²⁴² (ALENCAR, 2010).

Sobre o surgimento dos “Ministérios”, Alencar, pela ausência de registros, trabalha com, segundo ele, a “suspeição dos silêncios” (2010, p. 128). Ao que parece, a ideia de “Ministérios” distintos teria surgido com o pastor Paulo Leivas Macalão que, ao desempenhar sua função na periferia do Rio de Janeiro, então capital da República, teria se oposto a permanecer sob a liderança dos missionários suecos. Essa questão teria se evidenciado quando Gunnar Vingren, deixando a igreja de Belém em vistas de assumir a do Rio de Janeiro, teria encontrado a oposição de Macalão. Consagrado pastor em 1930, dez anos depois já havia igrejas abertas em outros estados. Assim surgia o “Ministério de Madureira”, que passou a rivalizar²⁴³ com o “Missão”, como foi chamado o conjunto de igrejas ligadas ao grupo dos pioneiros, representado no Rio de Janeiro pela AD no bairro de São Cristóvão. Em 1958,

²⁴¹ Segundo Alencar (2010), a igreja luterana na Suécia era estatal, controlando escolas e vida cultural. As “igrejas livres” eram aquelas que não dependiam financeiramente do Estado, as decisões dependiam dos seus membros e não de diretrizes estatais. Portanto “livres” (ALENCAR, 2010, p. 112).

²⁴² “Essa tensão entre o desejo dos brasileiros de se organizarem nacionalmente e a doutrina da igreja local sueca inviabilizou um organismo nacional” (ALENCAR, 2010, p. 125).

²⁴³ A “Assembleia de Deus Ministério de Madureira” fundou igrejas em muitos locais que já possuíam igrejas “Assembleia de Deus”, o que provocou dissidências entre membros e obreiros, que insatisfeitos por alguma questão pediram transferência de um para outro “Ministério”, realidade que se repetiu e repete (ALENCAR, 2010, p. 131).

Macalão foi eleito pastor presidente do Ministério da Madureira que, em 1988, foi desligado da Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB), por possuir uma convenção própria de nível nacional. O que iria contra o princípio estatutário que proíbe que as igrejas participassem de mais de uma Convenção a nível nacional (ALENCAR, 2010, p. 130).

Não é possível fazer generalizações sobre esse grupo, o que se pode dizer é que, mesmo apresentando características diversas, é possível afirmar a existência de uma unicidade doutrinária. Atribui-se a isso alguns fatores, entre eles, o Brasil possuir uma mesma língua em todo o território, o que fez com que as publicações (jornais nos primeiros tempos), pudessem ser lidas em diferentes estados e a preocupação com o estudo da Bíblia, presente desde o início na *escola bíblica dominical* (EBD). Assim que a igreja se consolidava, era também estabelecida uma reunião dominical para estudo bíblico. “As revistas da EBD surgiram como encarte no jornal *Boa Semente*, em 1928; portanto, durante sessenta anos o ensino bíblico da AD era um só”(ALENCAR, 2010, p. 145).

Para compreendermos a complexidade e diversidade que abrange o nome “Assembleia de Deus” atualmente, devemos ter em mente de que se tratam de igrejas autônomas, independentes e que podem ou não estar vinculadas por laços fraternos à convenções regionais e nacionais. Essas igrejas podem ainda pertencer a diferentes “Ministérios”. Sendo assim, o nome “Assembleia de Deus” se torna uma espécie de “guarda-chuva”, abrigo uma série de igrejas (ALENCAR, 2010).

Considerações finais

O pentecostalismo é, sem dúvida, um grande fenômeno histórico. Em 2005, menos de cem anos desde o seu aparecimento em público, já possuía aproximadamente 500 milhões de seguidores em todo o mundo. Alguns autores o consideram como o fenômeno religioso mais importante do século XX. Sua influência expressiva pode ser evidenciada até mesmo na Igreja Católica, que em 1967 deu origem ao Movimento de Renovação Carismática (ALENCAR, 2010, CAMPOS, 2005).

Observa-se que os pentecostais são maioria entre os evangélicos no Brasil e as Assembleias de Deus são o maior grupo entre esses, a maior “igreja” pentecostal no Brasil e no mundo. Entretanto, deve-se compreender que, apesar de manter características doutrinárias

em comum, constituem um grupo complexo e heterogêneo que assume contornos variados sob diferentes estilos de liderança, aspecto presente ainda nos primeiros anos²⁴⁴.

Mesmo que nos últimos vinte anos o interesse pelo protestantismo no Brasil tenha aumentado, percebe-se, até o momento, certa escassez a respeito de estudos historiográficos sobre as igrejas pentecostais e sobre as Assembleias de Deus. As razões para isso são as mais variadas²⁴⁵. Nesse momento, as diversas possibilidades para o desenvolvimento de pesquisas historiográficas envolvendo os pentecostais e as Assembleias de Deus tornam-se evidentes, um vasto campo disponível aos interessados.

Referências bibliográficas

ALENCAR, G. F. **Assembleias de Deus – Origem, implementação e militância (1911 – 1946)**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 100 – 115 set/ nov. 2005. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458/15276> >. Acessado em: 08 nov. 2013.

COMO surgiu o nome Assembleia de Deus, que designa no Brasil a maior igreja pentecostal do mundo. **O Mensageiro da Paz**, Rio de Janeiro, janeiro. 2011, p. 27.

EVANGÉLICOS crescem, Igreja Católica cai e Assembleia de Deus se destaca. **O Mensageiro da Paz**, Rio de Janeiro. agosto. 2012, p. 4 - 5.

GAARDER, J; HELLERN, V; NOTAKER, H. **O Livro das Religiões**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MAFRA, C. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

NOVAES, R. R. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: VALLA, V. V. (Org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 41 – 74.

²⁴⁴ “Em função de sua divisão em Ministérios, a AD se tornou um universo heterogêneo, como já foi dito” (ALENCAR, 2010, p. 145). Completa ainda, na mesma página, que “o pentecostalismo assembleiano começou a se diversificar” em sua liderança, ainda nos primeiros anos.

²⁴⁵ “[...] Durante algum tempo, os historiadores brasileiros evitaram imiscuir-se no debate sobre o protestantismo, num contexto em que muitos pesquisadores estavam voltados para as questões políticas e a militância contra a ditadura. Contudo, passado esse período e devido à ampla divulgação da História Cultural, as pesquisas históricas sobre esse tema têm vicejado em vários departamentos de pós-graduação *stricto-sensu* de norte a sul do país” (SOUSA, 2012, p. 177).

RICCI, M. Glossolalia, iniciação e alteridade no pentecostalismo. Anais eletrônicos do II Encontro nacional do GT das Religiões e das Religiosidades. **Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH**. Maringá - PR, 2009. Disponível em: < <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> >. Acessado em: 08 nov. 2013.

SOUSA, B. O. Historiografia do protestantismo no Brasil: Recursos e perspectivas. **Revista Mosaico**, n. 02, p. 171-179, jul/dez. 2012. Disponível em: < <http://seer.ucg.br/index.php/mosaico/issue/view/152/showToc> >. Acessado em: 08 nov. 2013.



ESPIRITISMO E O PROGRESSO ALÉM DA MORTE

Pedro Paulo Amorim

Doutorando em História pela UFSC

Sem mesmo entrarmos em questões filosóficas e religiosas em relação à morte segundo a visão espírita desse fenômeno natural, podemos afirmar que a morte é um dos temas centrais do Espiritismo, pois, em qualquer reunião espírita, mesmo aquelas destinadas exclusivamente aos estudos da doutrina, há uma relação entre vivos e espíritos, isto é, vivos e mortos.

Diante do fato inexorável da morte, talvez a única certeza que todos têm, a humanidade desde muitos e muitos anos atrás, há milhares mesmo, reflete sobre esse tema em busca de uma resposta ou solução para esse fato e principalmente sobre o que vem após... Tanto essa questão quanto a busca pela origem da vida e pelo seu sentido tocam profundamente o ser humano, para alguns de forma enigmática e misteriosa que superam as possibilidades da razão humana, para outros refletem questões ligadas à religião e à fé. Podemos afirmar que existe medo de morrer e medo da morte, onde no primeiro caso tratamos do fenômeno biológico e a questão do extinto de preservação dos seres e já no segundo nos referimos às esperanças em relação ao que ocorre com o ser após a morte.

Será a morte um espectro vestido todo de negro com uma foice na mão que a todos vem indistintamente buscar para não se sabe bem onde? Será uma velha senhora que a todos indistintamente vem abraçar? Então, ir para onde depois de morto? Para o nada, simplesmente o fim de tudo? Ou poderá ser também a travessia do rio Estige (ou Styx) ou Aqueronte na barca do velho grego Caronte, o barqueiro que leva as almas recém-chegadas ao outro lado do rio, às portas do Hades, onde o Cérbero os aguarda? O destino será o Céu ou o Inferno que falava Zoroastro na velha Pérsia ou ao Xeol hebreu a espera do juízo final, quem sabe o Walhala germânico ou ainda o Céu e o Inferno protestante ou quem sabe o Céu, o Purgatório e o Inferno católico?

O ser humano, de acordo com Martin Heidegger (1889 – 1976), encontra o seu sentido na morte, isto é, a morte é a finalidade do homem. O filósofo alemão mostra-nos que o ser humano ao dizer “morre-se” está excluído a si mesmo da ameaça da morte, quando afirma: “A interpretação pública da pre-sença diz: ‘morre-se’ por que, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não; pois esse impessoal é o ninguém”²⁴⁶. O medo da morte é tamanho que faz o ser humano negá-la ao ponto de ao encontrar-se frente a frente com um doente terminal, quase que automaticamente, passam a alimentar a esperança daquele de que não irá morrer, pois, irá curar-se: “os ‘mais próximos’ frequentemente ainda convencem o moribundo que ele haverá de escapar da morte e, assim retornar a cotidianidade tranquila de seu mundo de ocupações”²⁴⁷. Essa atitude segundo Heidegger demonstra que essa tentativa de consolar o doente é, acima de tudo, uma tentativa do consolador de se tranquilizar a si próprio, pois “o impessoal não permite a coragem de assumir a angústia com a morte”²⁴⁸.

Diante desse medo ancestral da morte, o que a ciência tem a nos dizer sobre a morte, como se morre? Será para sempre ou volta-se depois dela? Perguntas que as religiões e as ciências buscam incessantemente.

Para a ciência a morte foi definida primeiramente cerca de 500 anos antes do nascimento de Cristo através da formulação de Hipócrates segunda a qual ela deveria ser atestada quando o ser humano encontrava-se com:

Testa enrugada e árida, olhos cavos, nariz saliente, cercado de coloração escura, têmperas deprimidas, cavas e enrugadas, queixo franzino e endurecido, epiderme

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 35.

²⁴⁷ Ibidem. p. 36.

²⁴⁸ Idem.

seca, lívida e plúmbea, pêlos das narinas e dos cílios cobertos por uma espécie de poeira, de um branco fosco, fisionomia nitidamente conturbada e irreconhecível²⁴⁹.

Assim o critério para poder definir se alguém encontrava-se morto era a cessação da respiração e a parada cardíaca²⁵⁰. Hoje, porém, o que define se alguém está ou não morto é o cérebro²⁵¹. De acordo com a “Declaração de Sidney sobre a morte” adotada pela 22ª Assembléia Médica Mundial em 1968 na cidade de Sidney na Austrália e ratificada pela 35ª Assembléia Médica Mundial em Veneza na Itália em 1983 tornou-se entre outras coisas essencial a determinação da cessação de todas as funções do de todo o cérebro, o bulbo raquiano²⁵². Atestado por um médico, sendo a palavra desse profissional a última, suplantando mesmo qualquer procedimento tecnológico²⁵³.

Em outubro de 1985 a fim de estudar o prolongamento artificial da vida e a exata determinação da morte reuniu-se no Vaticano a Pontifícia Academia de Ciências, com um expressivo número de cientistas do mundo inteiro, mais de oitenta, sendo que, vinte e sete deles haviam sido agraciados com o Prêmio Nobel²⁵⁴. Esse colegiado chegou a conclusão de que a definição para a morte seria definida quando uma pessoa sofreu uma perda irreversível de toda sua capacidade de integrar e de coordenar as funções físicas e mentais do corpo²⁵⁵. Portanto, a morte ocorreria quando:

- a) as funções espontâneas cardíacas e respiratórias cessarem definitivamente, ou
- b) verificou-se uma cessação irreversível de toda a função cerebral²⁵⁶.

Dessa reunião surgiu a definição de que a morte cerebral é o verdadeiro critério de morte, visto que a parada definitiva das funções cardiorrespiratórias leva rapidamente a morte cerebral²⁵⁷. Em razão disso o grupo de cientista viu-se no dever de analisar os diversos métodos clínicos e instrumentais de se constatar a parada irreversível das funções cerebrais. Assim, mediante a realização de eletroencefalograma a fim de se constatar a total ausência de

²⁴⁹PASSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. **Problemas atuais de bioética**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Edições Loyola, 2008. p. 471.

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ Idem.

²⁵² Ibidem. p. 473.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ PASSINI; BARCHIFONTAINE. Op. Cit. p. 473.

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Idem.

atividade elétrica no cérebro é necessário que esse exame seja realizado por duas vezes em um intervalo de tempo de seis horas²⁵⁸.

Diferente do início do século vinte quando a morte ocorria de maneira geral de forma aguda, ou se morria ou ficava curado, devido principalmente a epidemias, acidentes e problemas de coração, hoje as principais causas das mortes são o câncer, as doenças crônicas do coração seguidas das também crônicas doenças cerebrais, sem falar das causas sociais e da própria fome. Também a morte aguda, cujo tempo entre adoecer e morrer era de aproximadamente cinco dias, cedeu espaço para o processo do morrer que leva entre a descoberta da doença até a morte cinco anos²⁵⁹.

Portanto, hoje discute-se tanto nas religiões quanto nas ciências o processo de morrer, assim, a questão de morrer com dignidade tornou-se a preocupação de diversas associações espalhadas pelo mundo envolvendo as conquistas médicas e tecnológicas aplicadas ao contexto da saúde. O processo ligado ao novo papel social de morte envolve questões éticas, morais e religiosas que se encontram em franco processo de discussão. Nesse artigo destacamos o processo da morte na visão do Espiritismo.

No livro “O Céu e o Inferno” de Allan Kardec, por certo, um dos mais interessantes livros sobre o assunto da literatura espírita, já no título desta obra encontramos claramente o seu objetivo, ou seja, esclarecer ao homem sobre seu destino após a morte, logo no item um encontramos:

1. Nós vivemos, nós pensamos, nós agimos, eis o que é indubitável; nós morremos, isto não é menos certo. Porém, deixando a Terra, para onde vamos? Em que nos transformaremos? Seremos melhores ou piores? Seremos ou não seremos? Ser ou não ser, tal é a alternativa; é para sempre ou para nunca; é tudo ou nada: ou viveremos eternamente, ou tudo estará acabado, sem retorno. Vale bem a pena pensar nisso²⁶⁰.

A visão espírita da morte inicia-se com a aceitação do pressuposto de que a individualidade sobrevive à morte física, na qual o espírito de libera da carne, daí o uso consagrado no meio espírita do termo desencarne. Partindo desse princípio é imperiosa a noção da existência de outro corpo na composição humana denominado corpo espiritual ou perispírito, aquele que Paulo denominou de corpo espiritual (I Coríntios 15;44), os egípcios

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ Ibidem. pp. 465 – 466.

²⁶⁰ KARDEC, Allan. **O Céu e o Inferno ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 1995. p.27.

chamavam de Ka e os antigos chineses de Khi, conforme podemos encontrar nas questões 150 e 150a de “O Livro dos Espíritos” de Allan Kardec:

150. A alma, após a morte, conserva a sua individualidade?

Sim; jamais a perde. Que seria ela, se não a conservasse?

a) - Como comprova a alma a sua individualidade, uma vez que não tem mais corpo material?

“Continua a ter um fluido que lhe é próprio, haurido na atmosfera do seu planeta, e que guarda a aparência de sua última encarnação: seu perispírito²⁶¹.”

Para se entender de forma mais precisa a ideia espírita recorreremos ainda a Kardec e as perguntas 135 e 135a também de “O Livro dos Espíritos” onde podemos observar:

135. Há no homem alguma outra coisa além da alma e do corpo?

Há o laço que liga a alma ao corpo.

a) - De que natureza é esse laço?

Semimaterial, isto é, de natureza intermédia entre o Espírito e o corpo. É preciso que seja assim para que os dois se possam comunicar um com o outro. Por meio desse laço é que o Espírito atua sobre a matéria e reciprocamente.

O homem é, portanto, formado de três partes essenciais:

1º - o corpo ou ser material, análogo ao dos animais e animado pelo mesmo princípio vital;

2º - a alma, Espírito encarnado que tem no corpo a sua habitação;

3º - o princípio intermediário, ou perispírito, substância semimaterial que serve de primeiroenvoltório ao Espírito e liga a alma ao corpo. Tais, num fruto, o gérmen, o perisperma e a casca²⁶².

Como podemos observar o Espiritismo afirma que o perispírito possui a função de prender ao corpo o Espírito, sendo uma espécie de envoltório semimaterial. Assim, com a morte ocorre simplesmente a destruição do invólucro mais grosseiro, isto é do corpo. O Espírito conserva o perispírito, que lhe constitui uma espécie de corpo etéreo, invisível ao homem quando em seu estado normal²⁶³. Ainda seguindo as argumentações de Kardec em seu primeiro livro encontramos na pergunta 155 o seguinte a respeito da hora da morte:

155. Como se opera a separação da alma e do corpo?

Rotos os laços que a retinham, ela se desprende.

a) - A separação se dá instantaneamente por brusca transição? Haverá alguma linha de demarcação nitidamente traçada entre a vida e a morte? Não; a alma se desprende gradualmente, não se escapa como um pássaro cativo a que se restitua subitamente a liberdade. Aqueles dois estados se tocam e confundem, de sorte que o Espírito se solta pouco a pouco dos laços que o prendiam. Estes laços se desatam, não se quebram²⁶⁴.

²⁶¹ KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 1995. p.112.

²⁶² Ibidem. pp.104 – 105.

²⁶³ KARDEC. Op. Cit. O Livro dos Espíritos. p.24

²⁶⁴ Ibidem. p.114

Portanto, podemos observar que para a Doutrina Espírita a morte dá-se inicialmente em relação à falência ou esgotamento dos órgãos do corpo físico que inviabiliza a vida do corpo material enquanto o processo de desencarne ocorre com o “desligamento” definitivo dos laços fluídicos que ligam o espírito ao corpo de forma mais ou menos lenta.

O Espiritismo nega o adágio popular que afirma “ninguém voltou para contar como é”, contrapondo de forma contundente afirmando que eles voltam e dizem o que aconteceu e como é a vida após a morte:

A Doutrina Espírita muda inteiramente a maneira de considerar o futuro. A vida futura não é mais uma hipótese, mas uma realidade; o estado das almas após a morte não é mais uma teoria, mas o resultado da observação. O véu está levantado; o mundo espiritual nos aparece em toda a sua realidade prática; não foram os homens que o descobriram pelo esforço de uma concepção engenhosa, são os próprios habitantes desse mundo que vêm nos descrever sua situação; nós ali os vemos em todos os graus da escala espiritual, em todas as fases da felicidade e do infortúnio; assistimos a todas as peripécias da vida de além-túmulo.²⁶⁵

Na vasta literatura espírita encontramos um sem número de títulos que tratam da vida após a morte demonstrando como vivem os espíritos e o que fazem depois da morte. Destacamos para efeito ilustrativo a série de livros conhecida no movimento espírita como “A série André Luiz” ou “Série Nosso Lar” composta por 13 livros psicografados pelos médiuns Chico Xavier e Waldo Vieira ditados pelo espírito André Luiz²⁶⁶. Os livros possuem uma forma narrativa autobiográfica onde o espírito descreve como ocorreu sua morte, a sua posterior adaptação a nova condição de espírito e como vivem os espíritos, além de descrever as características dos diversos lugares por onde transitou na condição de espírito errante. O movimento espírita encara os livros como reportagens vindas diretas do mundo espiritual possuindo caráter de absoluta verdade.

O Espiritismo, como legítimo filho de meados do século XIX, surgiu como herdeiro do cientificismo e do racionalismo, interagindo com o liberalismo, socialismo utópico e com o positivismo²⁶⁷. O final do século XVIII e a primeira metade do século XIX foram marcados por grandes revoluções políticas, sociais e econômicas, fatos geradores de muita insegurança, os quais colocaram em xeque o racionalismo iluminista, baseado em leis imutáveis e perfeitas.

²⁶⁵ KARDEC. Op. Cit. O Céu e o Inferno. p.36

²⁶⁶ Os livros da série são pela ordem: Nosso Lar, Os Mensageiros, Missionários da Luz, Obreiros da Vida Eterna, No Mundo Maior, Libertação, Entre a Terra e o Céu, Nos Domínios da Mediunidade, Ação e Reação, Evolução em Dois Mundos, Mecanismos da Mediunidade, Sexo e Destino, E a Vida Continua....

²⁶⁷ ISAIA, A. C. Espiritismo, conservadorismo e utopia. In: PINTO, Elizabeth Aparecida; ALMEIDA, Ivan Antonio. (Org.). **Religiões, tolerância e igualdade no espaço da diversidade (exclusão e inclusão social)**. São Paulo: Falapreta, 2004. pp. 101-104.

Dessa forma, um novo racionalismo calcado na evolução contínua impunha-se ao restante do século XIX, tornando-o o século da transformação, do dinamismo e da história²⁶⁸.

Como reflexo dessas matrizes de pensamentos, o Espiritismo por meio de suas “leis naturais”²⁶⁹, principalmente as leis do progresso e do trabalho, impõe uma racionalização à vida dos seres humanos. Racionalização esta baseada no trabalho sistemático, atuando como catalisador do progresso humano, uma vez que trabalho e progresso caminham de forma indissociável²⁷⁰. Até mesmo depois da morte, segundo o Espiritismo, o espírito humano é passível de progresso mediante o trabalho, ascendendo de forma linear e radicalmente evolutiva, abdicando da simples adoração divina, da eleição e de quaisquer práticas mágicas visando à sua evolução ou melhora moral, material ou espiritual.

Em o “O Livro dos Espíritos” questões 674 a 684 Kardec elabora o conceito de trabalho como uma lei da natureza, uma lei moral definida por Deus, por isso mesmo torna-se uma necessidade para o avanço do ser humano, atribuindo ao trabalho toda ocupação útil, cujo exercício aperfeiçoa sua inteligência, assegura o seu progresso, bem-estar e felicidade, como podemos observar em:

674. A necessidade do trabalho é lei da Natureza? O trabalho é lei da Natureza, por isso mesmo que constitui uma necessidade, e a civilização obriga o homem a trabalhar mais, porque lhe aumenta as necessidades e os gozos.

675. Por trabalho só se devem entender as ocupações materiais?

Não; **o Espírito trabalha**, assim como o corpo. Toda ocupação útil é trabalho.
676. Por que o trabalho se impõe ao homem? Por ser uma consequência da sua natureza corpórea. É expiação e, ao mesmo tempo, meio de aperfeiçoamento da sua inteligência. Sem o trabalho, o homem permaneceria sempre na infância, quanto à inteligência. Por isso é que seu alimento, sua segurança e seu bem-estar dependem do seu trabalho e da sua atividade. Ao extremamente fraco de corpo outorgou Deus a inteligência, em compensação. Mas é sempre um trabalho.²⁷¹

No primeiro livro da série “Nosso Lar” certamente um dos livros mais vendidos sobre a temática espírita, com mais de 1,5 milhões de livros vendidos, inclusive transformado em filme no ano de 2010, encontramos inúmeras referências ao trabalho e sua importância para o desenvolvimento dos espíritos. Em conversa com um de seus instrutores o espírito André Luiz demonstra seu espanto quando aquele fala sobre o trabalho:

²⁶⁸ Ibidem. p. 102.

²⁶⁹ As onze leis morais do Espiritismo encontram-se em O livro dos Espíritos: Da lei divina ou natural, Da lei de adoração, Da lei do trabalho, Da lei de reprodução, Da lei de conservação, Da lei de destruição, Da lei de sociedade, Da lei do progresso, Da lei de igualdade, Da lei de liberdade, Da lei de justiça, de amor e de caridade. (Nota do autor).

²⁷⁰ ISAIA. Op. Cit. p.105.

²⁷¹ KARDEC. Op. Cit. O Livro dos Espíritos. p.328.

Identificando-me a perplexidade natural, prosseguiu: - "Nosso Lar" não é estância de espíritos propriamente vitoriosos, se conferirmos ao termo sua razoável acepção. Somos felizes, porque temos trabalho; e a alegria habita cada recanto da colônia, porque o Senhor não nos retirou o pão abençoado do serviço²⁷².

Mais adiante na obra o espírito descreve suas primeiras impressões sobre a colônia espiritual onde se encontrava naquele momento:

Decorridas algumas semanas de tratamento ativo, saí, pela primeira vez, em companhia de Lísias. Impressionou-me o espetáculo das ruas. Vastas avenidas, enfeitadas de árvores frondosas. Ar puro, atmosfera de profunda tranquilidade espiritual. Não havia, porém, qualquer sinal de inércia ou de ociosidade, porque as vias públicas estavam repletas. Entidades numerosas iam e vinham.

[...]

Estamos no local do Ministério do Auxílio. Tudo o que vemos, edifícios, casas residenciais, representa instituições e abrigos adequados à tarefa de nossa jurisdição. Orientadores, operários e outros serviçais da missão residem aqui. Nesta zona, atende-se a doentes, ouvem-se rogativas, selecionam-se preces, preparam-se reencarnações terrenas, organizam-se turmas de socorro aos habitantes do Umbral, ou aos que choram na Terra, estudam-se soluções para todos os processos que se prendem ao sofrimento.²⁷³

Ainda em conversação com seus guias espirituais podemos observar os comentários desse sobre a estruturação da colônia espiritual em torno da organização do trabalho

A colônia, que é essencialmente de trabalho e realização, divide-se em seis Ministérios, orientados, cada qual, por doze Ministros. Temos os Ministérios da Regeneração, do Auxílio, da Comunicação, do Esclarecimento, da Elevação e da União Divina. Os quatro primeiros nos aproximam das esferas terrestres, os dois últimos nos ligam ao plano superior, visto que a nossa cidade espiritual é zona de transição. Os serviços mais grosseiros localizam-se no Ministério da Regeneração, os mais sublimes no da União Divina. Clarêncio, o nosso chefe amigo, é um dos Ministros do Auxílio. Valendo-me da pausa natural, exclamei, comovido:

- Oh! nunca imaginei a possibilidade de organizações tão completas, depois da morte do corpo físico!...²⁷⁴

Em conversa agora uma instrutora o espírito de André Luiz a interroga sobre os afazeres domésticos na colônia espiritual:

- Desempenhando tantos deveres, a senhora ainda tem atribuições fora de casa?
- Sim; vivemos numa cidade de transição; no entanto, as finalidades da colônia residem no trabalho e no aprendizado. As almas femininas, aqui, assumem numerosas obrigações, preparando-se para voltar ao planeta ou para ascender a esferas mais altas²⁷⁵.

O espírito André Luiz descreve suas impressões parciais e preliminares a respeito de uma espécie de ala hospitalar no mundo espiritual:

²⁷² XAVIER, Francisco Candido. **Nosso Lar**. Rio de Janeiro: FEB, 1996. pp. 37 – 38.

²⁷³ Ibidem. pp. 50 – 51.

²⁷⁴ Ibidem. p. 51.

²⁷⁵ XAVIER, Op. Cit. **Nosso Lar**. p.110.

Nunca poderia imaginar o quadro que se desenhava agora aos meus olhos. Não era bem o hospital de sangue, nem o instituto de tratamento normal da saúde orgânica. Era uma série de câmaras vastas, ligadas entre si e repletas de verdadeiros despojos humanos²⁷⁶.

No livro “Os Mensageiros” o segundo da série encontramos um novo instrutor chamado Telésforo dando explicações a diversos espíritos em assembléia, explanando quais deveriam ser as qualidades dos trabalhadores para atuarem no ministério da Comunicação da colônia espiritual:

A essa altura, Telésforo interrompeu a lição em curso, e, fixando o olhar percuciente na assembléia, tornou em voz mais alta:

— Quem não deseje servir, procure outros gêneros de tarefa. A Comunicação não comporta perda de tempo nem experimentação doentia, sem grave prejuízo dos cooperadores incautos. Noutros Ministérios, a designação de trabalhadores define, com precisão, todos os que colaboram com o Divino Mestre. Aqui, porém, acima de trabalhadores, precisamos de servidores que atendam de boa vontade.²⁷⁷

Já no terceiro livro da série denominado “Missionário da Luz”, agora o instrutor Alexandre, adverte a André Luiz sobre a importância de qualquer tipo de trabalho:

Urge, porém, estimar o trabalho antes do repouso, aceitar o dever sem exigências, desenvolver as tarefas aparentemente pequeninas, antes de vos inquietardes pelas grandes obras, e colocar os desígnios do Senhor acima de todas as preocupações individuais!²⁷⁸

Ainda em conversação com seu instrutor Alexandre o espírito André Luiz obtém explicações sobre a importância do trabalho tanto para os vivos quanto para os mortos:

- Nossos amigos encarnados muitas vezes acreditam que somos meros adivinhos e, pelo simples fato de nos conservarmos fora da carne, admitem que já somos senhores de sublimes dons divinatórios, esquecidos de que o esforço próprio, com o trabalho legítimo, é uma lei para todos os planos evolutivos.²⁷⁹

Alexandre esclarece a André Luiz sobre o trabalho dos espíritos na ajuda à reencarnação de outros espíritos quando esse interroga sobre a situação de seu pai já morto

- Compreendemos. Se for ele criatura de razão esclarecida, embora não iluminada, permanecia após a morte em estado de queda e não deve ter voltado à bendita oportunidade da escola física sem o trabalho «intercessório» e forte ajuda de corações bem-amados de nosso plano. Nesse caso, terá recebido a cooperação de benfeitores, situados em posições mais altas, que lhe terão endossado as promessas no serviço regenerador. Se ele foi, porém, criatura em esforço puramente evolutivo, circunstância essa na qual não teria regressado em condições amargurosas, contou ele naturalmente com o abençoado concurso dos trabalhadores espirituais que velam, na Crosta, pela execução dos trabalhos reencarnacionistas, em

²⁷⁶ XAVIER, Op. Cit. Nosso Lar. p.147

²⁷⁷ XAVIER, Francisco Candido. **Os Mensageiros**. Rio de Janeiro: FEB, 1996. p. 35.

²⁷⁸ XAVIER, Francisco Candido. **Missionários da Luz**. Rio de Janeiro: FEB, 1996. p. 97.

²⁷⁹ Ibidem. p. 126.

processos naturais. Em face dos esclarecimentos do instrutor, entendi as diferenças e tranqüilizei o coração.²⁸⁰

No oitavo livro da série “Nos Domínios da Mediunidade” o espírito André Luiz mostra através dos esclarecimentos de seu guia espiritual Áulus o valor do trabalho para o progresso do espírito em oposição à inação na visão espírita

Vivemos a nossa grande batalha de evolução. Quem foge ao trabalho sacrificial da frente, encontra a dor pela retaguarda. O Espírito pode confiar-se à inação, mobilizando delituosamente a vontade, contudo, lá vem um dia a tormenta, compelindo-o a agitar-se e a mover-se para entender os impositivos do progresso com mais segurança. Não adianta fugir da eternidade, porque o tempo, benfeitor do trabalho, é também o verdugo da inércia.²⁸¹

Voltando ao primeiro livro da série dedicada as explicações sobre a vida após a morte encontramos uma inesperada e intrigante explicação a respeito de um tipo de remuneração por trabalho realizado na colônia espiritual Nosso Lar quando em conversa com o espírito Dona Laura o espírito André Luiz a interroga a respeito da posse de propriedades no mundo espiritual

– Como se encara o problema da propriedade na colônia? Esta casa, por exemplo, pertence-lhe? Ela sorriu e esclareceu:

– Tal como se dá na Terra, a propriedade aqui é relativa. Nossas aquisições são feitas à base de horas de trabalho. O bônus-hora, no fundo, é o nosso dinheiro. Quaisquer utilidades são adquiridas com esses cupons, obtidos por nós mesmos, a custa de esforço e dedicação.²⁸²

As explicações entre Dona Laura e André Luiz seguem:

– Que me diz do bônus-hora? Trata-se de algum metal amoeado? Minha interlocutora perdeu o aspecto cismativo, a que se recolhera, e replicou, atenciosa:

– Não é propriamente moeda, mas ficha de serviço individual, funcionando como valor aquisitivo.

[...]

– Todos cooperam no engrandecimento do patrimônio comum e dele vivem. Os que trabalham, porém, adquirem direitos justos. Cada habitante de "Nosso Lar" recebe provisões de pão e roupa, no que se refere ao estritamente necessário; mas os que se esforçam na obtenção do bônus-hora conseguem certas prerrogativas na comunidade social. O espírito que ainda não trabalha, poderá ser abrigado aqui; no entanto, os que cooperem podem ter casa própria. O ocioso vestirá, sem dúvida; mas o operário dedicado vestirá o que melhor lhe pareça; compreendeu? Os inativos podem permanecer nos campos de repouso, ou nos parques de tratamento, favorecidos pela intercessão de amigos; entretanto, as almas operosas conquistam o bônus-hora e podem gozar a companhia de irmãos queridos, nos lugares consagrados ao entretenimento, ou o contacto de orientadores sábios, nas diversas escolas dos Ministérios em geral. Precisamos conhecer o preço de cada nota de melhoria e elevação. Cada um de nós, os que trabalhamos, deve dar, no mínimo, oito horas de serviço útil, nas vinte e quatro de que o dia se constitui. Os programas de

²⁸⁰ XAVIER, Op. Cit. Missionários da Luz. p. 163.

²⁸¹ XAVIER, Francisco Candido. **Nos Domínios da Mediunidade**. Rio de Janeiro: FEB, 1996. p. 237.

²⁸² XAVIER, Op. Cit. Nosso Lar.p. 95.

trabalho, porém, são numerosos e a Governadoria permite quatro horas de esforço extraordinário, aos que desejem colaborar no trabalho comum, de boa-vontade. Desse modo, há muita gente que consegue setenta e dois bônus-hora, por semana, sem falar dos serviços sacrificiais, cuja remuneração é duplicada e, às vezes, triplicada.

Como podemos observar nesses breves exemplos tirados da bibliografia espírita a continuação da vida após a morte e a consequente manutenção da individualidade do morto é condição essencial para a Doutrina Espírita. Em segundo lugar, fica evidente a racionalização da vida baseada no trabalho sistemático, atuando como catalisador do progresso humano, uma vez que trabalho e progresso caminham de forma indissociável. Assim, até mesmo depois da morte, segundo o Espiritismo, o espírito humano é passível de progresso mediante o trabalho, ascendendo de forma linear e radicalmente evolutiva, abdicando da simples adoração divina, da eleição e de quaisquer práticas mágicas visando à sua evolução ou melhora moral, material ou espiritual.

Bibliografia

- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- ISAIA, A. C. Espiritismo, conservadorismo e utopia. In: PINTO, Elizabeth Aparecida; ALMEIDA, Ivan Antonio. (Org.). **Religiões, tolerância e igualdade no espaço da diversidade (exclusão e inclusão social)**. São Paulo: Falapreta, 2004.
- KARDEC, Allan. **O Céu e o Inferno ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 1995.
- KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 1995.
- PASSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. **Problemas atuais de bioética**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Edições Loyola, 2008.
- XAVIER, Francisco Candido. **Missionários da Luz**. Rio de Janeiro: FEB, 1996.
- XAVIER, Francisco Candido. **Nos Domínios da Mediunidade**. Rio de Janeiro: FEB, 1996.
- XAVIER, Francisco Candido. **Nosso Lar**. Rio de Janeiro: FEB, 1996.
- XAVIER, Francisco Candido. **Os Mensageiros**. Rio de Janeiro: FEB, 1996.



UMA ABORDAGEM SOBRE HISTÓRIA DO MEDO NO CINEMA DE TERROR

Autora: Rafaela Arienti Barbieri DHI/LERR/UEM/PIBIC-CNPq

Orientadora: Solange Ramos de Andrade DHI/PPH/LERR-UEM

Resumo: A presente comunicação visa o desenvolvimento de uma discussão de teor metodológico que, em um primeiro momento, apresenta as produções cinematográficas enquanto documento historiográfico. Tais considerações oportunizam uma abordagem que vincula História das Religiões com História do Medo, dois ramos que em diálogo permitem a observação de determinados padrões que repetem-se nos filmes de terror, cada um moldado pelo contexto no qual é produzido e direcionado à um público em específico. Quais medos humanos podem ser observados nesses filmes bem como a natureza dos mesmos, são pontos relevantes para a compreensão do impacto que exercem em pessoas situadas no ambiente urbano. A partir disso, são utilizados as obras de Jean Delumeauem “A história do medo no Ocidente” (1989), “Paisagens do Medo” (2006) de Yi-Fu Tuan atreladas a de Zygmunt Bauman “Medo líquido” (2008). Não deixando de lado as abordagens, referentes aos símbolos, de C.G. Jung em “O homem e seus símbolos” (2008) e “Os arquétipos e o inconsciente coletivo” (2002). Lembrando que os conceitos de representação e apropriação de Roger Chartier são importantes aqui para compreender alguns desses símbolos e representações presentes nesses filmes.

Palavras Chave: Medo; cidade; cinema

O cinema de terror juntamente com os impactos que pode causar no público que atrai, é um intrigante objeto de análise, na medida em que está inserido em um momento histórico onde os significativos avanços tecnológicos deveriam auxiliar o ser humano a enfrentar e superar seus medos. Porém, alguns ainda permanecem, remodelados e representados nas telas de cinema, provocando pesadelos duradouros e impactantes naqueles que tem coragem de assisti-los.

Enfatizando um pouco o documento cinematográfico, é preciso compreender que ele só foi introduzido no campo da historiografia na medida em que a chamada Escola dos Annales iniciou seu desenvolvimento em 1929 com a publicação da revista *Annales d'histoire économique et sociale* por Marc Bloch e Lucien Febvre, isso em um contexto intimamente ligado às perturbações no campo das ciências sociais e também na situação mundial resultante do pós-guerra, 1914-1918, como apresenta François Dosse em *A história em migalhas: dos annales a nova história*. (DOSSE, 1992, p.21,22)

Estruturando três ou mais gerações, esse movimento da historiografia permitiu que uma maior gama de fontes estivesse nas mãos do historiador, bem como novas maneiras e olhares para analisá-las. A história tornou-se um campo de estudo mais interdisciplinar, e o constante questionamento do documento abriu espaço para a chamada “história problema”, bem como à história comparativa e socioeconômica.

Tendo em vista essa ampliação documental, o filme, pode ser entendido enquanto fonte e representação de um dado momento histórico. Como outras fontes, ele também é portador de intenção, de autor (diretor) e de contexto de produção. Dessa forma, o documento cinematográfico não deve ser entendido como um portador de verdades, mas enquanto um veículo de uma determinada interpretação de um tema em questão, e deve sofrer os mesmos questionamentos que outras fontes receberiam.

O importante tanto na visão de Napolitano em “Fontes Históricas” quanto na de Pierre Nora em “História: novos objetos”, é compreender os motivos que levaram o diretor ou produtora a representar uma temática de tal maneira, entendendo o porquê das falsificações, omissões e adaptações. Seguindo esse raciocínio Francis Vanoye em “Ensaio sobre análise fílmica” também defende que um filme sempre “fala” do seu presente, trazendo a tona uma quantidade significativa de representações.

Com esse panorama de desenvolvimento documental em mente e a maneira com que a fonte cinematográfica deve ser analisada, o filme de terror passa a ocupar um espaço que ajuda na compreensão de uma série de medos humanos que, associados ao contexto no qual estão sendo representados, constituem o espaço para novas abordagens historiográficas, que não estão desvinculadas do contexto social, econômico e cultural no qual se encontram.

O cinema, de uma forma geral, pode ser entendido enquanto uma maneira de agregar forma, movimento, cores – ou a ausência delas – ao imaginário, aos sonhos ou ainda aos pesadelos, no caso do filme de terror. É o imaginário de um grupo de pessoas que se encontra

essencialmente no ambiente da cidade , e cuja tecnologia que desenvolveu, deveria ser o fator para eliminar medos mais essenciais, como o medo do escuro e do desconhecido. Mas não é exatamente isso que ocorre.

O artigo de Luiz Felipe Andrade, “As máscaras do terror: uma leitura de ‘Extermínio’, de David Boyle”, cita o cineasta Meliés, que entenderia o cinema enquanto modo de chamar a atenção do público infantil, dar a luz aos monstros que se encontram debaixo das camas ou dentro dos armários. Porém, apesar da infância ser o momento onde a imaginação encontra seu ápice produtivo, os medos e consequências que produz perduram para a vida adulta, fazendo com que uma pessoa de 30 anos não consiga assistir “O Exorcista” por que tem medo do escuro, ou teme que seu corpo ou alma sejam intensamente afetados por algo cuja natureza é desconhecida. (ANDRADE 2008, 67)

E é exatamente esse um dos objetivos do cinema de terror, cujos “enredos fazer questão de provar que existem mais coisas entre o céu e a terra do que reconhecemos existir em nossos esquemas conceituais vigentes” (CARROLL, 1999, p. 153). Carroll em sua obra “A filosofia do horror ou paradoxos do coração” trabalha com o conceito de horror, mas ainda sim é possível aproximar esses dois gêneros. Ambos articulam “medos”, medo do que é repugnante ou medo daquilo que desconhece ou do que se parece conhecer.

Um monstro, como coloca Carroll, encaixa-se no horror na medida em que provoca a sensação de ameaça e repugnância. O horror, portanto, trabalha com o aspecto mais “explícito” do monstro, mais visual, onde ele obviamente não se encaixa nos padrões naturais. Ele pode ser um híbrido de humano com animal, como é o caso dos personagens de “O labirinto do Fauno”, lançado em 2006. Porém, um monstro como Hannibal ou Norman Bates de “Psicose”, de 1960, também causam medo e repugnância, mesmo sendo humanos em sua característica física. Norman Bates é visivelmente ameaçador com uma face que sugere loucura e uma faca na mão, já sua psicose o aproxima do impuro.

Portanto, se entendermos o terror enquanto uma categoria mais abrangente e que também envolve o horror, as análises de Noël Carroll podem ser utilizadas para pensar o filme de terror. Os padrões que o autor evidencia, bem como as reações do público à esse tipo de produção artística são de grande auxílio para compreender um pouco mais sobre o que levaria grupos imensos de pessoas às salas de cinema para sentir medo, e voltar para casa para terem vívidos pesadelos.

Sobre a importância de articular reflexões sobre a História do medo, Delumeau em sua obra “História do Medo no ocidente: 1300-1800” procura frisar que tal tentativa não é em vista de uma reconstrução da história a partir do “exclusivo sentimento do medo”, mas admitir sua importância dentro de um panorama mais geral. Como o autor ainda afirmaria em sua obra, “Não apenas os indivíduos tomados isoladamente, mas também as coletividades e as próprias civilizações estão comprometidos num diálogo permanente com o medo” (DELUMEAU, 1989, p.12)

São civilizações que elaboraram suas maneiras de lidar com o medo, e aprender a conviver com ele. Delumeau trabalha muito a questão das guerras na Idade Média e o constante medo da morte que obviamente permeava essa situação, em um mesmo contexto onde o medo era sinônimo de covardia, a palavra medo esteve por muito tempo, carregada de vergonha. Mais tarde essa associação é amenizada, o autor cita como exemplo, uma passagem de Comynnes onde um nobre, “o mais nobre dos nobres, o chefe de uma ordem de cavalaria”, confessa que também tem medo, nunca houve um homem que “temeu tanto a morte” (DELUMEAU, 1989, p. 17)

Delumeau, citando Roger Caillois, coloca que o medo das espécies animais é único, idêntico a si mesmo, imutável o de ser devorado. Enquanto o medo humano, filho de nossa imaginação, não é uno, mas múltiplo, não é fixo, mas perpetuamente cambiante. Dai a necessidade de escrever sua história (DELUMEAU, 1989, p.19). O medo, a partir dessa citação, pode ser entendido como um objeto histórico, uma vez que a maneira com que é manifestado, diferencia-se de acordo com o contexto no qual o faz.

Yi-fu Tuan em sua obra “Paisagens do medo” também segue esse raciocínio, o qual atribuir valor ao contexto histórico onde o que ele chama de “paisagem do medo” está inserido. Como exemplos de paisagens do medo, o autor cita o medo do escuro, a sensação de abandono quando criança, a ansiedade em locais desconhecidos e o medo de doenças, guerras e catástrofes naturais

Ainda desenvolvendo o seu conceito de paisagem do medo, Tuan coloca que

“Existem muitos tipos diferentes de paisagens do medo. Entretanto, as diferenças entre elas tendem a desaparecer na experiência de uma vítima, porque uma ameaça medonha, independentemente de sua forma, normalmente produz duas sensações poderosas. Uma é o medo de um colapso iminente de seu mundo e a aproximação da morte – a rendição final da integridade ao caos. A outra é uma sensação de que a desgraça é personificada, a sensação de que a força hostil, qualquer que seja sua

manifestação específica, possui vontade”. (TUAN, 2005, p.14)

Yi-Fu Tuan ainda ressalta que o medo é um tema implícito ou, ainda mesmo, explícito em trabalhos sobre fobias e conflitos humanos, mas merece ser entendido enquanto um objeto de estudo "digno de ser explorado sistematicamente por si mesmo". (TUAN, 2005, p.08) Portanto tanto Delumeau quanto Tuan elaboram uma discussão sobre o caráter instintivo que o medo humano também possuiria, o que é uma característica dos animais em geral. Portanto, sem o medo nenhuma espécie teria sobrevivido. Porém, o medo do ser humano é diferenciado pois vai além do momentâneo, nós interiorizamos nosso medo, subjetivamo-lo, o que o torna mais do que um momento “de susto”, mas um estado de ser.

Dessa forma, é possível notar que os filmes que se encaixam dentro da temática do terror são permeados por uma série de padrões que se repetem em um grande número de outros filmes, tornando-os, por muito, repetitivos. Porém, essa previsibilidade não impede o interesse do público, que parece querer que as mesmas histórias sejam sempre contadas de novo. (CARROLL, 1999, p.148).

O medo é o padrão que está presente nessas produções. O medo do escuro, o medo do desconhecido, o medo de pessoas cuja natureza desconhecemos, o medo da água, o medo de fantasmas, bruxas, assassinos e de tudo aquilo que não se encaixa no padrão e não podemos controlar. O filme de terror engloba vários desses medos, que estão em consonância com o contexto que está os produzindo, onde se lê, por exemplo, “diariamente sobre assaltos e assassinatos e sobre idosos que residem nos centros das cidades que, devido ao medo, se transformam em virtuais prisioneiros dentro de suas próprias moradias”. (TUAN, 2005, 333)

O mundo moderno faz do medo uma condição, e não apenas um momento específico onde seu coração dispara depois de um susto provocado por um filme. O medo tem que ser combatido a todo momento, e ele está presente em diferentes épocas nas mais diversas formas. Há a chamada “interiorização do medo”, ou seja, medos momentâneos permanecem enquanto resquícios aprimorados.

As pessoas sonham em não ter mais medo. Uma menina que acaba de entrar no colegial, citada por Tuan, chora dizendo: “Eu gostaria”, diz ela chorando em desespero, “eu gostaria de saber...tudo! Se eu soubesse tudo, eu poderia” – ela respira fundo e revela uma experiência tão ruim da escola – “eu poderia dormir com as luzes apagadas”. (TUAN, 2005, p. 26). Porém, é incrível como o Vincent logo no início do filme “O sexto sentido”, de 1999, após ter invadido a casa do casal, clama pela possibilidade de não sentir mais medo. Ele sabe

o por que das pessoas terem medo quando ficam sozinhas, o que prova que o conhecimento do motivo do medo não traz necessariamente um alívio em relação ao mesmo, podendo piorá-lo ainda mais. Vincent se entende como um amaldiçoado.

María Albaítero em seu artigo “La construcción imaginária del miedo en el cine”, apresenta um raciocínio que também perpassa a existência do medo em uma realidade globalizada e marcada por avanços tecnológicos, onde ainda sim o medo permanece enquanto uma das mais profundas e permanentes emoções. (ALBAITERO, 2003, p. 361). Poderíamos pensar que esse controle crescente sobre a natureza deveria amenizar os medos, mas a conclusão acaba por evidenciar que ele apenas mudam de forma. Se uma tribo primitiva tinha medo, ou ao menos receio do escuro da floresta, os moradores da cidade tem medo da escuridão das ruas e os perigos que ela pode esconder, como assaltantes e bandidos.

O medo agrega forma ao imaginário coletivo, porém, é possível compreender esses filmes e realidade construída pelo mundo cinematográfico enquanto uma espécie de espelho da própria realidade objetiva e contexto histórico e social no qual está inserida. O imaginário não foge tanto assim da realidade, e o cinema acaba por ser onde o espectador visualiza suas ansiedades e medos.

Tanto Albaítero quanto Carroll, por exemplo, apresentam um pouco sobre essa identificação do público com o que está sendo passado no filme, que pode até mesmo ser entendido enquanto um rito, uma maneira de experimentar o medo e exorcizá-lo. Como colocou Carroll,

“As reações dos personagens fornecem, pois, uma série de instruções, ou melhor, de exemplos sobre a maneira como o público deve responder aos monstros da ficção – ou seja, a maneira como devemos reagir a suas propriedades monstruosas” (Carroll, 1999, p. 33)

O público acaba por ter, de acordo com Carroll, reações tanto físicas quanto psicológicas, que ele denomina de “crenças e pensamentos”, essas crenças dizem respeito à um estatuto que foge do factual, como a constatação de que “um caminhão está vindo na minha direção”, e aborda também uma condição mais avaliativa como “o caminhão pode ser perigoso para mim” (CARROLL, 1999, p. 43)

Tecendo algumas considerações a respeito do medo do escuro, ele é, de uma maneira geral, um dos elementos que mais causa impacto nos filmes de terror. É o que faz o público não tirar os olhos da tela quando Anna, a personagem do filme “além da vida”, lançado em 2010, aproxima a mão, aos poucos, de um vão negro que separa o ambiente mais iluminado

de um ambiente desconhecido que está além daquela porta negra e aberta. É o que faz o público pular da cadeira quando a personagem Lili Taylor em “A invocação do mal”, lançado em 2013, está trancada no seu porão, no escuro, e uma criatura aparece no seu obro e apaga a luz da única vela que possuía. É o desconhecido que está no escuro,

“na escuridão, tudo pode acontecer, mas não há como dizer o que virá. A escuridão não constitui a causa do perigo, mas é o habitat natural da incerteza – e, portanto, do medo” (BAUMAN, 2008, p. 08)

Falando um pouco sobre os medos em construção na criança, que também permanecem no mundo adulto, Yi-Fu Tuan coloca que

“a medida que a criança cresce, também cresce o medo da escuridão. A escuridão provoca uma sensação de isolamento e desorientação. Com a falta de detalhes visuais nítidos e a habilidade de movimentar-se diminuída, a mente está livre para fazer aparecer por mágica imagens, inclusive assaltantes e monstros, como o mais leve indício perceptível”. (TUAN, 2005, p. 25)

A respeito desse mesmo tema, Delumeau trata do medo da noite e sua relação com a própria morte, a noite seria “o lugar onde os inimigos do homem tramavam sua perda, no físico e no moral” (DELUMEAU, 1989, p. 96). O autor coloca que a própria bíblia demonstra uma desconfiança em relação as trevas, e ainda apresenta uma citação de Tobias onde o cego, que não vê a luz do dia, “possui um antegosto da morte”.

A cegueira também é uma constante em filmes de terror psicológico, em “Los ojos de Julia”, de 2010, por exemplo, Julia é portadora de uma doença degenerativa, e mesmo após uma cirurgia que teria resolvido sua doença, um psicopata interrompe o processo de recuperação aplicando na personagem uma substância que aos poucos volta a lhe tirar a visão. Julia passa boa parte do filme tentando distinguir a realidade de seu imaginário, e ao mesmo tempo tentando descobrir a trama de suspense que a cerca. O filme não é necessariamente de terror, mas é portador e disseminador de medos que se encontram em um ambiente coletivo, e chega a causar medo e angústia no decorrer da narrativa

. Dentro dessa mesma temática, Delumeau cita o caso dos sacrifícios feitos pelo povo de Teotihuacán buscando evitar o desaparecimento do sol. O medo em relação a isso juntamente com os mitos que eram contados sobre a criação do sol e da lua no local, fez com

que os astecas acreditassem que era preciso alimentar o sol com a “água preciosa” do sangue humano, o que justificaria os sacrifícios realizados por esse povo.

Um raciocínio interessante apresentado pelo autor a respeito do “escuro” é a distinção que ele realiza entre medo “no” escuro e medo “do” escuro, onde o medo daquilo que estaria na escuridão, após um longo tempo de permanência e estruturação, geraria um medo, efetivamente, do escuro.

Sobre o medo de fantasmas, bruxas e outros seres sobrenaturais, é algo constante em filmes de terror, onde toda a trilha sonora, iluminação, procura evidenciar que aqueles seres fogem da ordem natural e são motivo para preocupação e medo daqueles que encaixam-se nesse padrão. Como apresentou Tuan,

“As pessoas são nossa maior fonte de segurança, mas também a causa mais comum de nosso medo. São fantasmas, bruxas, assassinos, ladrões, assaltantes, estranhos e agourentos, que assombram nossas paisagens, transformando o campo, as ruas das cidades, o pátio de recreio da escola – planejados para o desenvolvimento das pessoas – em lugares amedrontadores”. (TUAN, 2005, p.14)

Os personagens de “A chave mestra”, de 2005, não são bruxos, mas a maneira com que se apresentam, como feiticeiros, ligados ao ambiente da natureza mais bruta, e as práticas de Voodoo que realizam, incitam o medo no público que tem contato com o filme. Da mesma forma que em “O bebê de Rosemary”, de 1968, a seita está tão próxima de Rosemary, são seus vizinhos, os praticantes de voodoo de a chave mestra estão tão próximos quanto, e seus “malefícios” também podem ser impactantes e amedrontadores, como alcançar a imortalidade trocando de corpo com uma pessoa jovem.

Filmes que seguem essa temática são muitos, podendo ser citados “O bebê de Rosemary”, onde as seitas aparecem mostrando o quão próximas e perigosas elas podem estar do ambiente “normal/comum/dentro da norma”. Há também os vampiros, que sofrem várias mudanças na maneira com que são representados, mas sempre preservam alguma característica que os retire do padrão natural como pode ser visto em Nosferatu, de 1922, no “Drácula” de Bram Stoker, lançado em 1992, Entrevista com o vampiro, de Neil Jordam, 1994.

Já em “The cabin in the woods”, lançado em 2012, a quantidade de monstros e seres sobrenaturais representados no enredo é imensa, mas a temática principal do filme se foca na ameaça a ordem natural que a ausência do sacrifício para os titãs poderia provocar. Portanto, é

um filme que também permite articular o medo alimentado pela destruição da ordem e o desconhecimento do que viria após esse processo.

O medo de estar morto e não saber é também um dos maiores medos do homem moderno, e pode ser facilmente visualizado em filmes como “O sexto sentido” e “Além da vida”, onde o morto tem de passar por toda uma espécie de ritual para entender e aceitar que está morto. Em “O sexto sentido” o médium em questão é Cole, uma criança de apenas **oito** anos, que acaba por ajudar Malcom Crowe a entender que já não pertence ao mundo dos vivos há algum tempo. No caso de “Além da vida” a dúvida sobre a veracidade da mediunidade do personagem Eliot Deacon é alimentada a todo momento, mas ainda é possível compreendê-lo enquanto um auxiliar nessa aceitação da nova condição e natureza do morto, no caso, Anna.

Os filmes de zombies, como “A noite dos mortos vivos” ou até mesmo e até mesmo “Pet sematery”, de 1989, revelam um pouco sobre esse medo que se tem a respeito da perda da racionalidade, que é uma das condições que está presente apenas no ser humano. A individualidade é perdida nesse mesmo movimento, as características mais básicas do humano enquanto animal prevalecem, e causam medo no espectador que não quer tornar-se essa mesma criatura, que é igual a qualquer outro animal, movido principalmente por instintos.

Além das bruxas e fantasmas que são claramente abordados em filmes de terror, é importante enfatizar a presença constante da figura que estaria por trás dessa natureza maléfica dos mesmos, o diabo. Ele não necessariamente está presente fisicamente, como acontece em “O bebê de Rosemary” e “Advogado do diabo”, de Taylor Hackford, 1997, por exemplo, e mesmo que ele não seja apresentado sempre dessa forma, os chamados “agentes de satã” sempre concretizam sua malignidade, crueldade e demais características negativas.

Sobre o medo da água, ou ainda do mar, também é uma constante nesse gênero cinematográfico, podendo até mesmo simbolizar, em um sonho, uma aproximação intensa do inconsciente. É na água que encontram-se as mais amedrontadoras e gigantescas criaturas, as quais na grande parte das vezes não conhecemos, mas é justamente o desconhecimento em relação às mesmas que faz a imaginação de um indivíduo medieval criar uma rica gama de crenças a respeito de tal local mítico.

Para Delumeau, ele permaneceu por muito tempo, por excelência, enquanto o lugar do medo, é um local hostil e orlado de recifes inumanos ou pântanos insalubres, pântanos calmos, que pode significar a morte para os marítimos bloqueados por um largo vítimas de uma “fome voraz” ou uma “sede ardente”. De acordo com o autor, No final da Idade Média os

homens ocidentais ainda têm medo do mar, sendo Homero e Virgílio as principais referências para se falar de tal local. (DELUMEAU, 1989, p.41)

A água, considerada por muito tempo um antielemento, acaba por ser a dimensão do negativo e o local de toda perdição (alma noturna), apropriada também enquanto inimiga da felicidade. Delumeau também cita seres que viveriam nas águas ou próximos a elas: Polífemo, Cila, Circe, Sereias, Leviatã, Lorelei. Para esses seres muitas vezes era necessário oferecer sacrifícios para saciar seu apetite. O autor aborda o caso dos marinheiros berberes que levavam carneiros a bordo em suas viagens. Logo que começava uma tempestade, cortava um dos animais vivos ao meio, jogando uma de suas partes para a direita e a outra para a esquerda. Se o mar não acalmava, vários animais eram mortos sucessivamente. (DELUMEAU, 1989, p. 47)

Portanto, de uma maneira geral, é possível notar que existem diferentes fontes e representações para o medo no ambiente cinematográfico, onde a maioria deles acaba por culminar no medo da morte, é o corpo e a individualidade que está em risco, seja causado por praticante de voodoo, pela ação de um fantasma, ou pelo luxo do diabo. A gama de filmes que podem ser citados em análises como a aqui presente é imensa, constituindo também uma rica fonte de estudos para o historiador.

Referências:

ALBAITERO, María Josefa Erreguerena. **La construcción imaginaria del miedo en el cine.** Mexico, 2003

ANDRADE, Luiz Felipe. **As máscaras do terror: uma leitura de ‘Extermínio’, de David Boyle.** In: MAYOR, Ana Lucia de Almeida Soutto, SOARES, Verônica de Almeida (organizadoras). *Arte e Saúde: desafios do olhar*, Rio de Janeiro: EPSJV, 2008

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008

CARROLL, Noël. **A filosofia do Horror ou paradoxos do coração.** São Paulo: Papirus, 1999.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no ocidente: 1300 – 1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DOSSE, François. **A História em migalhas: dos annales a Nova História**. São Paulo: Ensaio; Campinas, EDUNICAMP, 1992.

NAPOLITANO, Marcos. Os **historiadores e as fontes audiovisuais e musicais**. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes Históricas. 2. ed. - São Paulo: Contexto, 2006; pp.235-289.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do Medo**. São Paulo: Editora UNESP, 2005

VANOYE, Francis e GOLIOT-LÉTÉ, Anne. **Ensaio sobre a análise fílmica**. Campinas: Papirus, 2006.



REPRESENTAÇÃO E SIMBOLOGIA NO FILME “O BEBÊ DE ROSEMARY”

Autora: Rafaela Arienti Barbieri DHI/LERR/ PIBIC-CNPq-UEM
Orientadora: Solange Ramos de Andrade DHI/PPH/LERR-UEM

Resumo: O objetivo desta comunicação consiste em apresentar o filme como um documento histórico privilegiado para analisar os processos simbólicos de apropriação e de representação coletiva, veiculados as manifestações das religiosidades. O filme analisado é “O bebê de Rosemary”, lançado pela Paramount filmes em 1968, com a direção de Roman Polanski. A história refere-se, basicamente, a vida de um casal, Rosemary e Guy Woodhouse, que entra em contato com uma seita satânica para a concepção de uma mortal, Rosemary. O aporte teórico consistirá em, primeiro lugar, abordar os conceitos de apropriação e representação, a partir de Roger Chartier, presentes em obras como “À beira da Falésia: a história entre certezas e inquietudes” (2002) e “A história cultural: entre práticas e representações” (1990). Em segundo lugar, o conceito de simbologia terá respaldo em C. G. Jung com “O homem e

seus símbolos” (2008) e em Mircea Eliade, com “Imagens e símbolos” (1979). Por tratar-se de uma pesquisa veiculada a História das Religiões, os temas trabalhados na produção cinematográfica em questão referem-se a bruxaria, satanismo e representação do Diabo. Ressalta-se que este trabalho compõe um projeto maior intitulado “O cinema de terror e seus personagens mitológicos no cinema norteamericano a partir da 2ª metade do século XX”, desenvolvido no Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades, vinculado ao DHI-UEM.

Palavras Chave: história das religiões; cinema de terror; religiosidades.

O filme “O bebê de Rosemary” foi lançado, com a direção de Roman Polanski, em 1968 pela Paramount Filmes, sendo a adaptação de um livro de Ira Levin lançado em 1967. A narrativa do filme se passa em 1966 e aborda a história do casal Rosemary (Mia Farrow) e Guy (John Cassevetes) Woodhouse, que se muda para o edifício Bramford (Dakota) em Nova York, em busca da construção de uma família e o estabelecimento de uma nova vida.

O casal, a partir do momento em que se encontra no edifício, passa a ter um constante contato com seus vizinhos, Minnie (Ruth Gordon) e Roman (Sidney Blackmer) Castevet, que se mostram absurdamente prestativos e solidários com o novo casal da vizinhança, principalmente quando Rosemary descobre-se grávida.

Durante sua gravidez, Rosemary se vê influenciada, ainda mais, pelas opiniões de seus vizinhos, os quais chegam a indicar o médico que deve acompanhar tal período. Esse médico retira todas as indicações de remédios convencionais, e pede para Minnie e Roman prepararem chás e outras receitas, com ervas vindas do próprio herbário do casal. Rosemary sofre de intensas dores durante grande parte da gravidez, e o descaso dos vizinhos e de seu marido para com tal situação elevam ainda mais as suspeitas de Rosemary sobre uma trama que desconhece.

Rosemary, depois de um tempo morando no apartamento, começa a ter estranhos sonhos, os quais chegam a envolver seus vizinhos. Sonhos que geralmente não são levados a sério. É evidente que a personagem está em um ambiente e situações que não lhe agradam, e ela sabe que algo tanto dentro quanto ao redor dela está errado, apesar de não conseguir determinar de forma clara os motivos de tal desconforto.

Com o desenrolar da história, ela o faz. Seu marido já não lhe dedica a atenção que queria assim como a relação dele com seus vizinhos torna-se, suspeitamente, afetuosa e

constante. Mortes começam a ocorrer envolvendo uma uma jovem que morava com os Castevets, e um amigo muito próximo de Rosemary. Tais acontecimentos são vistos pela personagem, mais tarde, como agravantes dentro da teoria que elabora sobre os acontecimentos que lhe rodeiam.

Essa teoria diz respeito a existência de uma seita de bruxas, aparentemente encabeçada por seus vizinhos, onde seu marido teria oferecido seu filho como sacrifício em prol do sucesso em sua carreira como ator. Rosemary está correta em algumas partes de sua teoria, mas o que ela não sabe é que o alvo principal da seita era ela, na medida em que se tornara a mortal que carrega em seu ventre o filho de satã, que dará início ao ano um e a vinda de uma nova era.

O filme “O bebê de Rosemary” é repleto de símbolos e representações de temas que se referem à bruxaria e satanismo, por exemplo, como a realização do sabá, o uso de ervas para os cuidados com Rosemary durante a gravidez, a representação do diabo e a própria representação do anticristo que, apesar de não aparecer em momento algum do filme, pode ser analisado, uma vez que a evidência de sua existência na narrativa é a própria face de espanto de Rosemary, no final do filme, ao afastar os panos que o cobriam no berço.

Em um primeiro momento, para a análise do objeto que se apresenta no filme, é necessário definir os conceitos que referem-se a “Símbolo” e “Representação coletiva”. Em função dos símbolos, estarão sendo utilizadas as reflexões de Mircea Eliade em “Imagens e Símbolos” e também de Carl Jung em “O homem e seus símbolos”. Já para o conceito de “Representação coletiva”, cabem as obras de Roger Chartier como “A história cultural: entre práticas e representações” e também “À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes”.

Chartier é um dos representantes da vertente denominada História Cultural, advinda de um processo de reformulação teórico-metodológica que teve início com o primeira geração da Escola dos Annales. Seu conceito de Representação é fundamentalmente embasado na atribuição de importância ao momento histórico no qual pode ser visualizado, onde é importante atentar para a maneira como os indivíduos de uma determinada época interpretam a variedade documental e interferem na realidade objetiva.

Chartier discute no capítulo intitulado “O mundo como representação” presente na obra “À beira da falésia”, diversas questões metodológicas, das quais também faz parte o paradigma instaurado na história, que permitiram uma nova abordagem do documento

histórico enquanto representação de uma dada realidade, como a própria história das mentalidades, por exemplo.

Uma maior diversidade de abordagens e compreensões tornou-se possível, e o objetivo de Chartier não é uma descrição da realidade social no modelo Braudeliano, mas sim afirmar que é essencialmente pelas representações que os indivíduos e os grupos agregam sentido ao seu mundo. Apesar do autor trabalhar muito com os documentos literários, isso não exclui a possibilidade de articular seu pensamento em torno do documento cinematográfico.

Torna-se necessário, nesse momento, considerar que os valores morais de uma determinada sociedade, as variações da utilização dos “utensílios” de determinada época e, a partir disso, a produção de cultura, refletem na produção documental que entrará em contato com o historiador, e que por meio desta construirá seu discurso, baseado em todo um rigoroso método que visa atribuir importância ao contexto de produção da dada fonte. Portanto, o trabalho do historiador é analisar

“[...] a problemática do “mundo como representação”, moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre o modo como uma configuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real”. (CHARTIER, 2002, p. 23-24)

As representações coletivas são, de acordo com Chartier “matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social” (CHARTIER, 2002, p.72), sendo que até mesmo as mais elevadas não tem existência, não são realmente tais senão na medida em que comandam atos. O filme em questão atende a essas exigências na medida em que a influência que exerce, após seu lançamento, consolida ainda mais o ambiente místico no qual fora produzido.

O contexto da década de 1960 nos Estados Unidos conta com um grande movimento de formação de seitas satânicas, como Igreja de Satã, de Anton Lavey, formada em 1960, e a de Charles Manson, que em 1969 teria um de seus membros responsabilizados pela morte de Sharon Tate, esposa de Roman Polanski, grávida de oito meses.

A morte da esposa de Roman Polanski é apenas uma de diversas outras que se seguiram após o lançamento do filme. Ainda em 1969 morre o produtor do filme William Castle, por complicações renais. Mas o estranho está nas testemunhas do hospital que alegam tê-lo ouvido dizer: “Rosemary, pelo amor de Deus, solte essa faca”. Lembrando que uma das cenas

finais do filme mostra Rosemary segurando uma faca, aproximando-se de um berço preto e descobrindo que seu filho continua vivo, porém, não da forma que esperava.

Mais tarde, em 1980, John Lennon foi morto a tiros por um fã chamado Mark Chapman. Isso ocorreu na porta do edifício onde morava, o Dakota, local onde se passa a trama do filme. E se como se não bastassem essas mortes, Krysztof Komeda também morre aos 37 anos devido a um coágulo no cérebro.

Portanto, é possível notar que o filme está, no mínimo, em consonância com o contexto no qual foi lançado, e na medida em que se encaixa nele, ajuda a consolidá-lo. Esse filme, sendo encarado sob o título de fonte, pode ser entendido enquanto produto de um determinado contexto sociocultural sendo, portanto, uma representação do mesmo. Tal representação é produto de uma realidade histórica, mas a medida em que se encaixa nela, também pode interferir em sua produção. Há uma relação de troca. No caso do “Bebê de Rosemary”, a temática satânica já existia antes dele ser lançado, mas após sua estreia, acabou por consolidar ainda mais todo esse ambiente mítico no qual fora produzido.

Parte-se dessa análise do filme enquanto representação em função de evitar entendê-lo como um portador de verdades, afinal, como Marcos Napolitano afirma em sua obra “Fontes Históricas”, no filme “a sociedade não é mostrada, mas encenada”(NAPOLITANO, 2008 p.276) portanto, vale ressaltar que o importante é encarar o filme enquanto uma produção que reflete os elementos de seu contexto de produção e por muito, a fidelidade ao evento histórico não deve ser o eixo organizador da análise historiográfica, dessa forma,

“O que importa não é 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 seu passado, nem sempre com intenções políticas ou ideologias explícitas”. (NAPOLITANO, 2008 p.276)

Além disso, Napolitano frisa a importância de analisar o filme, a partir do momento em que é abordado enquanto documento, tendo por base questionamentos quando ao diretor do mesmo, bem como o gênero e contexto de produção, os quais devem estar relacionados com os elementos internos que compõem o filme, que referem-se a própria linguagem, diálogos, efeitos e posicionamento da câmera, por exemplo.

Portanto, é necessário levar em conta o passado conturbado do diretor e roteirista desse filme, Roman Polanski que, de acordo com o Artigo de Jonatnah da Silva e Lucília Romão “Procurado e desejado: olhares de/sobre Roman Polanski”, nasceu em Paris em 1933, mas foi criado na Polônia por seu pai judeu, sobreviveu ao Holocausto e teve sua mãe morta em uma câmara de gás. Um elemento interessante de sua vida a ser analisado é o fato de ter sido acusado por sexo ilícito, fornecimento de drogas, sodomia e perversão com Samantha Geimer de 13 anos, em 1977. No mesmo ano, foi condenado por relação sexual com a menor de idade, passando 42 dias preso em uma instituição psiquiátrica.

O tema relativo ao estupro também é trabalhado no filme, apesar desse acontecimento da vida de Polanski ser posterior ao lançamento do mesmo. Rosemary, na cena posterior à que tem a relação sexual com o demônio, lembrando que ela acreditava isso ter sido um sonho, coloca de uma maneira muito clara que tem a sensação de ter sido estuprada.

Tendo esse panorama em mente, no que se refere aos símbolos, uma vez que Carl Jung é um psicanalista que escreve a primeira edição de “O homem e seus símbolos” em 1964, ele relaciona o conceito de Símbolo com sua definição de inconsciente coletivo. Para Jung, “Uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além de seu significado manifesto e imediato” (JUNG, 2008, p.19). O símbolo tem um aspecto inconsciente, e é na existência de inúmeras coisas fora da compreensão humana que reside a importância de se estudar os símbolos.

O inconsciente, na visão de Jung, pode ser tanto “pessoal” quanto “coletivo”. O primeiro refere-se a uma camada um tanto quanto superficial do inconsciente. Já o inconsciente coletivo é uma camada mais profunda,

“que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo intata. [...] Ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são ‘cum grano salis’ os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo” (JUNG, 2002, p.15)

A ideia da existência dos “Arquétipos” enquanto “imagens universais” ou “tipos arcaicos primordiais” que existem desde os tempos mais remotos (JUNG, 2008, p.16), ou ainda enquanto representações coletivas que não foram submetidas a uma elaboração consciente, é algo que embasa grande parte do pensamento de Jung, e cuja importância

estende-se na medida em que permite agregar importância ao estudo dos símbolos, que permeiam a maioria das religiões.

Esses termos simbólicos, de acordo com Jung, são usados como representações de conceitos que não podemos definir nem compreender integralmente. Essa é juntamente a razão por que todas as religiões possuem uma linguagem simbólica muito forte, e se exprimem através de imagens, que quando tentam ser traduzidas pela linguagem, perdem muito de seu significado intrínseco.

Jung e Eliade, compartilham muito pontos em comum no que se refere à definição de símbolo, Eliade em “Imagens e Símbolos” publicado em 1979, cita diversas vezes Jung e utiliza de suas reflexões para elaborar seu próprio pensamento, que relaciona a redescoberta dos símbolos com a importância de aplicá-lo em estudos de História das Religiões.

Na visão de Eliade, a História das Religiões não apenas entende o homem como um ser histórico, mas como um símbolo “vivo”, ou ainda um intenso produtor de símbolos. Isso auxilia na retomada de consciência dos símbolos e também dos arquétipos, que estão presentes em inúmeras tradições religiosas “da humanidade inteira”.

Portanto, é exatamente chamando a atenção para a sobrevivência dos símbolos e temas míticos na psique do homem moderno, e mostrando que a redescoberta dos arquétipos do simbolismo arcaico é, segundo Eliade, “coisa vulgar entre nós”, sem diferença de raça, que a psicologia profunda “libertou” o historiador das religiões. (ELIADE, 1979, p.34)

Por meio da leitura de Eliade, é possível perceber que os símbolos manifestam-se de maneiras diferentes dependendo do momento histórico, e que apesar de, em muitos períodos, serem esquecidos ou ignorados pelo homem, eles não deixam de existir e influenciar na realidade desse mesmo homem. “Os símbolos nunca desaparecem da atualidade psíquica: podem mudar de aspecto mas a sua função continua a ser a mesma: basta retirar-lhes as suas novas máscaras” (ELIADE, 1979, p.17)

Para Eliade,

“O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos não são criações irresponsáveis da psique; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: põem a nu as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1979, p.13)

As reflexões sobre os símbolos e os elementos que o compõem, podem ser utilizados para analisar tanto a realidade interna do filme quanto a realidade externa a ele. O filme pode

ser entendido enquanto uma “fábrica de sonhos”, um reatualizador de símbolos em um contexto histórico permeado por um sentimento de descrença visualizado tanto no âmbito político e social, quanto do cultural e religioso.

Porém, é necessário lembrar que tanto o público do filme quanto os próprios personagens que compõem o enredo, vivem essa década de 1960 nos Estados Unidos, que não está desconectada de um contexto mais geral. Ambas as figuras podem ser entendidas enquanto “homens modernos”, como definiriam Eliade e Jung, que, diferentemente do “Homem primitivo”, evitam determinadas associações psíquicas e acabam por provocar um desequilíbrio psíquico que, tanto na visão de Jung quanto na de Eliade, tenta ser compensado pela manifestação do inconsciente e simbologia dos sonhos. Para exemplificar uma dessas associações, Jung cita o exemplo de um feiticeiro dos Camarões que usa uma máscara de leão enquanto afirmação da crença de que, não está fantasiado de leão, mas sim de que é um. (ELIADE, 1979, p.51)

Não deve ser fácil para um “homem racional” da década de 1960 assistir a um filme de terror, repleto de figuras simbólicas como Satã, bruxas e outros elementos que provocam um forte impacto psicológico. E deve ser mais difícil ainda, para esse mesmo homem, apreender essa realidade enquanto um determinado estatuto de verdade.

O contexto da década de 1960 nos Estados Unidos é uma construção histórica, que vem do fim da Segunda Guerra Mundial, bem como de um processo de construção e desconstrução de ideologias como a socialista e capitalista, por exemplo. Além disso, os Estados Unidos é um país inserido em um contexto mundial onde a França exerce uma grande influência em relação a movimentos estudantis, destacando-se Maio de 1968.

O historiador francês Jean Delumeau traz em sua obra “História do medo no Ocidente” uma reflexão sobre esse movimento estudantil da França de 1968 enquanto fruto de medos relacionados com o crescimento do número de efetivos nas universidades, o que poderia causar maiores exclusões de exames e concursos. Seguindo esse raciocínio, muitos jovens jamais poderiam ter acesso as carreiras com as quais sonharam. O sentimento de pânico que isso causava, levou os estudantes a pedirem a suspensão de concursos e da seleção, por exemplo. (DELUMEAU, 1989, p. 153)

No momento em que Delumeau coloca que são os jovens que lançam, em primeiro lugar, o grito de alarme, referindo-se aos perigos e ao materialismo inumano do “crescimento

pelo crescimento”, é pouco provável não lembrar do “clima” de descrença que permeia o período da década de 1960.

O autor coloca que

“Mais interessados do que os adultos no que seria o destino da humanidade amanhã e depois de amanhã, mostraram que nossa civilização desviava-se do caminho, que técnica e felicidade não eram sinônimos, que as cidades se tornaram inabitáveis, que a poluição ameaça a terra de asfixia, que o excesso de organização e tecnocracia constitui uma opressão invasora”. (DELUMEAU, 1989, p.154)

Portanto, Delumeau defende que o esse terror de 1968 pelo qual a França passou, cujas consequências foram além de seus territórios, “constituiu a retomada de um comportamento de multidão que vai ao encontro, para além das táticas operárias e da estratégia dos revolucionários metódicos, das condutas sediciosas dos homens de antigamente”. (DELUMEAU, 1989, p.154)

As reflexões desse autor, assim como as dos outros anteriormente citados, ajudam a notar a importância de entender as subjetividades e as consequências de um período permeado por um sentimento de descrença advindo de uma “crise” da década de 1960, o que permite a elaboração de paralelos entre a produção cinematográfica aqui apresentada e a realidade social e religiosa na qual fora criada.

Tal sentimento de descrença é fortalecido pelas frustrações de uma época onde, como coloca Delumeau, são advindas das “esperanças” desses jovens para com o futuro da humanidade. Esse sentimento pode tomar proporções devastadoras quando amplia-se, afetando a percepção de alma, corpo e o próprio humano em seu conceito. Os medos vêm a tona, as incertezas passam a serem visualizadas nos mais diversos aspectos do social.

A partir da leitura de Jung, é possível notar uma clara diferença entre o que ele chama de “mundo primitivo” e “sociedades racionais”. O autor coloca que o homem primitivo, ao se defrontar com conflitos que podem envolver manifestações do inconsciente, não duvidaria de sua sanidade, mas sim, pensaria em fetiches, espíritos ou em deuses (JUNG, 2008, p.49), apesar das emoções que nos afetam serem exatamente as mesmas.

Seguindo o mesmo raciocínio, Jung exemplifica que

“A influencia maligna de espíritos maus é uma hipótese pelo menos admissível nas culturas primitivas, enquanto que para o civilizado é uma

experiência perturbadora admitir que seus males nada mais são que uma tola extravagância da imaginação” (JUNG, 2008, p.51)

Os homens modernos ignoram seus símbolos, mas tanto para Jung quanto para Eliade, continuam sendo intensos produtores dos mesmos. Eliade acaba por defender que esse homem moderno, cujas imagens estão mal compreendidas, “desbotadas”, deve passar por um processo de renovação espiritual, afinal, ele continua alimentando-se de mitos e imagens decadentes e degradadas. “Nem sempre é necessário conhecer a mitologia para viver grandes temas místicos”. (JUNG, 2008, p.14)

Esses símbolos possuem uma lógica, mesmo nesse momento de dessacralização da realidade, e o homem, dentro desse contexto, deve elaborar uma nova dimensão existencial, retomando a consciência de seu próprio simbolismo antro-po-cósmico, reanimando-os e trazendo-os ao limiar da consciência. (ELIADE, 1979, p.36).

A figura de Satã, por exemplo, dentro do enredo do filme, tanto pode ser uma representação influenciada pelo contexto da década de 1960, quanto um símbolo, cujo significado vai além de uma explicação verbal de sua imagem. Ambas as interpretações são possíveis, o importante é sempre lembrar de estabelecer o conceito de representação em um momento histórico, e vincular o símbolo em um significado que, por muito, vai além desse contexto que apropriou-se do mesmo.

É necessário lembrar que as representações que compõem o filme não são propriamente da década de 1960 nos Estados Unidos, sendo passíveis de visualização em outras épocas e outras narrativas mitológicas, por exemplo. Jean Delumeau ajuda a compreender essa ideia na medida em que apresenta em sua obra uma exaustiva série de exemplos, de diversos períodos e culturas, sobre bruxaria e feitiçaria, por exemplo, auxiliando até mesmo a compreender por que da associação da mesma com a figura de Satã.

Delumeau coloca uma reflexão da figura do vizinho relacionada a acusações de feitiçaria, um padrão que é facilmente percebido ao longo do filme. São várias as referências que ajudam a corroborar tal proposta, como a afirmação de uma marca presente em cada membro da seita; a utilização de ervas, chás e um amuleto que contém a chamada “erva do diabo” (raiz de tânis); a quase imperceptível relação que Rosemary vê entre as mortes que ocorrem e o contato com seu marido ou seus vizinhos, entre outros indícios que aparecem no filme.

Atendo-se a figura do vizinho, o autor apresenta algumas citações sobre tal assunto, como a de Roman du Renart no século XIII que coloca: “Diz-se que quem tem um mau vizinho tem muitas vezes mau caminho” (DELUMEAU, 1989, p.60). Analisando a Europa entre em fins do século XIII e início do século XIV, Delumeau afirma que

“Aqueles e aquelas que forma denunciados como feiticeiros e feiticeiras eram frequentemente pessoas que seus acusadores conheciam bem ou acreditavam conhecer bem, e cujos passos suspeitos haviam sido cotidianamente espreitados.” (DELUMEAU, 1989, p.60)

Rosemary acusa descaradamente seus vizinhos de serem bruxos e terem um pacto com Satã. Ela acaba por executar de maneira satisfatória essas observações feitas por delumeau. Rosemary conhece seus vizinhos e observa seus passos todos os dias, bem como o padrão de suas ações e as prováveis consequências das mesmas. Ela obviamente não observa as mesmas características neles que um indivíduo do século XVI observava (“assistiam pouco ou mau a missa ou recebiam os sacramentos com gestos estranhos; passando perto de uma pessoa, haviam-lhe lançado um feitiço acotovelando-a ou soprando-lhe no rosto sua respiração emprestada ou dirigindo-lhe um olhar diabólico – o mau olhado” (DELUMEAU, 1989, p.60) mas de qualquer maneira ela observava por exemplo o sumiço de uma gravata de uma pessoa que misteriosamente ficou cega, ou ainda o derrame inesperado de um amigo

O interessante está em notar que esse raciocínio não se encerra na realidade cinematográfica, sendo que o crescimento da importância e influência da figura de Satã no contexto de formação das seitas, é mais um agravante na medida em que, da mesma forma que os vizinhos de Rosemary eram prestativos e queridos em um primeiro momento e mais tarde revelaram suas verdadeiras intenções, essa visão pode estender-se para a realidade da década de 1960, tornando seu vizinho, um suspeito em potencial, por exemplo.

No que se refere aos sabás, por exemplo, é possível ter como referência a obra de Khait Thomas “Religião e o declínio da magia”, onde é possível compreender que a associação entre bruxaria e o Diabo é um elemento que também pode ser visualizado durante a Idade Média, o qual é selado por um pacto. Portanto, como colocou Thomas, “a essência da bruxaria não era o dano que causava em outras pessoas, mas o seu caráter herético – a adoração do Diabo” acompanhada de uma renúncia a Deus. Nesse contexto, foi concebida a noção da adoração ritual do Diabo nos chamados sabás, reunião noturna para adoração do Diabo ou copula com o mesmo, prática efetuada pela seita de “O bebê de Rosemary”.

Essa concepção de bruxaria, de acordo com Thomas, não pode ser datada, porém pode ser entendida a partir de uma análise das reações da “Igreja às tendências maniqueístas, dos hereges cátaros e seus sucessores”. De qualquer forma, há uma necessidade de estabelecer que no filme, o pacto com o Diabo é algo consciente e intencional, uma vez que Thomas coloca os diversos tipos de bruxaria onde até mesmo as invocações do Diabo aconteceriam por “conversas de todos os dias” como na expressão: “que o Diabo me carregue”.

A imediatez do Diabo aos poucos é superada, ele não é mais apenas uma força que, como apresentou Thomas, se manifesta em uma tempestade de raios ou agarra, de vez em quando, uma vítima e sai voando pela janela, ele torna-se “uma realidade mais presente do que nunca”. A associação entre bruxaria e Diabo, essas ditas “conversas de todos os dias”, e os inúmeros relatos de pactos e acordo com o mesmo, são alguns novos elementos que provam o crescimento da importância desta criatura.

Esses são alguns dos exemplos que podem ser utilizados para a compreensão do conceito de “apropriação” apresentado por Roger Chartier. Como já coloquei anteriormente, no filme são apresentados representações anteriores ao contexto do filme, e tanto Delumeau quanto Thomas auxiliam a evidenciar isso. O objetivo aqui não é estabelecer as origens dessas representações, mas ressaltar que são permeadas por padrões que se manifestam de formas diferentes, de acordo com o contexto histórico no qual o fazem. Portanto,

“A apropriação tal como a entendemos visa uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem” (CHARTIER, 2002, p. 68)

Agora, pensando um pouco sobre os personagens da narrativa, que estão imersos nesse contexto da década de 1960, é interessante relacionar a função dos sonhos, articulada por Jung, que apresentam uma linguagem absurdamente simbólica, com os próprios sonhos e experiências de Rosemary a partir do momento em que ela passa a ter contato com seus vizinhos, bem como depois da morte de uma moradora do edifício.

Para isso, torna-se necessário lembrar novamente que a personagem ela vive em um contexto onde,

O homem moderno não entende quanto o seu “racionalismo” (que lhe destituiu a capacidade de reagir a ideias e símbolos numinosos) o deixou à mercê do “submundo” psíquico. Libertou-se das “superstições” (ou pelo

menos pensa tê-lo feito), mas nesse processo perdeu seus valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isso, paga agora um alto preço em termos dedesorientação e dissociação universais” (JUNG, 2008, p 118)

Portanto, nesse contexto onde o homem está perdendo suas convicções, sua psique entra em desequilíbrio, e seu inconsciente procura maneiras de restabelecer sua balança psicológica por meio dos sonhos, por exemplo. Desta forma, Jung acaba por defender a importância dos sonhos para a manifestação de arquétipos e símbolos, ambos vinculados ao inconsciente. Na visão de Jung, o sonho “compensa as deficiências de sua personalidade e, ao mesmo tempo, previne-as dos perigos dos rumos atuais”(JUNG, 2008, p.56). Portanto, “se os avisos do sonho são rejeitados, podem ocorrer acidentes reais” (JUNG, 2008, p.56)

Neste momento, é interessante lembrar que, na visão de Jung, apesar do homem conseguir apreender, conscientemente, apenas parte de suas experiências captadas pelos sentidos, uma vez que o processo do esquecimento é algo natural, o inconsciente armazena todas as informações advindas da experiência. Portanto, muitas vezes ele manifesta-se nos sonhos tentando trazer ao nível da consciência, informações que não foram armazenadas de forma consciente. Esse maior número de informações no âmbito do inconsciente também possibilita que o mesmo realize um maior número de associações entre essas informações. Dessa forma, “alguns sonhos revelam situações muito antes delas realmente acontecerem”. (JUNG, 2008, p.58)

Rosemary não ignora, de todo, seus sonhos, mas é necessário lembrar que ela não dedicou a atenção necessária ao primeiro que teve desde que chegou no apartamento, e era justamente esse que continha as mais relevantes simbologias para a compreensão do ambiente macabro que se formava ao seu redor. Quando ela teve o primeiro sonho, ela ainda não estava sob uma tão forte influência da seita e também ainda não havia tido a relação sexual com Satã. O sonho foi um aviso, infelizmente ignorado.

Além disso, analisando um pouco o impacto que a descoberta de uma realidade sagrada tão próxima de seu cotidiano causa, reflete-se nas últimas cenas do filme, quando ela expressa em sua face cansada, um sentimento de desistência; é possível ver que seu psicológico encontra-se extremamente abalado, e ela simplesmente vai embalar seu filho para fazê-lo parar de chorar.

Já para a figura do marido, Guy Woodhouse, deve ser igualmente complicado acreditar em toda a trama de seus vizinhos e abandonar esses preconceitos de “homem

moderno” para integrar a seita. Portanto, é possível perceber que ambos os personagens vivem esse contexto de dessacralização da realidade. O sagrado já não é facilmente apreendido, e quando se manifesta, causa fortes consequências naqueles cujo psicológico não está preparado para receber e compreender tais imagens simbólicas.

Referências:

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia: A história entre incertezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no ocidente: 1300 – 1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa-Portugal: Arcádia, 1979

JUNG, Carl. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008

JUNG, Carl. **Os Arquétipos e o inconsciente coletivo**. Rio de Janeiro : Vozes, 2000.

NAPOLITANO, Marcos. Os **historiadores e as fontes audiovisuais e musicais**. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. - São Paulo: Contexto, 2006; pp.235-289.

SILVA, Jonathan Raphael Bertassi da; ROMÃO, Lucíla Maria Sousa. **Procurado e desejado: olhares de/sobre Roman Polanski**. Ciberlegenda. N. 26, 2012. Disponível em: <http://www.uff.br/ciberlegenda/ojs/index.php/revista/article/view/453>. Acesso em 14/11/2013

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo: companhia das letras. 1991. (p. 09 – 11) (p. 155 - 214) (355 - 460)



MEMÓRIA, SENSIBILIDADES E RESSIGNIFICAÇÕES DA COMPANHIA DE REIS FLOR DO VALE (DÉCADAS DE 1990 E 2000)

Rafaela Sales Goulart²⁸³
FCL Unesp/Assis

Quando uma pesquisadora ou um pesquisador da área da história escolhe seus documentos de trabalho, intencionam responder questões de uma determinada temática, a qual está situada em um tempo e espaço também específicos. No entanto, nem sempre todas as questões são respondidas, pois a própria história nos ensina o quão dinâmica é. Suas mudanças acarretam novas mudanças, as pessoas mudam e os contextos também. Nesta perspectiva, estudando um objeto tão local como é o caso da Companhia de Reis Flor do Vale, da cidade de Florínea-SP²⁸⁴, percebe-se que sua história faz-se perdurar mediante a intervenção do grupo de indivíduos que a movimentam. São vozes que querem *ser* e *estar* em um lugar e, além disto, querem sobreviver nele, o que demanda suas ressignificações dentro da história.

Em uma frase bastante contundente e relacionada às perspectivas gerais deste texto, afirmara Sandra Jatahy Pesavento: “As sensibilidades são uma forma do *ser* no mundo e de *estar* no mundo, indo da percepção individual à sensibilidade partilhada.” (PESAVENTO, 2005). Desta forma, embora não sejam numericamente significativos os documentos elencados à discussão, são considerados sinais de ressignificações da Companhia de Reis

²⁸³ Mestranda em História pela Unesp/Assis, onde é orientada por Fabiana Lopes da Cunha. Participa, também, do programa de pós-graduação *Lato sensu* da UEM, sob orientação de Sandra de Cássia Araújo Pelegrini. E-mail: rafa_historia@hotmail.com.

²⁸⁴ Florínea está localizada no interior do Estado de São Paulo (a distância aproximada da capital é de 483 km) e possui 2.829 habitantes (IBGE/Censo 2010). Mais informações em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=351610>. Acesso em: 29 out. 2013.

mencionada. Sensibilidades, estas, que disponibilizam averiguar as intenções e formas de se propor memória e identidade particulares, elaboradas coletivamente pelos foliões²⁸⁵ do grupo estudado. Há que se refletir sobre os sinais e indícios que os circunscrevem, como já disse Carlo Ginzburg (1990).

Serão, portanto, identificados sentimentos de saudosismo, esperanças, fé, exaltação da religiosidade popular, exaltação da companhia enquanto grupo que quer ser visto, deixando sua história gravada na memória social que se faz com a explanação da dinâmica entre o regionalismo espacial e o restante do mundo. Elementos que demonstram as sensibilidades socialmente construídas e, assim, meios pelos quais os historiadores podem fazer e pensar história.

Ao trabalhar com memória, partimos do pressuposto já explicitado por Jacques Le Goff na década de 1980, de que ambas, ela e a história, estão intrinsecamente ligadas. Ora, “A memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro”. (LE GOFF, 2003, p. 471). Neste sentido, o trabalho do historiador, ao delimitar seu objeto é essencial, pois possibilita pensar o passado e suas heranças como monumentos socialmente construídos e, portanto, intencionais na medida em que suprem as necessidades de ser e estar sociais, dos períodos vividos. E o historiador, ao trabalhar com o passado, precisa se respaldar em um vestígio produzido nele, ou um documento, como prefere Le Goff (2003, p. 525). Este, muitas vezes perpetuado, tratando-se de memórias. Assim, vale a ressalva de que a memória, aliada da história oral, é seletiva e culturalmente mediada (ALBERT, 2010), o que pode enquadrar interpretações sobre a história (POLLAK, 1989).

Tratando-se dos exercícios deste texto, procurar-se-á analisar as especificidades culturais da Companhia de Reis Flor do Vale, apresentadas em documentos produzidos das décadas de 1990 e 2000, tratam-se de 1 CD com 15 faixas musicais e de 10 DVDs²⁸⁶ que

²⁸⁵ Neste artigo, defenderemos como foliões todos àqueles indivíduos que estão ou estiveram envolvidos à história da Companhia de Reis Flor do Vale. Desta forma, ressalta-se que, quando apontados os documentos, não serão especificados os seus produtores e datas específicas de criação. Isto, em função mesmo da falta destas informações, de forma integral, nas fontes escolhidas. Portanto, os foliões estarão na posição de porta-vozes dos sentidos e sensibilidades expressadas por um mesmo grupo, de maneira coletiva.

²⁸⁶ O contato com tais documentos foi possível a partir de visita à festa da Companhia de Reis Flor do Vale, realizada no Parque de Tradições “Sebastião Benedito de Paula”, no dia 06 de janeiro de 2013. Lá, encontramos uma barraca do proprietário Cristiano Arcanjo (Cristiano Som e Produções – Florínea-SP), o qual diz ter uma parceria com a Companhia estudada, fornecendo assim o som à festa e, ao mesmo tempo, lucrando com as vendas relacionadas à tais. O CD adquirido data o ano de 2013, porém, percebe-se ao assistir os DVDs que as músicas dele foram produzidas anteriormente, pois já tocavam em festas realizadas a partir de 2001. Segundo relatos de Cristiano, tais músicas foram criadas pelo seu pai, José Arcanjo Filho (Zequinha), o qual escreve sob

podem ser vistos como uma vontade coletiva de produção de memória e identidade do grupo e, portanto, como parte do patrimônio cultural imaterial deste. Além disto, e, recorrendo ao já escrito acima, os documentos/monumentos precisam ser indagados, aliás, podem passar por várias indagações e respostas distintas, logo que são intermediados pelo trabalho de reflexão do historiador. Entende-se, também, que tal exposição de memórias em áudio e vídeo, são formas de materializar a memória, fazendo com que ela seja preservada.

Finalmente: Como as sensibilidades fornecem um arcabouço à memória, identidade e, conseqüentemente, às ressignificações da Companhia Flor do Vale?

Companhia de Reis Flor do Vale: Memória, Sensibilidades e Ressignificações

Posteriormente a uma introdução que mostra as justificativas de se trabalhar com a memória, passamos à prática de utilizá-la como história. Para falar sobre a Folia de Reis produzida pela Companhia Flor do Vale, é necessário refletir sobre a natureza desta celebração que permanece na atualidade, sobretudo, pelo trabalho dos seus membros, os quais fazem questão de rememorar aspectos já vividos, mesmo que o tenham mediante a oratória de seus anteriores (pais, avós, tios etc.). Ecléa Bosi confirma esta ideia mostrando que: “A arte da narração não está confinada nos livros, seu veio épico é oral. O narrador tira o que narra da própria experiência e a transforma em experiência dos que escutam.” (1994, p. 85). Assim, as histórias contadas sobre fundação e principais fundadores da festa aparecem nas letras das músicas, na seguinte forma:

Te peço, meu querido povo, que me ouça agora
Por favor, dê um minutinho de sua atenção
Eu vou contar para vocês esta linda história
Dessa grande festa que é oferecida pra população.
Em 1928 que foi a primeira vez, pois é um mistério profundo
que ninguém no mundo consegue entender
esta tradição importante que cresceu de uma vez
conhecida mundialmente, como gloriosa Festa de Reis (Faixa 7)²⁸⁷.

consentimento dos foliões, baseando-se em suas histórias. Já os DVDs trabalhados, datam, respectivamente, os anos de 1996, 2001, 2005, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011 e 2012.

²⁸⁷ Doravante, como o CD utilizado não apresenta o nome específico das músicas, referenciar-mo-las numericamente, pelas ordens das faixas apresentadas no CD de 2013.

Pelas palavras expostas, além da atenção solicitada ao público ouvinte, o narrador fornece uma visão misteriosa ao surgimento da festa de reis, que é ao mesmo tempo, considerada conhecida mundialmente. Já na faixa musical de número 2, percebe-se que o narrador fornece informações sobre o surgimento dela na região:

Do jeito que me contaram fiz esta simples canção
De um fato acontecido aqui na nossa região
Fazendeiro conhecido por nome de Sebastião
Ajudava muita gente, pois tinha bom coração
Levantava bem cedinho pra cuidar das criação
E tinha juntas de gado que puxavam o arado pra fazer as plantações
Não havia o trator e o trabalho era pesado
Fazia tudo na foice, muitas vezes no machado
Ali o povo trabalhava e era muito bem tratado
Sebastião sempre contente, pois era um homem honrado...

Mesmo que se tenham informações contundentes dos depoentes mais antigos da festa, quando eles falam de sua possível fundação, por exemplo, o importante não é saber sobre a veracidade de tal, mas sim, perceber que elas ainda se fazem presentes e dão significados ao grupo estudado. Ora, encarando tais histórias contadas como símbolos, principalmente por elas estarem sendo disponibilizadas nos documentos aqui apontados, é possível organizar o grupo, fazendo-os entender e serem entendidos em seu próprio cosmos social. Assim, o mito, que geralmente explica a origem de algo, só tem sentido junto à prática do rito. Como aponta Pierre Bourdieu (1992), os símbolos vão passando por um processo de trocas, sendo a todo tempo reutilizados. O que, por sua vez, permite chegar à ideia do ritual em si de folia de reis, onde são apresentados dias específicos de jornadas de visitas até a festa final, realizada pela Companhia Flor do Vale todo o dia 6 de janeiro, no Parque de Exposições Sebastião Benedito de Paula, espaço cedido pela prefeitura local para a realização da festa. No entanto, o barracão, a cozinha, os banheiros, a gruta onde é montado o presépio, o paisagismo (árvores e flores) e a capela que compreendem o local, foram construídos com os fundos financeiros levantados pela própria Companhia Flor do Vale. O que revela a força de vontade do grupo em melhorar as condições da festa, fortalecendo sua identidade.

Antes da década de 1990, porém, a festa era realizada em fazendas locais, por festeiros que seguiam o ritual. Em um DVD gravado no dia 19 de abril de 2009, no sítio do Ivo, como o é identificado, encontram-se os foliões em um momento diferente do comumente visto nos outros DVDs. Neste, eles realizam uma espécie de confraternização no mesmo local

onde morou um dos considerados fundadores da festa realizada pela Companhia, o senhor Benedito Sebastião de Paula. E, além desta especificidade, Cristiano Arcanjo, ao filmar tal encontro, faz esporadicamente, algumas questões aos foliões. Em uma destas, um dos entrevistados aponta:

Mais um dia de encontro da bandeira de reis, dia 19 de abril de 2009, aqui nessa região, nessa água, nesse mesmo lugar, 50 e tantos anos, era sempre encontro de bandeira, de almoço, de janta, na casa do senhor Benedito Sebastião de Paula e ali na frente o João Paulo que eram dois foliões que gostavam muito. [...] eu me lembro com saudade, eu não sei contar muita coisa daquele tempo, porque eu peguei de um certo tempo pra cá. [...] Mas eu vejo isso ainda com certa alegria, porque “tá” dando continuidade. Teve um tempo que ela “tava” assim meio fracassada e, mas houve pessoas interessadas a continuar as festas e houve aquele movimento além de incentivo de pessoas até que continua aquele ano e, agora, não faltam mais. Inclusive, o prefeito lá da época deu uma mão, construiu um barracão, que hoje é um barracão de festa, todo ano tem a festa e tornou-se melhor organizada pelo jeito de tratar as pessoas. Não se faz mais festas de ano em ano em cada lugar, que tinha que repor barracão e fazer aquele serviço de assado meio improvisado, hoje tem barracão próprio pra isto, com cozinha montada, com povo organizado e tudo sai muito bonito. [...] Eu creio que isso não acaba nunca.²⁸⁸

Outro dado característico encontrado em todas às faixas musicais é o de exaltação da Festa de Reis, bem como de todos os foliões ligados a ela. Assim, atentamo-nos, também, a ideia já estipulada por Sandra Pelegrini e Pedro Funari no livro *O que é o Patrimônio Imaterial* (2008), de que o fortalecimento da pertença dos próprios indivíduos ou grupos sociais confirmam os seus sentidos de identidade, os quais por sua vez, são adquiridos e transformados de gerações à gerações. Uma tentativa de fortalecer a identidade do grupo, mostrando que seus seguidores possuem forças para mantê-la viva e, ao mesmo tempo, esta força acaba por se fazer cristalizada na memória da população. Nos DVDs utilizados aqui, a partir de 2005, apresentam em um plano de fundo, as músicas encontradas no CD. Este dado aproxima, portanto, a produção de enquadramento da memória já citada, de Michel Pollak (1989).

²⁸⁸ Esta fala é iniciada na altura 6 minutos e 9 segundos de gravação, no DVD mencionado já no corpo do texto. É importante ressaltar, que não estamos seguindo padrões de transcrição. Mas, tentamos mantê-la conforme os autores a falaram, o que apresenta alguns erros ortográficos. Outra ressalva é que as informações dadas por este folião concordam com algumas fotografias tiradas em visita ao Parque de Tradições Sebastião Benedito de Paula, local também mencionado. As imagens 1 e 2 apresentam-se em anexo no final deste texto, a opção pelo anexo se dá em função da não escolha do trabalho teórico e metodológico com fotografias no artigo.

Nas faixas musicais do CD, as de número 2 e 7, apresentam como já foram mencionados acima, imagens produzidas a partir de memórias sobre a fundação e sobre os fundadores da festa. De maneira geral, das 15 faixas que compõem este CD, 9 delas apresentam relações diretas com a Companhia Flor do Vale. A faixa de número 1, por exemplo, apresenta um acidente de ônibus pelo qual os foliões passaram e, segundo eles, só foram salvos graças à fé aos Santos Reis:

Em 31 de dezembro, foi numa segunda-feira
os foliões se reuniram pra sair dada bandeira
E na hora da partida, fizeram uma oração
Pedindo para os santos reis dar a sua proteção
E saíram em um ônibus, com apelido de janjão
Homens, mulheres e crianças, com respeito à religião
[...]
E seguiram o caminho pra cantar em outro lugar
Não sabendo que o perigo, estava preste a chegar
E o ônibus foi tombando, no barranco a rolar
Foi caindo lá na água, começou a afundar
Tinha homens e mulheres e crianças a gritar
Pedindo para os santos reis, venha logo nos salvar
[...]
E naquela agonia veja o que aconteceu
santo reis fez um milagre e o povo não morreu
e pedimos pra Florínea e por toda a região
A benção de santo reis, pois somos todos irmãos.

Além da aparente fé em santo reis, as faixas 3, 4 e 9, apresentam pessoas que possuíam enfermidades ao longo de suas vidas, mas que foram salvas por milagres, em função dos santos. A título de exemplo, elenca-se parte da faixa de número 4:

Seu esposo não tem cura, não sei como proceder
Foi muito forte o derrame que ele acabou de sofrer
Por isso a medicina nada pode oferecer
Existe um Deus lá em cima
Recorra à força divina só ele pode resolver
A mulher olhou para os céus e pediu de coração
Santo Reis dá uma luz e me mostre a solução
Passaram-se alguns dias, essa promessa ela fez
Dar almoço aos foliões dessa bandeira de Reis
O pedido foi perfeito e ela cumpriu direito
Tudo o que ela prometeu
Mas existe um bom Deus que está lá nas alturas
Que socorre os aflitos na hora da amargura
Meu marido foi curado, hoje ele pode andar
É preciso ter a fé para a graça te alcançar

E se eu conto pra vocês, foi um milagre de Reis
Vocês podem acreditar.

No trecho, observa-se que a religião se sobressai em relação à ciência. Os milagres acontecem, basta que exista a fé e a promessa a ser cumprida pelos fiéis. Como dissera Peter Berger: “A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas.” (1985, p. 45). Inclusive, a religião consegue até justificar elementos próprios da natureza humana como é o caso da morte, na medida em que dá a ideia de destino do homem, uma forma de conforto para as pessoas. Além do que, como dissera Sandra Pelegrini: “O simbolismo do milagre fundamenta, do ponto de vista dos fiéis, o sentido da celebração, motivada tanto pelo reconhecimento das supostas bênçãos alcançadas, quanto pela expectativa do atendimento de novas promessas.” (2011, p. 237). Nas faixas de número 5 e 8 do CD, encontram-se trechos com tais características, acrescentadas à homenagem construída a foliões que passaram pela Companhia. Veja-se:

Foi grande o bem que este homem fez
Se consagrou na área da cozinha
Foi grande líder na festa de Reis
Passando o tempo, ainda na flor da idade
Cruel destino fez ingratidão
Ferido corpo com enfermidade
Na santa alma e seu coração
E pouco a pouco foi perdendo a força
Com fé em Deus esperando a vitória
Sua família sofrendo ao seu lado
Cada segundo, dia, mês e hora
Mas todos têm o seu dia marcado
E uma missão que devemos cumprir
Pois nessa terra tudo é passageiro
Chegada hora temos que partir
O nosso amigo Toninho Pacheco
Deixou família e amigos teus
E essa estrela da eternidade
Mora no céu pertinho de Deus. (Faixa 5).

Por fim, as demais faixas musicais discorrem sobre milagres ocorridos na região, como é o caso da faixa de número 6, que fala de uma moça que fora curada em Londrina. A faixa de número 10, em particular, apresenta nomes de alguns instrumentos musicais utilizados pela companhia de Florínea:

Hoje é o dia de Santo Reis
anda meio esquisito, mas é a festa de Santo Reis
eles chegam tocando sanfona e violão
os pandeiros de fita, carregam sempre na mão...

Já as faixas de número 11 e 15, falam do dia de Natal, o qual celebra o nascimento de Jesus e que pelos costumes da Companhia Flor do Vale, é o dia em que se iniciam as jornadas de visitas dos músicos e foliões pelas casas da cidade e região, em busca de prendas e graças. Esta busca pelas prendas ocorre até o dia 4, logo que no dia 6 é realizada a festa de reis. E, quando realizado tais rituais, são cantadas músicas pelas casas, as quais se apresentam como elementos simbólicos do ritual, a exemplo:

Que que vai agradecer patrão?
Agradecer a família inteira moço!
Deus lhe pague a boa oferta
Que vós deu de coração
Que vós deu de coração
Santo Reis que lhe ajude
Que aumentais suas criação. (Faixa 12)²⁸⁹.

A especificidade de músicas cantadas em cada etapa do ritual leva à percepção de que a cultura, como qualquer aspecto social, precisa ser entendida em seu contexto. Desta forma, os documentos ou memórias materializadas e orais produzidas por homens comuns, além de demonstrarem as experiências e perspectivas de mundo de um grupo, apresentam-se como meios simbólicos responsáveis pelo seu fortalecimento, seja este parte integrante ou não da companhia, são resultantes representativos dos anseios sociais que se pretendem comuns a ela.

Considerações finais

A memória escolhida para formar este texto, por si só, procura demonstrar a força de indivíduos pertencentes de uma bagagem cultural que, ao celebrar o ritual de Folia de Reis, consegue fortalecer suas práticas e crenças, consolidando-se o sentido de ser, estar e, sobretudo, permanecer em um lugar social.

²⁸⁹ Além da música 12, a 13 e 14 também apresentam falas específicas cantadas durante o ritual.

No caso da Companhia de Reis Flor do Vale, ressalta-se através das fontes destacadas que ainda há muitas lacunas a serem preenchidas. Logo que ela enquanto objeto de estudo demandará mais memórias e, inclusive, memórias que contrastam interesses, sejam elas materializadas ou mesmo orais. Porém, como percebido, o texto circunscreveu seus debates sobre o que o grupo quer que seja visto pelos seus próximos. De qualquer modo, refletir sobre tais é essencial para entender realidades locais que, muitas vezes, são sufocadas por uma história mais global. Pensar o patrimônio é pensar a cultura enquanto experiência e vivências de comunidades (PELEGRINI; FUNARI, 2008).

Deste modo, a sensibilidade dos pesquisadores ao olharem para uma cultura popular que se pretende sobreviver por meio da oralidade, possibilita, por sua vez, analisar quais são as várias maneiras pelas quais as pessoas produzem história. Estudar sensibilidades em história, utilizando os aportes tecnológicos reconhecidos pela Companhia para registrar sua história, possibilitam, portanto, entender as especificidades de um grupo social. Pelas faixas musicais destacadas, percebem-se buscas pela promoção de sua história, ao permiti-las enquanto produto comum de uma comunidade, atribuindo novos significados e fortalecendo sua identidade.

Referências

ALBERT, Verena. Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla B. (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2010.

BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. [organização Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcellos]. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembrança dos Velhos**. – 3. Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Tradução Sérgio Miceli, Silvia Almeida Prado, Sonia Miceli et al. – 3. Ed. – São Paulo: Perspectiva, 1992.

CUNHA, Fabiana Lopes da. As matrizes do samba carioca e carnaval: algumas reflexões sobre patrimônio imaterial. **Patrimônio e Memória**. UNESP – FCLAs – CEDAP, v. 5, n.2, p. 34-57 - dez. 2009. Disponível em: <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/90/528>. Acesso: 27 set. de 2013.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. **Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: _____. **História e Memória**. Tradução: Bernardo Leitão – 5. Ed. – Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

_____. Memória. In: _____. **História e Memória**. Tradução: Bernardo Leitão – 5. Ed. – Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. A. **Entre armadilhas e artimanhas: O despertar da cidade e a preservação dos seus bens patrimoniais**. Disponível em: http://web.unifil.br/docs/semana_educacao/1/completos/07.pdf. Acesso em: 04 nov. 2013.

PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo; FUNARI, Pedro Paulo. **O que é patrimônio Imaterial**. São Paulo: Braziliense, 2008.

PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. **Mundos Nuevos** [En línea], Coloquios, Puesto en línea el 04 febrero 2005. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/229> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.229. Acesso em: 28 set. de 2013.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricas**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

Anexos

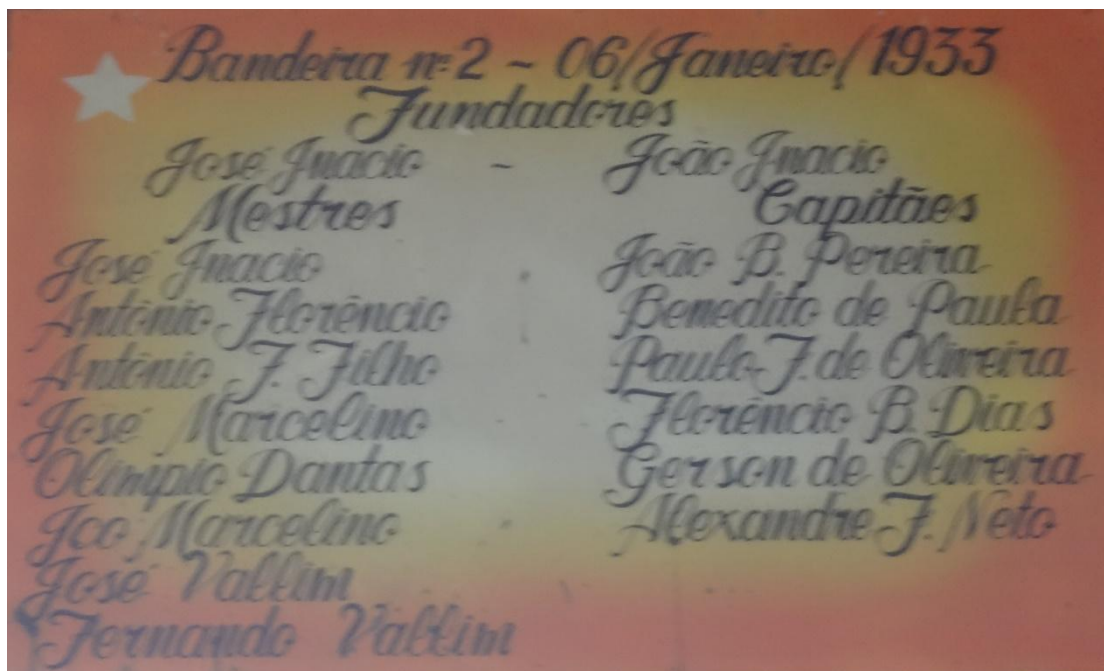


Figura 1: Imagem de quadro pintado na parede do barracão, no Parque de tradições Sebastião Benedito de Paula, em Florínea-SP. Destaque para o nome do senhor Benedito de Paula. Foto de 14 de agosto de 2012. Autora: Rafaela Sales Goulart.



Figura 2: Imagem de brasão encontrada na parede do barracão do Parque de tradições Sebastião Benedito de Paula, em Florínea-SP. Destaque para 1993, o

ano de inauguração do barracão. Foto de 14 de agosto de 2012. Autora: Rafaela Sales Goulart.



O ESPIRITISMO E SEUS PROPAGANDISTAS: CONFLITOS E CONCORRÊNCIAS NO CAMPO RELIGIOSO DE SANTA MARIA

Renan Santos Mattos*
Universidade Federal de Santa Maria

Beatriz Teixeira Weber**
Universidade Federal de Santa Maria

A pesquisa de mestrado em torno do movimento espírita na cidade de Santa Maria no período em que se convencionou chamar de Era Vargas revela-se instigante. Logo, ao abordarmos o processo histórico de desenvolvimento do espiritismo nessa cidade, bem como sua estruturação enquanto movimento organizado²⁹⁰, a discussão em torno das disputas de poder se torna uma prerrogativa. Assim, a escolha da trajetória de Fernando Souza do Ó funde-se como uma forma de dar conta dessa perspectiva em que as escolhas individuais, os projetos e lutas permitem a observação de processos, relações no fluxo temporal, almejando evidenciar o sujeito na sua historicidade, a sua compreensão de si e do mundo, possibilitando a inferência do movimento em sua dimensão holística, isto é, permite trazer à tona o conjunto de práticas e ideias que fizeram parte de seus engajamentos.

* Mestrando do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista FAPERGS. E-mail: renansnatos@gmail.com

**Professor Orientador. Possui licenciatura Plena em História pela Universidade Federal de Santa Maria (1986), mestrado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992), doutorado em História Social do Trabalho pela Universidade Estadual de Campinas (1997) e pós-doutorado em História das Ciências da Saúde na Casa de Oswaldo Cruz/FIOCRUZ (2005). beatriztweber@gmail.com

²⁹⁰ Entendemos como grupo organizado em torno da doutrina codificada por Alan Kardec.

Assim, ao privilegiarmos o texto escrito enquanto evidência do passado, vivenciamos uma definição de projeto de Espiritismo colocado em prática por um conjunto de membros que se definiu enquanto propagandista na Santa Maria de 1930-1940. Assim, defendemos a hipótese de Fernando do Ó enquanto agente expoente, pois sua trajetória permite evidenciar os arranjos e configurações do mundo social em que se insere. Paralelo a isso, justificamos nossa abordagem pelo fato de ter sido alçado à condição de inimigo a partir da defesa de um conjunto de ideias em efervescência no bojo do momento histórico.

Nesse percurso, a “escrita de si” revela-se o aporte teórico em nossa perspectiva de dimensionar e encontrar o sujeito do seu discurso, ou seja, possibilita dedicar-se no universo de quem escreve. Ângela de Castro Gomes (2004, p. 14) ressalta que a escrita de si assume a subjetividade de seu autor como dimensão integrante de sua linguagem, construindo sobre ela a “sua verdade”. [...] O que passa a importar para o historiador é exatamente a ótica assumida pelo registro e como seu autor a expressa. Isto é, o documento não trata de “dizer o que houve”, mas de dizer o que o autor diz que viu, sentiu e experimentou.

Logo, assumir as sensibilidades e a subjetividade como cerne de nossa prática do historiador, demanda certas opções metodológicas tanto no sentido de composição cenário em que se insere quanto a forma de leitura do escrito. Dessa forma, a “escrita de si” exige a compreensão dialeticamente integrada entre texto (escrito) e seu autor (escritor), uma vez que os objetivos e as perspectivas identificam a construção do “eu” como parte de suprir as questões que norteiam a nossa pesquisa.

Os conceitos tanto de campo religioso²⁹¹ e campo intelectual de Pierre Bourdieu fundamentam nossa análise, considerando que a presença da liderança espírita num espaço leigo - o Jornal. Dessa forma, o campo intelectual converge para produção de bens simbólicos, possibilitando problematizar a relação um autor e sua obra, dessa maneira, tal estrutura tenciona o autor e a sociedade, de modo que o autor não se conecta de forma direta a sociedade.

As partes integrantes do campo intelectual também correspondem à atuação de grupo, agentes e instituições especializadas, lançadas numa rede de interdependência funcional,

²⁹¹ Segundo Diniz (2009) o Campo Religioso refere-se a esfera social relativamente autônoma, especializada, na produção, reprodução, distribuição e controle dos bens (simbólicos) de salvação, estruturada a partir da divisão do *trabalho religioso* entre produtores e consumidores desses bens religiosos. Tal *campo* é constituído por agentes especializados (sacerdote, mago e profeta), que disputam interna (relação de *concorrência*- entre si - e relação de *transação* – com os leigos – e, externamente, com as classes dominantes e classes dominadas, a oferta de bens de salvação e a função de legitimação da ordem social estabelecida (“efeito de consagração”), respectivamente.

contudo, cada configuração tem seu “peso funcional” e contribui de maneira distinta para a dinâmica do campo intelectual. A estrutura dinâmica do campo intelectual não é mais do que o sistema de interações entre uma pluralidade de instâncias, agentes isolados, que se definem por sua posição nesta estrutura (BOURDIEU, 2002, p.31). Logo, o capital intelectual e seu acúmulo são condição sine qua non para nele galgar posições, sendo alcançado tanto qualificação profissional, pelo exercício de funções valorizadas quanto pelo reconhecimento da qualidade dos trabalhos, por ser membros de instituições acadêmicas e culturais reconhecidas como portadoras de alta representatividade.

Contextualizando Fernando Souza do Ó, inferimos sua pretendida inserção de intérprete, um tempo subjetivo e geracional. Em nosso trabalho, optamos pela colaboração junto ao periódico *Diário do Interior* no contexto de 1930 a 1939. Envolvendo-se nos assuntos da cidade, discutiu as questões de seu tempo, permeando pressupostos ligados a doutrina espírita e a sua formação acadêmica. Inicialmente, abordaremos aspectos biográficos e contextuais, e por fim apresentaremos o debate estabelecido como o Padre Rohden que permitem estabelecer as conexões entre campo intelectual e as disputas religiosas em curso.

Um líder espírita no espaço de disputa

A cidade de Santa Maria localiza-se no centro do Estado do Rio Grande do Sul. Sua origem está relacionada ao signo das missões jesuíticas. Com a instalação dos dormentes da Viação Férrea, entre 1880 a 1885, Santa Maria passou a ser um importante entroncamento ferroviário, condição essa que permitiu uma pluralização do espaço e dos grupos sociais.

É importante mencionar ainda segundo Marta Borin (2010) processo de restauração católica em Santa Maria dentro de um contexto nacional. Assim, segundo a autora, é possível perceber a difícil situação do clero católico santa-mariense no final do século XIX, tendo em vista a existência de outras confissões religiosas. Porém, a partir dos episódios de 1930, a devoção mariana a Nossa Senhora Medianeira de Todas as Graças consolidou-se no cotidiano das famílias devotas desta importante cidade sul rio-grandense. E, partindo dos conceitos de capital de bens de salvação elaborados por Bourdieu, afirma que o incentivo e o triunfo desta devoção mariana e sua promoção à padroeira do Rio Grande do Sul situam-se no plano das estratégias do clero a favor da legitimação da identidade católica no Estado e seu viés político.

Assim, a Igreja católica em Santa Maria delineava seu plano de conquista de fiéis e esforçava-se para o seu reconhecimento como preponderante no espaço da cidade.

Fernando Souza do Ó nasceu em 30 de maio de 1895 na cidade de Campina Grande no estado da Paraíba. Diante desses fragmentos, nos remontamos a 1911, quando Fernando contava 15 anos de idade, e, como voluntário, ingressou na companhia de Caçadores no estado do Mato Grosso, escolhas que o colocaram em situação migratória, deixando Campina Grande e chegando a Santa Maria na graduação de 3º Sargento em 1913, sendo designado para a tradicional Organização militar – o 7º Regimento de Infantaria. Ao mesmo tempo, um outro aspecto, de sua vida, seria de suma importância no contexto de redes de afetividades e afinidades.

A situação solitária, numa cidade distante, implicava no dia-a-dia de Fernando do Ó. Um exemplo refere-se ao fato que Fernando realizava todos os dias suas refeições na pensão da Dona Honorina Nunes Pereira. Nesse ambiente, conhece Maria Altina, uma das filhas da Dona Honorina, que servia as mesas no estabelecimento. Logo, o casal teria sua vida modificada. Ficamos imaginando a troca de olhares, o nascer dos sentimentos, da paixão. A conquista. Nada disso podemos ter acesso. Por outro lado, imaginemos e aguçamos nossa curiosidade a partir dos relatos da memória familiar que nos contam que a moça, deixava sempre debaixo dos pratos de Fernando declarações de seus sentimentos. Em 1913, enfim, Maria Altina e Fernando do Ó oficializam o compromisso mediante o noivado. E, logo após disso, o Fernando deslocou-se para região do Contestado no intuito de combater tal movimento juntamente com 2º Sgt João Batista Albuquerque.

O retorno para Santa Maria em 1915 traria novos percursos. Assim, em 31 de julho de 1915 casar-se-ia com Maria Altina, a moça aquela dos bilhetes românticos. Surgia assim a Família do Ó. Constituída de uma prole de Onze filhos. Os percursos difíceis ainda seriam constante.

O mesmo 1915 também trouxe outro evento marcante de sua trajetória. Ainda Sargento, passou a fazer parte da Loja Maçônica Luz e Trabalho. Como já destacado anteriormente a polarização e tensão inseriam-se nessa lógica de atuação movimento Maçônico de cunho anticlerical. Por fim, outro aspecto da trajetória de Fernando do Ó incita algumas considerações. Sua formação acadêmica e inserção no cenário intelectual dos anos de 1930-1940.

Nesse sentido, algumas constatações reafirmam uma identidade em construção: “Fernando do Ó não se contentava em trabalhar apenas para sustentar a numerosa família, tinha ânsia de sabedoria e cultura, por isso estudava com afinco e perseverança. Era autodidata” (CORRÊA, 2004, p.35). Em outro trecho, em referência ao gosto literário do autor, Corrêa afirma: Fernando do Ó foi um autodidata. Estudava tudo o que o podia, sua sede de saber era interminável. Ele gostava de escrever e trazia uma “inata” propensão a literatura.

Nesse sentido, o 1932 redimensiona sua inserção social no espaço da cidade. Após a conclusão do curso de direito na faculdade de Pelotas, surgia então, o Doutor Fernando do Ó. Essa variedade de espaços sociais, repercutem sobre a construção. Por outro lado, é sua função de propagador de ideias relacionadas ao moderno-espiritualismo que destacamos nesse trabalho.

Espirita engajado, Fernando do Ó empreendeu um estudo sistematizado da doutrina elaborada por Allan Kardec, atuando incisivamente na cidade de Santa Maria. Denominando-se como “propagandista” participou juntamente com Otacílio Aguiar, na fundação de diversas instituições espíritas, tais como em 1929 (Sociedade Espírita União Luz e Caridade), 1940 (Sociedade Espírita Discípulos de Jesus), 1949 (Sociedade Espírita Oscar José Pithan).

Realizou uma produção de sete romances espíritas: *A dor do meu destino, E as vozes falaram Almas que voltam, Marta, Apenas uma sombra de mulher, Alguém chorou por mim e Uma luz no meu caminho*. Nesse sentido, estamos confrontando informações aos anos de publicação das primeiras edições a partir do Jornal e dados da Editora da Federação espírita, O fato de terem sido editados pela Federação Espírita Brasileira os colocam em consonância com os pressupostos preconizados pela mesma.

Nessas rápidas considerações biográficas, pretendemos inseri-lo no âmbito resistência liberal que agia na cidade diante das pretensões católicas de aproximações com o regime político varguista. E tal disputa envolveu em diferentes estratégias na tentativa de frear esse avanço. Marta Borin (2010) infere, que apesar do fortalecimento da presença do catolicismo, a polarização permanecia, e indica tais possibilidades de análise. Nesse sentido, buscamos entender esse jogo de investidas e “contra-investidas”, e de como certos agentes foram silenciados e outros passaram ser cada vez mais atuantes.

Com esse breve panorama, é a partir da figura de Fernando Souza do Ó que buscamos evidenciar de ressignificação elementos do pensamento liberal e anticlerical, tais como: liberdade religiosa, livre consciência e ensino laico, e como os insere nesse jogo de disputas e

acomodações do campo religioso e ao mesmo tempo evidencia uma compreensão do espiritismo em voga. E, partimos da preocupação de como suas idéias representaram uma estratégia de inserção para o movimento espírita na cidade de Santa Maria. Para dar conta dessa perspectiva apresentaremos alguns aspectos a que se propôs defender no jornal.

Combates de Fernando Do Ó – O Jornal Diário do Interior como espaço de atuação

A emergência do Estado Republicano representou modificações na estrutura organizacional do estado. Se a constituição de 1891 garantia ampla autonomia para os estados e instituindo um regime formalmente representativo democrático. A consolidação das liberdades individuais esbarrava no sistema vicioso de oligarquias vigentes e suas estratégias de manutenção de poder de elites.

Não cabe aqui desnudar o processo revolucionário de 1930, as especificidades do Golpe de 3 de outubro de 1930 e toda sua historiografia. Entendemos, conforme Angela de Castro Gomes, a Revolução de 1930 – que o movimento envolveu grupos distintos como revolucionário de militares e oligarquias dissidentes – inserindo ao centro da política novas atores e sujeitos. Entre os quais estava o próprio Getúlio Vargas. Após a tomada do poder Vargas inicia-se o processo de transformação política-institucional levada a cabo pela liderança que redimensiona o poder intervencionista do estado, ainda que rodeado de momentos de crise e tensões como os movimentos o do estado de São Paulo em 1932, os embates na Assembléia Nacional Constituinte, em 1933, e no período subsequente com o enfrentamento com o comunismo em 1935 e com o movimento Integralista em 1938.

Analisando as notícias que versam a Fernando do Ó, a categoria intelectual é recorrente. O Patrício, colaborador junto ao Jornal Diário do interior remete ao contexto específico da conjuntura dos anos de 1930. Viabilizando a análise do intelectual enquanto objeto de pesquisa da história. Inúmeros estudos problematizam a relação intelectual e o regime Varguista, suas rupturas e continuidades. A partir desse diálogo, pretende-se pensar a inserção de Fernando do Ó.

Mônica Velloso infere que os momentos de crise e mudanças históricas profundas criaram condições para a emergência de elites intelectuais na pretensão de interferir no cenário político nacional. É sobre esse argumento que se deve ler configuração da transição do Império para a República, onde percebemos constituição de grupos portadores de uma

postura de cunho modernizador. Salvaguardas de uma olhar eminente acerca de nação e povo. Atualmente identificada como "geração de 1870", tal confluência ideológica incitou no debate intelectual brasileiro questões de ordem sociais como Abolição, República e a gerencia do Estado Brasileiro. Responsáveis pela difusão de positivismo de Comte e o evolucionismo de Darwin e Spencer, originaram a formação de uma cultura política nacional, tendo por ênfase o debate acerca de raça e geografia (mestiçagem), ciência, teorias sobre o clima e o solo. Roupagens significativas de um engajamento progressista, base do pensamento intelectual brasileiro contestado somente a partir dos anos de 1920.

A ruptura desencadeada na década de 1920 trazia alternativa frente a esse projeto de 1870. Decorrente das decepções do pós-guerra, a derrocada cientificista e a incapacidade do Estado liberal, impeliram críticas aos ideias cosmopolitas vigentes, o nacionalismo assume funções prerrogativas de interpretação da realidade brasileira. As nossas raízes, a brasilidade passam a ser o cerne do intelectual. Logo, tais grupos engajaram-se nessa perspectiva de responder as necessidades do país, já que denominavam os únicos capazes de descortinar a “realidade brasileira”. Uma série de eventos anunciavam novas perspectivas na forma de pensar o Brasil, como a Semana de Arte Moderna (1922), a fundação do Partido Comunista e o movimento tenentista.

Dessa forma, fica evidente a busca de especialização de determinado grupo enquanto salvaguarda da nação, sociedade e povo. Diante dessa sucinta caracterização, percebe-se a nomeação intelectual enquanto categoria socialmente construída, ligada a fabricação de uma função, uma identidade no conjunto da sociedade: "Seja através dos ideais da ciência e da racionalidade (geração de 1870), da arte ou intuição (geração de 1920); imbuídos de vocação messiânica, sendo de missão ou dever social, os intelectuais se auto-elegeram sucessivamente consciência iluminada do nacional".

Optamos por uma definição do intelectual proposta por Norbert Bobbio. Assim, segundo esse autor, o intelectual deve ser reconhecido por sua função criadora, diretiva e educativa. Desse modo, Bobbio define intelectual como sendo quem

“[...] se atribui de fato ou de direito a tarefa específica de elaborar e transmitir conhecimentos, teorias, doutrinas, ideologias, concepções do mundo ou simples opiniões, que acabem por construir as idéias ou os sistemas de idéias de uma determinada época e de uma determinada Sociedade”(BOBBIO, 1997, p.110)

Outro ponto converge para as proposições de Sirinelli (1996, p. 242). Nesse sentido, o autor sustenta sua posição em duas concepções. A primeira – sociológica e cultural – caracteriza como os criadores, os mediadores e os receptores da cultura (por exemplo, os jornalistas, os escritores, os professores, os estudantes, etc.), articulados a uma época e um lugar específico. A segunda definição é baseada na noção de engajamento – direto ou indireto – na vida da cidade. O engajamento direto relaciona o sujeito como ator do cenário político, já o indireto caracteriza aqueles indivíduos que são conscientes de sua época, que divulgam, mesmo de forma não tão ativa, a sua visão de mundo. Nesse sentido, ambos os modos de engajamento revelam-se como modelos de intervenção política na sociedade em que se inserem.

É importante ainda caracterizar as transformações engendradas no campo intelectual a partir da década de 1930. Dessa maneira, os intelectuais passam atuar diretamente nos espaços do Estado, delineando as políticas do governo e concebendo o mesmo como apogeu da idéia de Nação. A busca de distinção e status social historicamente construída, portanto, encontra nos postos e cargos oferecidos pelo novo regime um canal de acesso para ordenar e organizar a sociedade, conflituosa, indefesa e fragmentada. Mônica Pimenta Velloso (1982, p.93) ressalta que “os intelectuais passaram a desempenhar papel vital na nova ordem” [...] enquanto porta-vozes dos verdadeiros anseios da sociedade corporificam e dão forma ao subconsciente coletivo”. O Estado Novo procurou demonstrar que proporcionou ao intelectual a chance de se integrar, estabelecendo a união entre a inteligência e o Estado.

Nesse contexto, como elucidam trabalhos de Artur Cesar Isaia (1998) e Bernardo Lewgoy, projetos de nação estão em disputa igualmente no campo religioso. Artur Isaia desnuda em Autoritarismo e Catolicismo no Rio Grande do Sul, fruto de sua tese de doutorado, a relação estabelecida entre a Igreja autoritarismo Varguista. Todo apoio concedido por João Dom Becker no que se refere aos inimigos da nação e a construção de uma identidade nacional sendo essa identidade indissociavelmente ligada à Igreja Católica. Dessa forma, Isaia ressalta o apoio da Arquidiocese ao governo Varguista como o único capaz de conduzir a regeneração social

No mesmo sentido Bernado Lewgoy, Fábio Silva e Sinuê Miguel incorporam as aproximações entre o estado corporativista suas relações com o espiritismo em seus argumentos. Os autores coincidem por destacar o papel dos romances espíritas. Silva (2005), por exemplo, aponta que tais relações contextuais marcados pelo nacionalismo autoritário

podem ser lidas através da produção bibliográfica do médium Francisco Cândido Xavier. Tendo por referência a obra *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho*, publicada em 1938, o autor infere que reinterpretação da história do Brasil à luz do espiritismo, refere-se a uma estratégia de inserção da doutrina espírita para a constituição e progresso da nação brasileira.

O livro psicografado por Chico Xavier, e a autoria é atribuída ao espírito de Humberto de Campos, portanto, vincula-se aos propósitos da nação brasileira, inserindo a mesma como predestinada a receber e difundir a doutrina cristã para o resto do mundo através do espiritismo. Momentos importantes da história do país são relacionados à proteção e atuação de espíritos superiores, com o aval e a orientação do próprio Cristo. As qualidades da terra e do povo brasileiro são exaltadas e atribuídas à união das três raças: o índio, o negro e o europeu.

Temos posições claras de conexões para o discurso nacionalista, cívico e patriótico do regime varguista e que, nesse sentido, procuravam rebater as acusações de cunho universalista que os espíritas em detrimento do nacionalismo e patriotismo, já que, tendo por referência a doutrinação, inferia-se que a verdadeira pátria dos espíritos era o mundo espiritual. Já Miguel (2007) destaca a presença do corporativismo estatal nas obras do filósofo italiano Pietro Ubaldi, especialmente, no livro *A Grande Síntese*, de ampla aceitação no Seara espírita brasileiro. A obra continha fortes argumentos em favor da concepção corporativista de sociedade, ligada organicamente a um Estado dirigido por uma liderança forte e responsável. Também preconizava a harmonia entre capital e trabalho, em detrimento da luta de classes, tecendo críticas ao comunismo, mas também ao liberalismo exacerbado.

Nesse sentido, partimos da seguinte questão: Estaria Fernando do Ó engajado em construir projeto de nação? Qual nação era essa? Quais as perspectivas desse projeto e suas ramificações no âmbito de disputa do campo religioso e seus diferentes agentes. É nesse sentido que apresentaremos o esboço de alguns problemas que nos inquietam. Sob a ênfase de uma perspectiva de Estado, sociedade e nação percebemos as negociações e complexidades em curso. Com sua postura peculiar frente ao Regime Varguista, Fernando do Ó traz alguns duelos das forças distintas na tessitura social. Partindo de sua visão sobre legalidade jurídica e sua contraposição de limites do poder estatal, percebemos a continuidade das lutas travadas no campo religioso. Obviamente, que Fernando do Ó não escreveu sobre nação e ao longo de seus escritos, mas buscamos nas entrelinhas tal envolvimento.

É nessa lógica que interpretamos texto intitulado Euthanásia. Tal artigo publicado em 30 de maio de 1933, onde autor fez a seguinte ressalva acerca das implicações que o tema sugere:

Não preconizamos a interferência ex-officio do Estado em assumpto de tanta gravidade. Mas defendemos o ponto de vista filosófico de que sendo o homem senhor de sua vida pode della dispor a seu talante. É preciso que se fale e se escreva com desassombro e independência, livre de preconceitos mentirosos, e da falsa caridade, despindo a alma de sentimentos injustificáveis. A quem se julga atacado de moléstia incurável e quer, por isso a eliminação de sua vida, por inútil e perigosa, deve-se negar o direito de morrer? Si temos o direito de viver, por que não o de morrer. (Diário do Interior, 30 de maio de 1933)

Nesses termos, Fernando do Ó discorreu acerca da regulamentação de tal assunto trazendo à discussão os limites e possibilidades da interferência do estado no indivíduo que desistiu de viver para evitar o sofrimento. E assim argumenta:

Si a justiça cabe defender a sociedade do crime pelo heroico remedio da pena, porque o criminoso é um doente, um elemento perigoso, porque não conceder o direito ao individuo atacado de moléstia incurável o direito de pedir a morte, si é o próprio doente que pede, quem invoca o beneficio da lei? Não, mas que razões de ordem jurídica e social impedem o processo Eutanisco. (Diário do Interior, 30 de maio de 1933)

O articulista sustentou sua posição a partir da tese de que o direito está subjugado à ordem moral. Dessa forma, lança a questão se há algum código penal que confere pena a quem tenta suicidar-se. Conforme o autor, existiria uma contradição, pois não seria a vida um direito inviolável. Paradoxalmente, com a pretensão de persuadir o leitor, Fernando do Ó respalda-se em pressupostos de ordem igualmente moral. Dessa forma, colocou o fim do sofrimento como uma dimensão da compaixão e piedade da sociedade com o enfermo. E ressalta:

Quem tem o direito de me manter na vida, si essa vida por uma enfermidade qualquer, tornou-se inútil, e perigoso. Quem tem o direito de prolongar uma existência, si não pode ao mesmo tempo que a conserva, tornal-a feliz pela restituição da saúde, do supremo bem? (Diário do Interior, 30 de maio de 1933)

Inferimos que Fernando do Ó enfaticamente posicionou-se a favor da Eutanásia justificando que ninguém tem o direito de prolongar o sofrimento de um individuo que se encontra diante do diagnostico de morte iminente. Assim, conclui: “Somos a favor da piedade

homicida, e por isso, esposamos gostosamente a doutrina de Jimenez Asúa o douto professor da Universidade de Madrid”.

A Eutanásia coincide com as mudanças em curso do conceito de estado e cidadania, incitando pressupostos da ordem da moral-cristã. O Kardecismo, apesar da pretensão tríade filosofia, ciência e religião, por sua vez, condena severamente tal prática, como constatamos nos seguintes trechos de da obra Kardequiana:

953. Quando uma pessoa vê diante de si um fim inevitável e horrível, será culpada se abreviar de alguns instantes os seus sofrimentos, apressando voluntariamente sua morte?

“É sempre culpado aquele que não aguarda o termo que Deus lhe marcou para a

existência. E quem poderá estar certo de que, mau grado às aparências, esse termo tenha

chegado; de que um socorro inesperado não venha no último momento?”

a) - Concebe-se que, nas circunstâncias ordinárias, o suicídio seja condenável;

mas, estamos figurando o caso em que a morte é inevitável e em que a vida só é encurtada

de alguns instantes.

“É sempre uma falta de resignação e de submissão à vontade do Criador.”

b) - Quais, nesse caso, as conseqüências de tal ato?

“Uma expiação proporcionada, como sempre, à gravidade da falta, de acordo com as circunstâncias.” (KARDEC, 2007, p. 297)

E obviamente que a questão iria sacudir o cenário de Santa Maria. Em artigo intitulado os Desertores da Vida, o Padre Huberto Rohden responde insipidamente a tese de Fernando do Ó. Já na parte inicial de seu texto o Padre dimensiona o significado do termo, partindo da etimologia da palavra conclui que Eutanásia significa Bem morrer.

Dessa maneira, Rohden concentra-se nas palavras nas afirmações do doutor, revelando, dessa forma, um discurso de viés religioso na sua tentativa de persuadir o leitor:

Não há moral que a justifique! É suicídio e suicídio é crime perante a consciência. Não sou senhor da minha vida; não fui eu que m'a dei, e não tenho o direito de lhe pôr o termo temerariamente. O Soldado collocado no posto avançado tem que perseverar nelle até que a ordem do superior o chame. A dificuldade de sua posição não justifica sua deserção. Seria deshonra, fraqueza e convardia!! (Diário do Interior, 4 de junho de 1933)

Dialogando com as constatações de Fernando do Ó acerca de que a enfermidade torna vida inútil e perigosa, Rodhen enfatiza que tal pensamento constituir-se-ia limitado, pois desviava do plano máximo da vida humana enquanto preparação para a vida futura e definitiva. Acusa tal pensamento como um pressuposto de paganismo, materialismo e

epicurismo. Questionando, se a moléstia realmente impossibilitava os homens de atingir o propósito do destino supremo. Entende-se isso como o paraíso cristão. O céu, a vida após morte.

Por fim, quanto às afirmações de Fernando do Ó acerca de Saude e Bem supremo, Rohden utilizou a estratégia de anulação do outro a partir de elementos do pensamento Cristãos que o mesmo denominou de Filosofia Moral do Nazareno. Sustentando sua idéia a partir da máxima de Jesus: “Bemaventurados são os que soffrem, diz que é credor dos reinos dos céus, quem perder fortuna, saúde e a vida por amor de Deus! A saúde não é o bem supremo”.

Os questionamentos de Rohden repercutem veementemente. Ainda é oportuno mencionar que o padre católico enfatiza para as contradições evidentes desses sistemas que propõem valores distintos. Não há como conviverem, como estabelecer conexões. Assim, Rohden conclui, como se conclamando o povo cristão Católico a defender uma causa, um sentido ético-moral como percebemos: “Não sejas covardes, homem! Não desertes do posto em que colocou teu superior, por ser dificultoso esse posto! Se heroe e sustentar com brio e coragem as investidas da sorte adversa. Vergonha aos desertores da vida!” (Diário do Interior, 4 de junho de 1933)

O intelectual espírita parte de seu capital simbólico para rebater tais críticas:

Acontece que não encaramos o problema eutanásico sob o prisma religioso. Estudamol-o, rapidamente, e sob o ponto de vista científico. Não poderíamos fazer de outro modo, teríamos que condenar a legislação civil de povos cultos que não só não comina pena a quem mata em legítima defesa da vida, da honra ou propriedade como até aconselha o desforço em questão de posse. O nosso objetivo não foi nem poderia ser outro a não ser de debatermos uma questão tão velha quase como a pena de morte. (Diário do Interior, 9 de junho de 1933)

Na sua estrutura narrativa, o texto indica a devoção como ponto que limita a compreensão do Padre Rohden. O autor, dessa maneira, levanta considerações dessa postura sectarista, considerando-a como sempre intolerante e agressiva. E justifica que escolheu tal abordagem, num viés científico, bem como poderia ter escolhido tematizar o fanatismo religioso sob a ótica de Freud que se explica em decorrência do “recalcamento da libido”.

Fernando do Ó enfatiza sua visão de homem do direito, de elite-dirigente e burocratizada, delimitando, dessa forma, fronteiras para a organização do mundo e da sociedade. Sua crença na lei e no estado de direito, torna-se evidente como caminho único de

propiciar a harmonia, regeneração e o progresso. Inferimos parte de sua postura defensora da separação de assuntos de cunho religioso e científico, dogmatismo e laicidade e que configuram suas defesas no âmbito das disputas de conquista de espaço religioso e intelectual

Essa posição atravessa diversas instâncias de discussão e interpretação da sociedade. O engajamento do autor segue alguns pontos primordiais como o papel feminino, a educação e sociologia enquanto forma de atender as demandas sociais. Sumariamente o projeto de Fernando do O evidencia uma a relação entre Estado sociedade, onde a lei deve condicionar o bem estar e a liberdade do povo. Sob o olhar dos desfavorecidos, dos excluídos, as garantias engendradas pelo poder público reforçam seu olhar progressista, tomado do viés teleológico e viés espírita. É mister essa relação de ecletismo do pensamento de Fernando do Ó, e as interdependências que os diferentes campos estabelecem. Seja o político, o cultural, intelectual. Dessa maneira, a lei como forma de propiciar a harmonia e a felicidade, um novo homem e país surgiria. A utopia de Fernando do Ó trazia uma nação laica, sob a ênfase da Educação e do pensamento científico e racional. Fato que a pretensa busca de soluções dos problemas da nação dependiam da presença daqueles que tinham uma leitura mais especializada: Os intelectuais sob a égide da ciência.

Nessa lógica, temos evidências quanto ao engajamento intelectual e político de Fernando do Ó. Enfim, diante do até então discutido, percebemos questões pertinentes de disputa e a religião como elemento problematizador de conceitos como estado, laicismo, lei, e as fronteiras entre o público e o privado. É possível inferir a partir disso, como destaca Borin (2010), que a cidade de Santa Maria, no início do século XX, não foi somente um pólo ferroviário, mas também palco de conflitos religiosos, envolvendo o clero católico e as demais vertentes religiosas. Um embate de perspectiva de mundo, de alternativa frente aos problemas que os rodeavam. Investigá-los revela-se o propósito de nosso envolvimento.

Referências

Bibliografia

ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião?* A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Sociologia/USP, 2008.

BASTOS, Lauren Albrecht. *Representações e Práticas sobre Saúde e Doença entre Líderes Praticantes dos Centros Espíritas em Santa Maria*. Santa Maria: Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais/UFSM, 2001

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998,

BORIN, Marta Rosa. *Por um Brasil católico: tensão e conflito no campo religioso da República*. (Tese) Programa de Pós-Graduação em Estudos Históricos Latino-Americanos, UNISINOS, 2010.

CORRÊA, Fernando A. R. *Fernando do Ó: a caminho da luz*. Santa Maria. 2004

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

DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994

GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Rev. Antropol.*, vol. 40, n° 2, p.31-82, 1997.

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

ISAIA, Artur Cesar. *Catolicismo e Autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

KARDEC, Allan. *O que é o espiritismo*. São Paulo: LAKE, 1998 [1859].

_____. *O livro dos Espíritos*. Catanduva, São Paulo: Boa Nova Editora, 2007.

LEWGOY, Bernardo. *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. 2000. 360 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). FFLCH/USP, 2000

_____. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC, 2004.

MIGUEL, Sinuê Neckel. A questão política no espiritismo: o sagrado e o profano em tensão. In: Carlos André S. de Moura; Eliane Moura da Silva; Mário R. dos Santos; Paulo Julião da Silva. (Org.). *Religião, Cultura e Política no Brasil: Perspectivas Históricas*. Campinas: Coleção Idéias. IFCH - UNICAMP, 2011, v. 2, p. 87-108.

MONTEIRO, L. M. . Os católicos gaúchos e a construção da ordem política: A liga Eleitoral Católica. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. V. 2, p. 118-148, 2008.

PRIMOLAN, Emilio Donizete . Catolicismo e Política: a participação da Liga Eleitoral Católica nas eleições de 1933. In: *I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades*, 2007, Maringá. p. 01-15. Disponível em

<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st11/Primolan,%20Emilio%20Donizete.pdf>. Acessado em 02/03/2013

SILVA, Fábio Luiz da. *Espiritismo: história e poder (1938-1949)*. Londrina: Eduel, 2005.

SILVA, Eliane Moura . *Fé e Leitura: A Literatura Espírita e O Imaginário Religioso*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL, 1996. ANAIS. SÃO PAULO. v. 1. p. 12-21. Acessado em: 10 de maio de 2012.

_____. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania. In: *Rever – Revista de Estudos da Religião*, n.2, pp.1-14, 2004. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf. Acessado em: 10 de maio de 2012.

SILVA, Marcos José Diniz. *Moderno-espiritualismo e espaço público republicano: maçons, espíritas e teosofistas no Ceará*. Tese de Doutorado. Fortaleza: UFC, 2009.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *Os intelectuais e a política cultural no Estado Novo*. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1987.

Fontes

Ó, Fernando do Souza do. *Manifesto do Doutor Fernando do Ó às forças do eleitoraes do Rio Grande do Sul*. Diário do Interior. 16 de abril de 1933.

_____. Euthanasia. Diário do Interior. 30 de maio de 1933.

_____. Euthanasia. Diário do Interior. 30 de maio de 1933.

ROHDEN, Humberto. *Pontinhos Nós*. Diário do Interior. 4 de junho de 1933.

CRISTOVÃO, Daniel. *As religiões no Estado Leigo*. Diário do Interior. 5 de maio de 1933.

_____. *Os Candidatos do Espiritismo*. Diário do Interior. 26 de maio de 1933.

_____. *O Espiritismo Scindido*. Diário do Interior. 18 de junho de 1933.



LUGARES E DIMENSÕES DO SAGRADO: RELIGIOSIDADE, CULTO AOS ANCESTRAIS E CULTURA MATERIAL ENTRE NIKKEIS EM LONDRINA (1929 – 2013)

Richard Gonçalves André
Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina

Prólogo

O presente texto discute questões relacionadas à pesquisa institucional homônima desenvolvida pelo autor na Universidade Estadual de Londrina, ainda em estágio inicial, que tem por objetivo analisar as representações e as práticas mortuárias entre nikkeis²⁹² em Londrina (PR). Como fontes, são utilizados artefatos de cultura material de caráter sagrado no interior do Budismo nipônico denominados *butsudan*, em torno dos quais seriam realizadas trocas simbólicas com os *senzô* ou ancestrais periodicamente. Propõe-se a abordagem dos três lugares nos quais são desenvolvidos os ritos mórbidos no Brasil, isto é, a casa, o templo budista e o cemitério, caracterizando a especificidade do fenômeno religioso entre nipo-brasileiros no país. Para o desenvolvimento da pesquisa, será realizado futuramente um levantamento fotográfico desses *sacras*, objetos sagrados voltados para as cerimônias religiosas (VAN GENNEP, 2011), entre famílias londrinenses, utilizando também outros documentos como entrevistas com o intuito de proceder a um cruzamento de fontes. Delimita-se o período entre 1929, quando da vinda das primeiras famílias nipônicas para a região, tornando-se pequenas proprietárias de terras (SETO; UYEDA, 2002), e o ano de 2013, uma vez que o fenômeno religioso em questão se desenvolve num processo mais ou menos longo.

Religiosidades em trânsito

A pesquisa em questão parte de algumas questões perscrutadas em minha tese de doutorado (ANDRÉ, 2011), em que analisei as representações e as práticas mortuárias entre nikkeis no Cemitério de Assaí (PR). Ao longo da investigação, percebeu-se que, mesmo diante das adversidades do contexto migratório, perpassado de discursos e práticas antinipônicos (LESSER, 2001), os imigrantes japoneses e os descendentes desenvolveram

²⁹² Nikkei refere-se a todo japonês ou descendente, independentemente da geração, que reside fora do Japão (MUTSURÔ, 2007).

formas de religiosidade no país ligadas ao culto aos ancestrais, elemento importante no Budismo nipônico, também denominado amidista, convertido numa religião de salvação centrada na figura de Amida, divindade teologicamente anterior ao chamado Buda histórico, Sidarta Gautama ou Sakyamuni. No Brasil, a reverência doméstica aos mortos sincretizou-se com elementos do repertório religioso local, recordando que o sincretismo não remete a uma corruptela de crenças originais ou a uma mistura caótica, mas a um fenômeno mais ou menos organizado de apropriação e associação entre aspectos pertencentes a diferentes culturas religiosas (ORTIZ, 1986). Além disso, o culto ancestral, em território brasileiro, passou, em parte, por um processo de cemiterialização e templarização inexistente no próprio Japão, levando os mortos domésticos à esfera pública dos cemitérios e dos templos.

Na pesquisa proposta, seguindo algumas veredas abertas ao longo da tese de doutorado, parte-se das seguintes problemáticas: quais seriam as razões para as especificidades do culto mortuário, que se sincretizou com elementos das religiões existentes no Brasil? O que teria levado a religiosidade entre nikkeis a desenvolver-se para além das casas, como o cemitério e o templo? A ênfase sobre a cultura material poderia levar a diferentes interpretações sobre o fenômeno entre os nipo-brasileiros, tendo em vista a produção historiográfica pertinente?

É possível levantar algumas hipóteses para esse trânsito religioso, seja relacionado ao sincretismo entre ícones e símbolos de diferentes matizes religiosos, seja no tocante à cemiterização e templarização de um culto originalmente doméstico. Em primeiro lugar, a religiosidade em questão pode constituir uma forma de negociação da identidade nipônica no Brasil, demonstrando que os nikkeis seriam assimiláveis na medida em que poderiam ser convertidos ao Cristianismo. A assimilação, como ressalta o brasilianista Jeffrey Lesser (2001), constituía conceito chave na discussão sobre os movimentos migratórios para o país, a ponto da coletânea organizada por Hiroshi Saito e Takashi Maeyama (1973) intitular-se “Assimilação e integração dos japoneses no Brasil”. Significava que uma diferente etnia seria adaptável à cultura brasileira e, mais que isso, segundo o ideário racista vigente durante a primeira metade do século XX, que a miscigenação seria possível e não geraria a degradação racial propalada pelos críticos da imigração asiática (LESSER, 2001). A religião passava por esse canal de negociação, porquanto as próprias autoridades nipônicas incentivassem a conversão ao Catolicismo, considerada religião nacional em território brasileiro, bem como a não realização de proselitismo das religiões japonesas no além mar (LESSER, 2001).

Todavia, como atina Andrea Tomita (2005), para o nikkei, converter-se não significava abrir mão do substrato religioso pré-migratório, mas, a partir dele, apropriar-se de outros signos religiosos sem maiores constrangimentos. Buda ou os ancestrais não foram substituídos por Cristo e pela Virgem, mas reverenciados lado a lado num panteão que certos pesquisadores chegaram a denominar “promíscuo” (BALDUS; WILLEMS, 1941).

A segunda possibilidade explicativa para o trânsito religioso, corolário da hipótese anterior, diz respeito às próprias contradições e tensões relacionadas à “comunidade” japonesa no Brasil, problematizando a noção de homogeneidade geralmente atribuída ao grupo étnico. A primeira geração de imigrantes, denominada *issei*, formada a partir da cultura pré-migratória, possuía uma série de crenças e práticas ligadas às religiões nipônicas, como sugere o amplo levantamento estatístico realizado por Teiti Suzuki (1969) entre os nikkeis no país. A segunda geração, os chamados *nissei*, mesmo frequentando escolas japonesas (apesar dos obstáculos existentes durante as décadas de 1930 e 1940 [LESSER, 2001; TAKEUCHI, 2001]), passaram a envolver-se com o Catolicismo, seja frequentando igrejas, seja possuindo nas residências signos cristãos. Ressalte-se que a Igreja Católica, durante as décadas de 1920 e 1930, desenvolveu um projeto no sentido de converter o suposto paganismo nipônico, enviando padres missionários para diversas re(li)giões onde havia imigrantes e descendentes de japoneses (YOKOYAMA, 1998). Um possível reflexo dessas práticas era a existência, numa mesma casa, de oratórios budistas num cômodo e de altares cristãos em outro, remetendo às filiações religiosas de pais e filhos, respectivamente (MAEYAMA, 1967)²⁹³. Para aqueles, converter-se poderia significar uma negociação de identidade num país hostil à etnicidade japonesa; para os descendentes, contudo, além da negociação identitária, a conversão poderia significar a adesão a um conjunto de crenças e práticas de caráter sagrado, gerando uma tensão religiosa que manifestaria as próprias contradições no seio familiar.

²⁹³ Em certos casos, o sincretismo é realizado no interior dos próprios *butsudan*, que comportam elementos do Budismo nipônico (como os *ihai*, tabuletas “memoriais” que materializam os ancestrais) e do Cristianismo. Maeyama (1967) ressalta, por exemplo, que ícones como a Virgem e o Cristo passavam por um rito denominado *nyûkon*, isto é, “infusão da alma”, antes de serem inseridos no interior dos oratórios budistas, uma vez que artefatos como o *ihai* e as estátuas religiosas, no imaginário japonês, são considerados seres vivos e, portanto, personificados e materializados, não constituindo apenas uma representação cujo referente estaria ausente. Por isso, autores como G. B. Sansom (1973, p. 114, tradução do autor) afirmam que, no Japão, os “[...] mortos não estão mortos: devem ser consultados, confortados e reverenciados.” (“[...] dead are not dead: they must be consulted, comforted and revered.”)

Essa tensão geracional remete à terceira possibilidade explicativa, demonstrando que os motivos para essa religiosidade sincrética podem ser múltiplos e entrelaçados. A partir da década de 1920, diversos japoneses saíram da condição de colonos, labutando sob um regime de trabalho temporário e sob a autoridade de um patrão, e passaram a adquirir propriedades fundiárias em regiões do oeste paulista e do norte paranaense, tornando-se, portanto, pequenos proprietários (SUZUKI, 1969). Empresas como a Brasil Takushoku Kumiai (BRATAC) compraram do governo do Paraná uma área referente à atual cidade de Assaí (PR), loteando-a e vendendo-a para imigrantes nipônicos que já se encontravam no país. Processo semelhante ocorreu com a Companhia de Terras Norte do Paraná que, mesmo possuindo capital britânico, vendeu lotes fundiários para famílias japonesas residentes no Brasil, possuindo agentes especializados na lide com japoneses, como Hikoma Udihara (SETO; UYEDA, 2002). Com a fixação a determinado local, recordando que as religiões japonesas dependem dessa territorialização que definiria o espaço sagrado em detrimento do profano, os *issei* tentaram reconstruir em território brasileiro a organização rural da sociedade nipônica pré-migratória. Basta citar, no caso assaiense, o sistema de vilas (*mura*) semi-independentes e as diversas associações japonesas denominadas *nihonjinkai* (ASARI, 1992). A propriedade familiar, o *ie*, de caráter inalienável, deveria ser mantida pelo patriarca e herdada pelo filho mais velho que, além de zelar por ela, seria obrigado a dar continuidade ao rito aos ancestrais (MAEYAMA, 1973b). Contudo, na prática, com a progressiva ascensão social dos nikkeis, os membros da segunda geração passaram a trabalhar ou estudar fora, eventualmente realizando casamentos interétnicos que desafiavam os princípios de endogamia dos *issei*. Com isso, a religiosidade tradicional paulatinamente perdeu uma das condições de perpetuação, ou seja, a manutenção da linhagem familiar, reduzida à primeira geração. Com a morte dos pais, o culto aos ancestrais fundamentado sobre o *butsudan* passou a ser cemiterializado. No Brasil, o lugar da morte não seria a casa, mas o cemitério. Há indícios também de templarização dos *butsudan*, doados a templos budistas, como o Nishi Honganji em Londrina, nos quais os oratórios seriam queimados pelo monge local, compreendido como autoridade religiosa para destruir o artefato, na medida em que os leigos teriam determinados escrúpulos para fazê-lo. Pode-se pensar, também, que certos relicários tenham sido, também, descartados como lixo comum. Os processos de cemiterização, templarização ou descarte tem sido desenvolvido ao longo das últimas décadas, embora haja indícios do fenômeno na primeira metade do século XX.

Tratam-se de hipóteses explicativas não totalmente contraditórias que se entrelaçam nas práticas religiosas que, por sua vez, encontram-se entrelaçadas à história social dos nikkeis no Brasil. Entretanto, em razão dos limites da pesquisa de doutorado, não foi possível perscrutar de forma mais aprofundada as representações dos indivíduos ligados às práticas devocionais em torno desses objetos sagrados voltados para o culto aos mortos. Seria importante abordá-las, na medida em que os artefatos de cultura material não possuem sentido em si, demandando pelos significados atribuídos pelos usuários que remetem, por sua vez, às práticas em torno deles (MENESES, 1998; 2003). Como sugere Clifford Geertz (2008), o estudo da religião deve ser realizado a partir das práticas encetadas pelos fiéis, que se apropriam dos signos religiosos de maneiras variadas. A pesquisa em desenvolvimento, ao propor o mapeamento dos *butsudan* e a realização de entrevistas com seus usuários, busca justamente valorizar essa dimensão cognitiva e afetiva que cerceia e perpassa esses *sacras*.

Do ponto de vista historiográfico, a presente pesquisa aborda um objeto lacunar, uma vez que a produção de conhecimento sobre as religiões japonesas no Brasil tem se concentrando em suas manifestações institucionais. Em 1967, o antropólogo japonês T. Maeyama (1967) defendeu uma dissertação de mestrado pioneira sobre a expansão da Seichô no ie em território brasileiro entre nikkeis, afirmando, no entanto, que não teria havido práticas religiosas institucionais no país até a década de 1950. Maeyama (1973a; 1973b) reiterou a afirmação mais tarde, em capítulos publicados na coletânea organizada com H. Saito, afirmando a ausência da religiosidade nipônica durante a primeira metade do século XX, embora o próprio autor tenha oferecido indícios valiosos em sentido contrário. As proposições do antropólogo, posteriormente, tornaram-se pressupostos na historiografia sobre as religiões japonesas no país, na medida em que diversos pesquisadores passaram a focar-se em três pilares por ele propostos: 1) em fenômenos religiosos de caráter institucional e mais ou menos organizados no que Pierre Bourdieu (2005) denominou campo religioso; 2) numa periodização voltada para a segunda metade do século XX, conjuntura em que os campos começaram a passar por um processo de estruturação e 3) sobre as chamadas novas religiões japonesas, uma série de manifestações religiosas que se desenvolveu no Japão a partir do final do século XIX, apresentando características como vitalismo, imediatismo e caráter mediúnico. Ver, nesse sentido, as pesquisas de Leila Marrach Basto de Albuquerque (1999) sobre as relações entre a Seichô no ie e o governo militar brasileiro de 1964; de Ediléia Mota Diniz (2005) acerca da Seichô no ie a partir dos conceitos bourdianos e weberianos de carisma e

campo religioso; de João Paulo de Paula Silveira (2008) sobre as práticas religiosas na Seichô no ie como forma de negociação da identidade nipônica em território brasileiro; de Hiranclair Rosa Gonçalves (1998) a respeito do fascínio gerado pela Perfect Liberty entre os fiéis; do mesmo autor no que tange à Igreja Messiânica Mundial (GONÇALVES, 2003), entre outros. Para uma revisão mais pormenorizada dessa historiografia, remeto à minha tese de doutorado (ANDRÉ, 2011).

Além dos três pilares sobre os quais se sustenta essa historiografia, pode-se notar a ênfase sobre a Seichô no ie, que constitui uma das novas religiões japonesas que mais se difundiram no Brasil, perpassando um público de fiéis composto por nikkeis e não descendentes, utilizando de diversos meios de comunicação para a realização de seu proselitismo religioso (DINIZ, 2005). Ironicamente, são poucas as obras que abordam as manifestações do Budismo nipônico, como as produções de Eduardo Basto de Albuquerque (1997; 2008) e Frank Usarski (2002). De qualquer forma, as contribuições dessa historiografia são ricas, propondo objetos, abordagens teóricas e metodológicas, problemas e linhas de pesquisa que não podem ser ignorados. Todavia, as formas de religiosidade desenvolvidas em torno dos *butsudan* não se inserem, necessariamente, em estruturas institucionalizadas de religião, uma vez que dizem respeito a práticas inscritas no habitus de nipo-brasileiros que podem prescindir de um campo religioso estruturado. Por isso, mesmo antes da segunda metade do século XX, período privilegiado por essa produção historiográfica, o culto aos ancestrais já apresentava indícios de existência no Brasil, como sugere o próprio Maeyama (1967) e Tomoo Handa (1987). Trata-se, como afirmado, de práticas relacionadas ao Budismo nipônico de caráter amidista apropriadas do Confucionismo que, por sua vez, foram incorporadas por outras denominações religiosas como a Seichô no ie, inscrevendo-se, entretanto, num habitus que transcende as instituições propriamente ditas.

Procedimentos metodológicos e fundamentação teórica

Do ponto de vista metodológico, para a execução da pesquisa proposta, será realizado o mapeamento dos *butsudan* existentes em residências, cemitérios e templos. Será feito um levantamento fotográfico desses objetos com o intuito de constituir fichas detalhando não apenas as características visuais dos oratórios e dos demais *sacra* neles contidos, como os *ihai*, como também outras informações importantes acerca desses documentos. Busca-se, com

isso, constituir um acervo documental que permita uma melhor análise dessas fontes. Contudo, para isso, é necessário também abordar outros registros como entrevistas, levando a uma triangulação de dados fundamental para analisar a historicidade dos relicários, bem como as apropriações e as práticas relacionadas. É válido ressaltar que, para o desenvolvimento da pesquisa, o projeto será encaminhado ao Comitê de Ética da Universidade Estadual de Londrina para avaliação.

Compreende-se, na pesquisa em questão, segundo a definição de Meneses (1998, p. 90) os artefatos de cultura material como “[...] processos cognitivos encarnados [...] marcados por uma inserção física no universo material [...]”. A definição é ampla, na medida em que a materialidade dos objetos pode envolver praticamente todos os tipos de fontes disponíveis ao pesquisador, das sepulturas aos livros (como, aliás, percebeu o historiador francês Roger Chartier [2001a] ao abordar a materialidade do livro). A conceituação sugerida por Pedro Paulo Funari (2005, p. 85, grifos no original) é ainda mais ampla, remetendo para “[...] *tudo que é feito ou utilizado pelo homem* [...]”, aproximando-se da noção não menos controversa de cultura. Considerando essas questões, não seria a fonte propriamente dita que pertenceria à categoria de cultura material, mas a abordagem do historiador que nela compreenderia não apenas seu discurso, mas também os elementos ligados à sua materialidade que, também, constituem traços de sua linguagem, remetendo às apropriações e às práticas (CHARTIER, 1990) realizadas pelos produtores e usuários.

Um dos elementos que caracterizam a cultura material é a possibilidade dos artefatos sobreviverem para além do tempo de produção, sendo, portanto, periodicamente apropriados e, conseqüentemente, ressignificados pelos usuários, o que poderia levar, inclusive, ao desenvolvimento de diferentes práticas. Na área do Design, que também trabalha com a materialidade dos objetos (ver, por exemplo, o campo do design de produtos), o conceito de *pattern language* (padrão de linguagem), segundo Bernhard Bürdek (2006), remete à possibilidade dos consumidores utilizarem os produtos de maneiras inesperadas do ponto de vista dos produtores, o que se aplica, de maneira geral, a todos os objetos de cultura material. No caso em questão, os *butsudan* podem ter sido concebidos de determinadas formas no Japão, mas, no Brasil, passaram a apropriar diferentes significações e usos, como, por exemplo, a devoção em seu interior de *sacras* católicos como as imagens de Cristo e da Virgem, como indica Maeyama (1967).

Por isso, para a análise histórica, é importante ressaltar que o artefato não existe independentemente do contexto histórico em que está inserido e, portanto, das representações e práticas concebidas pelos indivíduos, que tecem complexas e às vezes contraditórias camadas de símbolos em torno dos objetos. Nesse sentido, é preciso atinar para essa rede de significados que transcenderia o documento em si, o que Geertz (2008) denominou descrição densa, isto é, a possibilidade do pesquisador reconstruir a complexidade de sentidos tecida pelos sujeitos históricos em torno de fenômenos aparentemente comuns. Portanto, embora fundamental, o artefato isolado não seria suficiente para uma pesquisa minimamente acurada, demandando por um cruzamento de fontes que permita a reconstrução de fenômenos culturais complexos. Por isso, paralelamente ao levantamento da cultura material religiosa entre nikkeis, serão realizadas entrevistas com membros das famílias que desenvolvem relações com os oratórios. Elas serão feitas com base em questionários semiabertos, com relativamente poucas intervenções, permitindo ao entrevistado a reconstrução de determinadas memórias por intermédio da narrativa oral, o que não quer dizer, como indica Paul Thompson (1998), que a entrevista não seja metodologicamente desenvolvida. É válido frisar que o estudo será precedido por uma pesquisa piloto com o intuito de otimizar os instrumentos de coleta e análise de dados.

Da perspectiva teórica, a religião é compreendida na pesquisa para além de suas fronteiras institucionais, organizada num sistema fechado de doutrinas e ritos, reproduzida por especialistas religiosos, seguida por determinado conjunto de fiéis em torno de locais sagrados como templos (BOURDIEU, 2005). Embora a abordagem seja legítima, o fenômeno religioso circunscrito parece transcender os limites de uma religiosidade institucional, organizada e pública, uma vez que envolve uma série de práticas sagradas, em parte de cunho doméstico, voltada para o culto aos ancestrais. Por isso, como discutido, a historiografia sobre as religiões japonesas no Brasil tem considerado que elas apenas teriam emergido no país a partir da década de 1960 (MAEYAMA, 1967), não obstante a devoção doméstica aos mortos protetores existisse mesmo antes do período, como questionei em minha tese de doutoramento (ANDRÉ, 2011). Concebe-se, na pesquisa delineada, a religião como sistema simbólico que, portanto, dispõe de um repertório de símbolos representados por meio de uma série de elementos, inclusive artefatos de cultura material como os *butsudan* e os *ihai*. No interior desse léxico religioso, o praticante apropriaria certos aspectos, produzindo representações e encetando práticas mais ou menos específicas, não necessariamente segundo as prescrições

ortodoxas (GEERTZ, 2008). Contudo, não se trata de um sistema simbólico qualquer, mas de um imaginário revestido de caráter sagrado pelo fiel, ou seja, algo perpassado pelo sobrenatural que transcenderia a esfera profana pertencente às coisas ordinárias (ELIADE, 2001). Mesmo assim, para fins de análise, o historiador deve dessacralizá-lo e compreendê-lo como fenômeno da cultura (JULIA, 1995), na medida em que o sagrado só se constitui como tal segundo a ótica do fiel, que explica seu mundo a partir desse emaranhado de conceitos e atividades sagradas.

Epílogo

Como se trata de uma pesquisa em fase inicial de desenvolvimento, a investigação ainda não possui maiores resultados, apenas questões em aberto. Apesar do caráter seminal, percebe-se que a religiosidade entre nikkeis em Londrina transcende as esferas institucionais, fundamentando-se no culto aos ancestrais que, no Brasil, passou a desenvolver-se não apenas nas residências, mas também em templos budistas e cemitérios. Com base nas hipóteses aventadas, pretende-se perscrutar os motivos que levaram ao sincretismo com as religiões existentes em território brasileiro, bem como à pluralização dos lugares sagrados relacionados à reverência mórbida, ressaltando o caráter *sui generis* das representações e práticas religiosas entre nipo-brasileiros no contexto histórico da sociedade receptora.

Trata-se de uma abordagem sobre fenômeno lacunar no tocante à historiografia sobre as religiões japonesas no Brasil, na medida em que se ressalta um conjunto de representações e práticas de cunho não necessariamente institucional que transcende os campos religiosos estruturados. Parte do recorte temporal, além disso, diz respeito ao período de “silêncio” na produção historiográfica sobre as atividades religiosas entre imigrantes e descendentes de japoneses no país (ANDRÉ, 2011). Nesse sentido, a ênfase sobre a cultura material de caráter sagrado pode remeter a matizes específicos dessa religiosidade que, até o presente momento, têm sido negligenciados pela historiografia em questão.

Como discutido, o processo de desestruturação do modelo familiar patriarcal nipônico tem levado à cemiterização, à templarização e mesmo ao descarte dos *butsudan*, sugerindo que esses artefatos sacros da cultura material estão pouco a pouco desaparecendo do contexto doméstico de culto aos ancestrais. Isso ocorre paralelamente à decadência do Budismo japonês de caráter amidista no Brasil, representado pelas Escola da Terra Pura (Jôdo Shû) e

Nova Escola da Terra Pura (Jôdo Shinshû), que possui templos como o Nishi Honganji em cidades como Londrina. Diante desse cenário de crise, o mapeamento dos *butsudan*, bem como a compreensão das religiosidades a eles relacionadas, constitui uma proposta de valorização desse patrimônio religioso que apresenta indícios de desaparecimento entre nikkeis no norte do Paraná.

Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Intellectuals and Japanese Buddhism. **Japanese journal of religious studies**, v. 35, n. 1, p. 61-79, 2008.

_____. **O mestre Zen Dôguen**. São Paulo: Arte & Ciência, UNIP, 1997.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. **Seicho-no-ie do Brasil**: agradecimento, obediência e salvação. São Paulo: Annablume, 1999.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. **Religião e silêncio**: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí (PR) por meio de túmulos (1929 – 1950). 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis.

ASARI, Alice Yatiyo. “... E eu só queria voltar ao Japão” (colonos japoneses em Assai). 1992. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

BALDUS, Herbert; WILLEMS, Emílio. Casas e túmulos de japoneses no Vale da Ribeira do Iguape. **Revista do Arquivo Municipal**, v. 7, n. 77, p. 121-135, 1941.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-78.

BÜRDEK, Bernhard. **História, teoria e prática do design de produtos**. São Paulo: Edgar Blücher, 2006.

CHARTIER, Roger. Do livro à leitura. In: CHARTIER, R. (Org.). **Práticas da leitura**. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

_____. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa, Rio de Janeiro: Difel, Bertand Brasil, 1990.

DINIZ, Ediléia Mota. **Carisma e poder no discurso religioso**: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi – a Seicho-no-ie do Brasil. 2005a. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FUNARI, Pedro Paulo. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla Bassanez (Org.). **Fontes Históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 81-110.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, Hiranclair Rosa. **O fascínio do johrei**: um estudo sobre a religião messiânica no Brasil. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

_____. **Perfect Liberty**: o fascínio de uma religião japonesa no Brasil. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês**: história de sua vida no Brasil. São Paulo: T.A. Queiroz Editor; Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). **História**: novas abordagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 106-131.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil.** São Paulo: Editora UNESP, 2001.

MAEYAMA, Takashi. O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908 – 1950). In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Orgs.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973a. p. 414-447.

_____. **O imigrante e a religião:** estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo. 1967. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. Religião, parentesco e as classes médias dos japoneses no Brasil urbano. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Orgs.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973b. p. 240-272.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. **Estudos Históricos**, n. 21, p. 89-103, 1998.

_____. Fontes visuais, cultura visual, história visual. Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 11-36, jul. 2003.

MUTSURÔ, Kai. **Shin kokugo jiten.** Tokyo: Mitsumura Tosho, 2007.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (Orgs.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

SANSOM, G. B. **Japan: a short cultural history.** Tokyo: Charles E. Tuttle, 1973.

SETO, Claudio; UYEDA, Maria Helena. **Ayumi: caminhos percorridos**. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. **A Seicho-no-ie do Brasil e o “autêntico paraíso terrestre”**: o matiz religioso da nipo-brasilidade (1966 – 1970). 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

SUZUKI, Teiti. **The Japanese immigrant in Brazil**. Tokyo: University of Tokyo Press, 1969. 2 v.

TAKEUCHI, Márcia Yumi. **O perigo amarelo em tempos de guerra (1939 – 1945)**. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2001.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

TOMITA, Andrea. Conversão e consumo religioso nas Novas Religiões Japonesas: a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty. In: Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, n. 13, 2005. **Anais da XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. 2005. s.p.

USARSKI, Frank (Org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

YOKOYAMA, Lia Cazumi. **A conversão ao catolicismo**. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.



GARUTTI, Selson.
SEED-PR.²⁹⁴

RESUMO Este estudo apresenta uma pesquisa exploratória que tem por objetivo uma análise textual de cunho histórico na carta (documento) de Filêmon realizando um estudo bibliográfico segundo Ciro Flamarion Cardoso (1997) que se baseia em pressupostos teóricos de Lucien Goldman e na poética todoroviana, a fim de compreender o discurso ideológico e cristão expresso nos escritos paulinos durante o período da instauração da concepção cristã no contexto de um universo pagанизado dominado pelo Império Romano no período de 33 a 67 d.C. Concluindo que Paulo faz menção ao nome de Onésimo, o qual significa “útil”. O cerne da epístola está em que depois que uma pessoa se torna Cristã, torna-se útil. O cristão recém convertido passa a ser útil à comunidade, enquanto que o que já participa da comunidade recebe o recém convertido com uma atitude de acolhimento, amor e perdão.

Palavras-Chave: Filêmon; Onésimo; epístola.

INTRODUÇÃO

No Novo Testamento vinte e um escritos apresentam-se sob a forma de epístolas, que são escritos ocasionais endereçados a determinadas pessoas ou grupos de pessoas, sem intenção de divulgação maior. Das vinte e uma epístolas quatorze são atribuídas pela tradição a São Paulo, e as demais são chamadas “católicas”, por se destinarem a toda a Igreja. Destas vinte e uma epístolas, seis são chamadas “Deuterocanônicas” (Hb, Tg, 2º Pd, 2-3 Jo, Jd.), por terem sido admitidas na lista oficial dos livros canônicos de algumas igrejas (católicas) locais apenas nos séculos IV e V.

As epístolas visam responder a dificuldades e dúvidas dos destinatários, desfazerem equívocos, repelir heresias, abolir abusos, exortar à fidelidade e à prática da virtude. Não são tratados completos de doutrina; supõem ao contrário, uma catequese oral anterior. Por isso o autor às vezes se restringe a uma explanação incompleta que embora clara para os destinatários imediatos, pode parecer obscura.

Na Antiguidade o trabalho de escrever era muito penoso e lento por causa do material primitivo. Por isso era comum ditarem-se as cartas a escribas profissionais ou então se recorria a secretários cultos que elaboravam as cartas seguindo as indicações do autor ou remetente, donde surgem as diferenças de estilos.

A carta breve e pessoal a Filêmon, Paulo parece tê-la escrito de próprio punho (v.19). As outras epístolas autênticas ele ditou (Rm 16,22), autenticando-as segundo o costume da época e escrevendo a saudação final (cf. 1 Cor 16, 21; Gl 6, 11; Cl 4, 18; 2Ts 3, 17). Em 1Pd 5, 12, por exemplo, é mencionado o secretário Silvano.

²⁹⁴ Licenciado em Filosofia pela USC e História pela UEM, Especialista em Pesquisa Educacional pela UEM e Mestre em Ciências da Religião pela PUCSP. Professor de Filosofia pela Secretária de Educação do Estado do Paraná (SEED) e-mail: sgarutti@bol.com.br.

INFLUÊNCIA HELENICA.

As epístolas do novo testamento são redigidas basicamente segundo o formulário epistolar helenístico.

A) Introdução ou cabeçalho:

Contendo os nomes do remetente e dos destinatários e uma saudação inicial. Todas as epístolas do NT, exceto Hebreus e 1º João, usam a introdução. Paulo, em oito epístolas (1-2 Cor, Gl, Fl, Cl, 1-2 Ts, Fm), menciona como remetente um ou mais colaboradores.

B) Agradecimento e pedido a Deus.

Com eventuais explanações, Paulo, com exceção de Gl, 1ª Tm e Tt, logo após a introdução faz uma ação de graças e promete rezar pelos destinatários.

C) Saudação final.

Escrita de próprio punho que servia para autenticar a carta. Estas saudações nas epístolas acabaram por receber um sentido novo inspirado no cristianismo, sendo esta saudação introduzida pelo apóstolo Paulo.

AS EPÍSTOLAS PAULINAS

Paulo nasceu judeu, em Tarso da Cilícia, pelo ano 10 d. C. Herdou dos pais os princípios severos do farisaísmo, aperfeiçoado mais tarde na escola de Gamaliel, em Jerusalém. Desde a infância teve boa formação helênica no grande centro cultural de Tarso, rival de Atenas e Alexandria.

Conhecia bem o hebraico e o grego. Seus dois nomes vêm daí: Saulo é judaico, e depois passou a se chamar Paulo que é romano. Enquanto se chamava Saulo, era um perseguidor da

Igreja de Cristo (At 9, 1ss; 22, 4; Gl 1, 13;). Considerava blasfêmico o culto de um Deus crucificado E tinha como sonho submeter todas as nações ao culto mosaico que fora arruinado pelo cristianismo.

Somente quando o próprio Cristo lhe aparece no caminho de Damasco é que ele se converte, convence-se da realidade de tudo que os cristãos acreditavam. Essa mudança foi tão profunda e significativa que tem seu nome mudado para Paulo e recebe do próprio Cristo a missão de pregar para os pagãos. Foi considerado apóstolo por ter sido chamado pelo próprio Cristo (Gl 1,1).

DESTINAÇÃO DAS EPÍSTOLAS

Entre as epístolas paulinas distingue-se: *AS GRANDES EPÍSTOLAS*, escritas durante a atividade missionária do apóstolo (Rm; 1 e 2 Cor; Gl, 1 e 2 Ts), *AS EPÍSTOLAS DO CATIVEIRO*, escritas na prisão (Fl; Cl; Fm; Ef) e *AS CARTAS PASTORAIS*, referentes à disciplina comunitária (1 e 2 Tm e Tt.). A epístola aos Hebreus é hoje universalmente reconhecida como não paulina, pairam dúvidas também quanto à autenticidade de 2Ts, Cl, Ef, e das epístolas pastorais, mas isso não lhe diminui o valor como escritos inspirados.

QUADRO CRONOLÓGICO PROVÁVEL DE PAULO

33\34 – Martírio de Estevão e conversão de Saulo (3 + 14 anos antes do Concílio dos Apóstolos).

Depois, três anos de atividade em Damasco, na Arábia e outra vez em Damasco. (At. 7 e 9; Gl. 1,18; 2,1).

36\37 – Viagem à Jerusalém a fim de ver Pedro (Gl 1,18; At 9,26s). Depois, atividade na Síria e Cíclia, especialmente na cidade natal de Tarso (Gl 1,21; At 9,30).

43\44 – Barnabé procura Paulo em Tarso para que o ajude na organização da comunidade em Antioquia (At 11,25s).

44 – Sincronismo conhecido de “Antiguidades Judaicas” de Flavio Josefo: Primavera 44; Morte de Agripa I. Viagem de Barnabé e Paulo a Jerusalém para levar a coleta de Antioquia (At 11,27s).

EPÍSTOLA A FILEMON

SAUDAÇÃO

1 Paulo, prisioneiro de Cristo Jesus, e o irmão Timóteo, a Filêmon, nosso amigo e colaborador²⁹⁵ 2 e à irmã Ápia, a Arquipo, nosso companheiro de luta e à igreja que se reúne em tua casa²⁹⁶ 3 Convosco esteja a graça e a paz da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo.

AÇÃO DE GRAÇAS E ORAÇÃO

4 Não cesso de dar graças a meu Deus e lembrar-me de ti em minhas orações²⁹⁷ 5 por ouvir de tua caridade e da fé que tens no Senhor Jesus e em todos os santos²⁹⁸. 6 Que a comunhão de tua fé venha a ser cada vez mais eficaz no conhecimento de todo o bem que por nós é feito em relação Cristo. 7 Grande alegria e consolo tive por causa de tua caridade, os corações dos santos foram reanimados por ti, irmão.

APELO EM FAVOR DE ONÉSIMO

8 Por este motivo, se bem que tenha plena autoridade em Cristo para prescrever-te tua obrigação, 9 prefiro fazer apenas um apelo a tua caridade. Eu Paulo, idoso como estou e agora preso por causa de Cristo Jesus²⁹⁹ 10 suplico-te por meu filho, a quem entre cadeias gerei, por Onésimo³⁰⁰ 11 que outrora te foi inútil, mas agora é muito útil para ti e para mim. 12 Tornoa enviá-lo para junto de ti e é como se fora meu próprio coração. 13 Quisera conservá-lo comigo para que em teu lugar me assistisse em minha prisão pelo Evangelho. 14 Mas sem teu consentimento nada quis fazer, a fim de que tal favor me fizesses não por necessidade mas por livre vontade³⁰¹ 15 Talvez se tenha afastado de ti por um momento, mas sem dúvida foi para que o tivesses para sempre. 16 E agora, já não como escravo, mas bem mais do que escravo, como irmão caríssimo, meu e, sobretudo teu, tanto por interesses temporais como no Senhor³⁰² 17 Portanto, se me tens por amigo, acolhe-o como a mim mesmo. 18 Se em alguma

295 Ef.3,1; 4,1; Fl.1,7;

296 Cl.4,17;

297 Rm. 1,8s;

298 Fl. 1,9; Cl. 1,9;

299 Ef. 3,1;

300 Gl. 4,19; Cl. 4,9;

301 2 Cor. 9,7; 1 Pd. 5,2;

302 1 Tm. 6,2;

coisa te prejudicou ou se alguma coisa te deve, põem em minha conta. 19 Eu, Paulo, de meu punho o escrevo³⁰³; eu o pagarei, para não dizer que tu mesmo me deves a própria vida. 20 Sim, irmão deixa que eu te explore no Senhor. Conforta em Cristo meu coração.

21 Escrevo confiante em tua obediência e certo que farás mais do que te peço. 22 E ao mesmo tempo prepara-me a hospedagem, porque espero ser--vos restituído por vossas orações³⁰⁴.

SAUDAÇÕES

23 Saúdam-te Epafras, companheiro de minha prisão em Cristo Jesus; 24 Marcos, Aristarco, Demas, Lucas, meus colaboradores³⁰⁵. 25 A graça do Senhor Jesus Cristo esteja com vosso espírito. Amém.

ANÁLISE TEXTUAL

Utiliza-se neste trabalho a proposta de análise textual em pesquisa histórica de Ciro Flamarion Cardoso, que se baseia em pressupostos teóricos de Lucien Goldman e na poética todoroviana, a fim de compreender o discurso ideológico e cristão expresso nos escritos paulinos durante o período da instauração das concepções cristãs no contexto de um universo pagанизado dominado pelo Império Romano no período de 33 a 67 d.C. Fundamentada nos pressupostos citados, esta proposta de análise textual em pesquisa histórica, destaca alguns pontos básicos:

COMPREENSÃO

A estrutura significativa imanente à obra em estudo está situada na constituição de instauração da noção de cristianização iniciada pelo desencadeamento da vida, morte e ressurreição de Jesus, ao mesmo tempo em que transcende esse aspecto histórico e se remete a uma concepção escatológica de liberdade, uma vez que próprio Paulo luta pela liberdade. Tanto pela sua situação histórica, em que quando escreve a carta Paulo está preso, quanto pelo aspecto transcendente que é o desejo de ser em Cristo, uma nova criatura, livre de seus pecados, cabe a Filemon contribuir com essa noção de liberdade aceitando e perdoadando Onésimo, não mais como um escravo inútil, mas um amigo, um irmão útil (v.11).

EXPLICAÇÃO

303 Gl. 6,11; 2 Ts. 3,17;

304 Hb. 13,19;

305 Cl. 4,10;

A carta a Filemon deve ser inserida como elemento constitutivo e funcional, em uma estrutura maior, para que se possa compreender a gênese desta análise. Procurando estabelecer leis gerais com base em dois pontos principais metodológico sendo um de abstração (generalização), e outro de imanência (procurando as leis no interior do próprio documento), faz-se necessário utilizar de três aspectos distintos para essa análise: verbal, sintático e semântico.

1 - ASPECTOS VERBAIS:

O texto apresenta frases concretas pelas quais o relato nos chega, referindo-se aos registros da fala, ao modo, ao tempo, a visão e a voz. Na análise do aspecto verbal do texto e dos registros da fala, há predominância de frases concretas e o conteúdo refere-se a fatos que constituem a vida familiar e social (v.37). Há também a presença de frases abstratas no texto que denotam a postura ideológica de tornar senso comum entre a comunidade o anseio de liberdade (v.6-9-10-13), e caridade na aceitação mútua como iguais.

É uma linguagem transparente que tem um discurso funcional de serviço (v.13), com a presença de referências implícitas a discursos anteriores (v.1-4-19-22) os quais, portanto, tornam o texto polivalente visto que remete a outros fatos que aconteceram (v.11-18), e que irão acontecer (v.22). O discurso de Paulo se insere na linguagem subjetiva, pois é emotivo (v.4-25), mas também se pode encontrar junto, um discurso objetivo dado que o texto narra os fatos ocorridos entre Onésimo (v.11-18) e Filêmon (v.17-21).

Com relação ao modo, os fatos verbais em estilo direto, expressam um discurso que cita as mudanças de Onésimo (v.11) e de Filêmon (v.21). As marcas temporais nascem de uma relação entre duas linhas de tempo com inversões anacrônicas, pois Paulo salienta muito bem as inversões entre antes de Onésimo ser cristão (v.11) e depois de sua conversão (v.15-16). A duração de tempo consiste na possibilidade de cena, pois há uma coincidência entre dois tempos, antes e depois da conversão (v.11), e um futuro onde já liberto, Paulo voltará a sua missão (v.22). A frequência do discurso está na razão singular,

em que Paulo de uma forma ou de outra, está sempre falando das cadeias para que a liberdade seja sempre a grande procura de todos nós (v.4-21),

Quanto a visão acerca de Onésimo, o narrador explica a necessidade de constante luta para consolidar a liberdade, tanto a espiritual (v.10), quanto a do corpo (v.11-18), sendo a liberdade a base para fazer do cristão uma pessoa agradável, convicta e agradecida (v.3-25). No que se refere à voz do discurso do referido texto bíblico é de caráter aconselhativo e o autor empírico não apenas narra e relata acontecimentos (v.4-5-9-11-15), como também ressalta que Onésimo deveria agora ser útil a Filemon (v.11), através do trabalho para se efetivar realmente a glória de Deus (v.13-15-16).

Portanto o grau de conhecimento oferecido a quem lê o texto permeia a extensão da visão interna, a qual é constituída por fatos relatados por Paulo, que são acompanhados de interpretação a medida em que o que era inútil a comunidade, depois da conversão passa a ser útil (v.11-13). Também o texto faz uma avaliação moral referenciando-se a questão do amor fraterno (v.16-17), pois um cristão deve amar a todos como irmão.

O narrador, neste texto é, ao mesmo tempo, agente do processo de construção textual revelando o pensamento das personagens como também se faz personagem emitindo juízo de valor com um discurso direto no que tange a questão de ser favorável a liberdade (v.11). Desta forma, Paulo é um narrado-personagem (v./21) que está interagindo na história.

2 – ASPECTOS SINTÁTICOS:

A Epístola a Filemon é um texto narrativo, pois privilegia uma ordem cronológica e temporal. Sua relação é lógica, e sua causalidade está estreitamente vinculada à temporalidade. Onésimo está preso (v.10), porque outrora havia fugido (v.11-15-18), e depois Paulo torna a enviá-lo (v.12-16). Também é ideológico, podendo ser assim caracterizado porque Paulo relembra as obrigações de um cristão (v.14-20).

3 – ASPECTOS SEMÂNTICOS:

Os aspectos semânticos se ocupam de ações paradigmáticas relativas ao discurso como um sistema que neste texto é expresso por questões formais, as quais se distinguem por meio da simbologia sendo um processo em que um primeiro significado, no caso a prisão e a conversão de Onésimo (v.10), remetem a um segundo, que se dá na liberdade e fraternidade por aqueles que optaram pelo cristianismo (v.17-20).

SOBRE A CARTA

I – SOBRE O ASSUNTO: Onésimo.

II – SOBRE O CONTEUDO: Com carinho filial Paulo pede a Filêmon que receba com caridade o “servo inútil” e lhe perdoe sua culpa. O apóstolo espera mais alguma coisa (cf. v.13). Visitando Filêmon, São Paulo quer levar consigo como companheiro Onésimo.

III – A AUTENTICIDADE: A autenticidade e a unidade de Filêmon não apresentam dificuldades. Talvez não haja outra carta que projete uma luz tão clara sobre o caráter do grande apóstolo como esta. O fato de ter sido guardada foi o fato de Onésimo ter se tornado bispo em Êfeso.

IV – EPÍSTOLA DO CATIVEIRO: Algumas epístolas são chamadas de *epístolas do cativo* por serem escritas na prisão. São epístolas em que Paulo fala repetidamente sobre as suas cadeias e se chama prisioneiro (Ef. 3,1; 4,1; 6,20; Col 4,3.18; Flp 1,7.13-17; Flm 1,9-13;). Também pelo seu conteúdo, formam uma unidade e são chamadas de cristológicas por elaborarem o lugar central de Cristo no plano salvífico de Deus. O traço mais característico das epístolas do cativo é sua profundidade de pensamento, fruto talvez da reflexão feita nos períodos de falta da liberdade física. Filêmon pertence a este grupo porque o escravo Onésimo, portador da carta, estava conforme a carta aos Colossenses 4,9; na companhia de Tíquico portador das cartas aos efésios (6,21;) e aos colossenses (4,7;).

Provavelmente a carta a Filêmon foi escrita durante o primeiro cativo romano, por volta do ano 61-62. Os argumentos são a presença de Aristarco e Lucas (Col. 4,10.14; Flm 24; cf.

At. 27,2;) e da relativa liberdade de que gozavam (Ef. 6,19s; Flp. 1,12.20; Flm. 10, 24; cf. At. 28, 30s;); e finalmente a esperança de ser libertado em breve (Flp. 1, 13.26; 2, 24; Flm. 22;).

Paulo provavelmente escreveu a carta a Filêmon em Roma, isso em consonância com os relatos contidos em Atos. Nesta cidade Paulo gozou de grande liberdade durante o cativeiro e concordaria ademais com as alusões presentes nas cartas aos frequentes contatos entre ele e seus colaboradores.

A carta aos efésios e aos Colossenses apresentam conteúdos semelhantes, a primeira aborda em termos gerais uma situação examinada de modo mais particularizado, a segunda aborda uma heresia ameaça as igrejas do vale do Lico a leste de Éfeso, e Paulo escreve aos Colossenses para confirmar sua fé e para ilustrar ulteriormente a pessoa e a obra de Cristo, a fim de que possam resistir ao erro.

Aproveitando os dois amigos que vão levar a correspondência, escreve uma missiva a Filêmon (por isso pertence a esse período), suplicando com tato ao abastado Filêmon para ser clemente para com o escravo fugitivo.

O SUBSTRATO DA CARTA

1 –3. Embora a carta interesse particularmente a Filêmon, é dirigida a toda a comunidade que se reúne em sua casa. Poderíamos supor que Paulo tenha intenção de fazer uma catequese para a comunidade a partir de um caso particular: a atitude do líder da comunidade para com o escravo fugitivo teria consequências para o Testemunho cristão.

2. Apia – talvez seja sua esposa de Filêmon; e Arquilo poderia ser um dos filhos.

4 – 6. O comportamento em relação aos irmãos demonstra a fé e o amor que se tem por Jesus. Paulo convida Filêmon a dar um testemunho prático e eficaz da própria fé mostrando tudo o que ele tem, inclusive Onésimo, pertence a Cristo.

7 – 12. Paulo considera Onésimo como filho, por ter sido responsável pela conversão dele. O nome Onésimo significa útil e Paulo faz um jogo de palavras. A escravidão como tal era parte integrante da estrutura social da época, e pregar a liberdade dos escravos equivalia a desencadear uma revolução, o que não era a sua intenção, ele não queria se comprometer com campanhas políticas, mas pregar o evangelho, que era capaz de transformar por dentro a vida do Homem.

10. Depois de ter causado prejuízo a seu mestre, Onésimo fugiu de Colossos (Col. 4,9;) para Roma, e Paulo o levou a conversão ao cristianismo. Paulo se refere a Onésimo, o escravo fugitivo que converteu na prisão, tornando-se seu pai espiritual, “gerando-o” para a vida da graça, expressão figurada frequentemente usada por Paulo.

11. Muito útil é um jogo de palavras que Paulo faz com o nome próprio Onésimo, que em grego significa útil. O escravo que assim se chamava tinha abandonado seu senhor, sem dúvida levando consigo objetos de valor roubados. Após a conversão agora ele estava disposto a voltar para o seu serviço na casa de seu antigo senhor.

12. Com carinho filial Paulo pede a Filêmon que receba com caridade o “servo inútil”.

13 –16. Pedindo que Filêmon trate Onésimo como irmão, Paulo mostra que o Evangelho põe fim às diferenças entre os homens e esvazia completamente o estatuto da escravidão. Paulo manda Onésimo de volta para que Filêmon o trate como irmão.

17 – 20. Paulo assume inteiramente a responsabilidade propondo-se a pagar pessoalmente qualquer dano causado pela fuga de Onésimo, mas lembra também que Filêmon foi convertido por Paulo, a quem deve, por isso, a própria vida. Deste modo o apóstolo mostra que há valores muito mais importantes que qualquer dívida material.

18. Onésimo roubara ou causara algum prejuízo e fugira para Roma, onde de alguma forma conheceu Paulo. Ele volta em companhia de Tíquio, o qual leva as últimas notícias de sua parte e uma carta à comunidade de Colossos (Col. 4, 7-9;). Paulo espera que Filêmon lhe perdoe a culpa.

19. Paulo conhece a fé de Filêmon, por isso pede e não ordena. Filêmon é um cristão abstrato, provavelmente de Colosso, em cuja casa se reúne a comunidade cristã e que talvez tivesse sido convertido por Paulo em Éfeso.

21. Embora Paulo não quisesse recorrer à própria autoridade (v.8), ele espera que Filêmon seja obediente às suas sugestões e faça mais do que lhe é pedido. O apóstolo espera mais alguma coisa (v.13;).

22. Paulo está sugerindo veladamente que Filêmon liberte-o, pois espera que ao sair da prisão, possa ir visitar Filêmon e levar consigo para sua missão evangelizadora, como companheiro, Onésimo.

23 – 25. Sobre as pessoas citadas, (cf. a nota de Col. 4, 10-18;), são membros da comunidade que foram visitar Paulo na prisão e dele buscar algumas respostas para as suas comunidades de origem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cerne deste documento está no versículo onze, quando Paulo faz um jogo de palavras com o nome do escravo. Paulo faz menção ao nome de Onésimo, o qual, em grego significa útil, alegando que no passado esse não foi nada útil a seu mestre, mas agora, como cristão, será muito útil para Paulo e para Filêmon, o que quer dizer aquele que ama. O cerne da epístola está em que depois que uma pessoa se torna Cristã, torna-se útil, não só para aquele que está próximo, mas a toda comunidade. O cristão recém convertido passa a ser útil à comunidade, enquanto que o que já participa da comunidade recebe o recém convertido com uma atitude de acolhimento, amor e perdão.

Onésimo é também referido na carta aos Colossenses (4,9;), onde Paulo o chama de “Seu fiel e querido Irmão”. Conforme a tradição, Onésimo tornou-se mais tarde bispo de Éfeso.

(Inácio ad Eph. 1,3). Portanto, aquele que era escravo, e que não servia para nada, agora cristão, serve tanto à comunidade, ao ponto de se tornar bispo, de ser integralmente útil à comunidade.

Finalmente, como fica perceptível Paulo procura por meio de sua epístola sensibilizar Filêmon a fim de conseguir seu apoio para aceitar Onésimo, já convertido, não mais como escravo inútil, mas sim como amigo, útil, para assim, estarem construindo um novo “mundo” com mais amor, graça e compreensão.

BIBLIOGRAFIA

A. Van den Born (Redator), **Dicionário Enciclopédia da Bíblia**. 2^a ed. Petrópolis, Vozes, 1977.

ALEXANDRE, Pat e Davi. **O Mundo da Bíblia**. São Paulo, Paulinas, 1985.

Bíblia Sagrada, 12^a ed. Petrópolis, Vozes, 1985.

Bíblia Sagrada, 116^a ed. São Paulo. Ave Maria, 1998.

Bíblia Sagrada, Edição Pastoral. São Paulo, Paulinas & Sociedade Bíblica Católica Internacional. 1990.

CARDOSO, Ciro Flamarion, **Narrativa, Sentido, História**. (Coleção Textos do Tempo). São Paulo, Papirus, 1997.

KELLER, Werner. **E a Bíblia tinha razão**. São Paulo, Circulo do livro, 1978.

LÉON – Dufour, Xavier. (Organizador). **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 2^a ed. Petrópolis, Vozes. 1977.

MARTIN, Ralph P. **Colossenses e Filemom: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2005.



VIAGENS PITORESCAS AO BRASIL: ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES

GARUTTI, Selson.

RESUMO: Este artigo apresenta um estudo qualiquantitativo exploratório que tem por objetivo analisar o surgimento do racismo e do preconceito religioso no Brasil através das imagens iconográficas de uma das obras de Jean Baptiste Debret, o livro “*Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*” (1834 -1839). A abordagem adotada tem como base Meneses (1996) e Chartier (1988). As imagens e textos foram analisados enquanto construções discursivas sob uma perspectiva histórica e conclui-se que, a despeito dos preconceitos do pintor e do seu comprometimento com as elites brancas, não lhe foi possível deixar em segundo plano o racismo e, menos ainda, o preconceito religioso incrustado na sociedade brasileira da época.

Palavras chaves: História, Representação, Brasil, Debret.

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem por objetivo analisar o surgimento do racismo e do preconceito religioso na sociedade escravocrata brasileira, tendo como objeto de estudo as representações constituídas na obra *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, de Jean Baptiste Debret³⁰⁷. A Obra foi publicada pela primeira vez na França, entre 1834 e 1839, como resultado das observações feitas pelo autor, durante o período em que esteve no Brasil, de 1816 a 1831. Essa proposta busca identificar, a partir da iconografia e das descrições textuais que acompanham os desenhos, a impressão do viajante sobre a negritude expressa no Brasil.

A intenção desse texto está centrada na tentativa de perceber as imagens e os textos enquanto construção discursiva das representações constituídas. Nesse sentido, a abordagem adotada usufrui dos conceitos postulados por Ulpiano T. Bezerra de Meneses (1996), no estudo desenvolvido sobre a história da iconografia urbana brasileira e, ainda, o

³⁰⁶ Licenciado em Filosofia pela USC e História pela UEM, Especialista em Pesquisa Educacional pela UEM e Mestre em Ciências da Religião pela PUCSP. Professor de Filosofia pela Secretária de Educação do Estado do Paraná (SEED) e-mail: sgarutti@bol.com.br.

³⁰⁷ DEBRET. Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Millet / apresentação de Lygia da Fonseca F. da Cunha. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo. 1989. (Coleção Reconquista do Brasil. 31 Série especial vols. 10. 11 e 12).

conceito de representação formulado por Roger Chartier (1988, p. 23) em como uma determinada realidade é pensada e constituída.

Faz-se também necessário, ao tratar da obra *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, considerar alguns elementos da biografia de Debret, bem como da chegada da Missão Artística Francesa em terras brasileiras, que contribuíram para a confecção da obra dividida em três tomos. A conjuntura que se configurava na Europa, na primeira metade do século XIX, era delimitada pelo império napoleônico, com uma influência determinante sobre os vários segmentos sociais, culturais e principalmente, econômicos. A produção artística não ficou fora desse processo. Em alta, o movimento barroco, caracterizado por certo excesso retórico, expressando um catolicismo revigorado da contra reforma, também se infiltrou na arte laica com profusão de elementos, sob um predomínio hegemônico europeu, isso já desde o século XVII.

Paralelo a esse movimento, também o neoclássico foi se destacando através de uma proposta de recriação da arte Grega e Romana, dados pelos traços da simetria, do frontão, da coluna, o predomínio da cor e do tema histórico. A clareza e a razão da antiguidade clássica foram gradativamente ocupando espaços constituídos pela razão iluminista. O neoclássico acabou por se consolidar como arte oficial francesa, a partir da imposição cultural napoleônica, tendo como expressão marcante a construção de grandes templos, com arcos bem contornados. Essa característica também ficou marcante nas telas, sempre com características dos elementos políticos registrando os grandes feitos políticos e guerreiros do imperados francêss.

Com isso houve uma espécie de ditadura bonapartista neoclássica, de estilo impositivo que tinha a pretensão de destacar a "ética da Revolução", dando-lhe uma ressignificação tratando-a como tendo sido um classicismo revolucionário. Entre os possíveis vários exemplos, pode-se citar Jacques-Louis David, que confeccionou o quadro "O Juramento dos Horácios", o qual se tornou conhecido como aquele que propôs uma nova interpretação ao estilo clássico. A arte deveria ser concebida como uma "profissão de fé política", voltada para ser mais um meio de sustentação das estruturas sociais (HAUSER, 1982, p.796-797).

É nesse contexto de expansão napoleônica que ocorre a invasão de Portugal pelas tropas francesas, levando o monarca português Dom João VI a se refugiar na então colônia brasileira. Durante a permanência do monarca no Brasil (1808- 1821), várias foram as

medidas de tentativa de transformação da colônia brasileira em uma espécie de “mini Europa”, adequando o Brasil aos padrões culturais vigentes na Europa daquele momento. Entre elas, o grande incentivo a ações políticas de selecionar e contratar profissionais capazes de fundarem no Brasil uma escola ou um instituto que desse condições de aprendizagem artística e técnico profissional no Brasil.

A partir desse movimento é fundada a Imperial Academia de Belas Artes (1829). Foi nesse contexto de europeização que, em 26 de março de 1816, chega ao Brasil a Missão Artística Francesa, composta por Jean Baptiste Debret, pintor de história; pelos irmãos Taunay, um estatuário e outro paisagista; Francisco Ovide, professor de mecânica; Grandyeau de Montigny, arquiteto; Simão Pradier, abridor³⁰⁸; Joaquim Lebreton, literato e membro do Instituto da França. Esses foram os primeiros grandes artistas responsáveis por criarem, retratarem e construírem um “novo mundo”, ou simplesmente adaptá-lo às situações do reino português europeu³⁰⁹.

Este estudo tem como proposta realizar uma análise, a partir da iconografia de Debret, a respeito do surgimento do racismo e do preconceito religioso no Brasil, buscando também, em suas obras e em outras fontes, ressaltar como eram tratados os índios e os negros no período colonial do Brasil, assim como caracterizar a catequização dos índios.

SOBRE JEAN BAPTISTE DEBRET

Jean Baptiste Debret, pintor, desenhista, gravador, professor, decorador e cenógrafo frequentou a Academia de Belas Artes, em Paris, entre 1785 e 1789 e foi aluno de Jacques-Louis David (1748 - 1825). Por volta de 1806, trabalhou como pintor na corte de

³⁰⁸ No período de 1840, a xilogravura a fio e o talho-doce são as técnicas de gravura exercidas. Sua função era entre outras, gravar pranchas para publicação em jornais. Em algumas delas ainda se podem ler o nome do gravador anunciante, na época, chamado de “abridor”, WERNECK SODRÉ, Nelson, *História da Imprensa no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 20.

³⁰⁹ Em 1808, cerca de 15 mil pessoas desembarcaram na cidade do Rio de Janeiro. Com a chegada da Corte, muitos gravadores portugueses foram atraídos para esta cidade. Alguns encontrarão cargos nos primeiros estabelecimentos gráficos oficiais, onde gravarão a buril, em chapas de metal, plantas cartográficas, ilustrações para livros técnicos e, mesmo, alegorias, composições históricas e retratos⁵. Outros atuarão autonomamente como “abridores profissionais”. Trazendo seus próprios materiais, ferramentas e prensas, estes primeiros gravadores começarão a trabalhar para o público, alojando-se nos sobrados do centro, mudando-se sistematicamente de endereço, atuando em uma ampla área de ação, relacionada ou não a atividades propriamente gráficas – anunciando sempre seus serviços e seus locais de trabalho nos periódicos que logo passariam a circular pela cidade. Atenderão a uma sociedade que se sofisticava e exercia uma demanda cada vez maior por impressos. In: LUZ, Ângela Âncora da, *A Missão Artística Francesa – Novos Rumos Para a Arte do Brasil*, in revista *Da Cultura*, Ano IV, nº 7, 2004.

Napoleão (1769 - 1821) e após a queda do imperador e com a morte de seu único filho, Debret decidiu integrar a Missão Artística Francesa, que veio ao Brasil em 1816.

Instalou-se no Rio de Janeiro e, a partir de 1817, ministrou aulas de pintura em seu ateliê. Em 1829, organizou a Exposição da Classe de Pintura Histórica da Imperial Academia das Bellas Artes, a primeira mostra pública de arte no Brasil, retornando a Paris em 1831. Entre 1834 e 1839, editou o livro *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, em três volumes, ilustrado com litogravuras que tem como base as aquarelas realizadas em seus estudos e observações. Autênticos registros visuais que permitem acompanhar a vida da Corte no Brasil e conhecer o ambiente que a cercava, assim como acompanhar o que acontecia na época.

Indiscutivelmente o mais famoso álbum iconográfico a respeito do Brasil, o Debret merece sua reputação por todos os títulos: a precisão e acuidade da observação, a qualidade do desenho e a variedade de temas que abrange desde os grandes eventos políticos aos utensílios indígenas, passando pelas roupas da corte, pelos costumes do Rio de Janeiro, cenas de escravos, de índios, Enfim, tudo de curioso que o artista pode observar-nos quase 15 anos que passou no Rio de Janeiro. Debret foi de fato o grande divulgador do Brasil e suas imagens foram, provavelmente, as de impacto mais durável no imaginário europeu. (LAGO, 2001, p.168).

Segundo Valéria Martins Nunes (2010) em seu artigo “Debret e os índios no Brasil”, a produção de uma imagem tem por finalidade transmitir uma mensagem, por isso, carrega consigo um conjunto de símbolos que devem apresentar-se passíveis de serem codificados pela sociedade para a qual se destina. Sob tal perspectiva, as análises iconográficas têm muito a contribuir para as pesquisas históricas, na medida em que possibilitam o acesso a informações que não se pode encontrar em documentos textuais (NUNES, 2010).

A obra produzida por Jean Baptiste Debret, *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, apresenta um conjunto de imagens, elaboradas nos anos em que o artista viveu no Brasil, referentes à composição social e étnica da sociedade brasileira. Cada um dos volumes corresponde a um segmento étnico, observado e considerado pelo pintor como constituinte da sociedade brasileira da época, são eles: os índios americanos, os negros africanos e os brancos europeus.

Morfologia Urbana

A paisagem das cidades pressupõe um relevo constituído por uma morfologia, incrustada na realidade, que leva em consideração aspectos materiais e imateriais.

Assim, quer se trate de padrões gerais de organização do espaço, quer se trate de elementos específicos que o mobilizam, faz-se necessário transportar a simples aparência do senso comum. Não se pode negar que determinados elementos morfológicos são dotados de tal densidade que os habilitam a ser por si mesmas uma representação carregada de significação capaz de expressar toda uma intencionalidade ideológica. Tais atributos formais são expressões imanentes constituídas por um processo de naturalização caracterizado por propriedades específicas das relações sociais.

Para evitar a desfiguração das cidades, Meneses (1996) afirma ser bom ter presente que a cidade, qualquer que seja seu conteúdo histórico, deve ser entendida segundo três dimensões imbricadas profundamente umas nas outras, em relações simbólicas, a cidade é: a) Artefato; b) Campo de Força; c) Imagem.

Na primeira dimensão a cidade é artefato, coisa fabricada historicamente de forma complexa, que consiste em ser um elemento natural, socialmente apropriado por formas e/ou funções e/ou sentidos. Os espaços são estruturas, objetos, equipamentos e etc., produzido por forças que não são possíveis de serem excluídas do entendimento. São constituídas pelas tensões entre forças num jogo de variáveis. Destarte, o artefato é sempre produto e vetor deste campo de forças delimitado pelas configurações dominantes e nas práticas que ele pressupõe.

Além dos artefatos, como coisa material produzida pelas práticas sociais e pelo complexo campo de forças que a cidade tem, ela ainda é caracterizada por suas representações, sendo que as práticas sociais não se dão a esmo de forma aleatória ou mecânica. Elas são constituídas pelas representações sociais, que em suas complexas relações, dão conta do campo de forças constituído por conhecimentos imediatos, esquemas de inteligibilidades, memórias e valores, sendo misturado por diferentes ideologias.

A Cidade é Imagem e enquanto nos estudos tradicionais a cidade era delineada pelo conceito do artefato, a partir do surgimento das ciências sociais, passou a ser delineada pelo conceito de campo de forças, abandonando os conceitos subjetivos de representação e assumindo as relações objetivas de poder compostas nas imagens sociais.

Imaginário Urbano

Muito importante nessa discussão é a questão do imaginário urbano e, sobretudo, de aporte visual. Em particular, nesse texto, interessa a produção iconográfica urbana dos

viajantes concentrados nos séculos XVII, XVIII e XIX. Nesse contexto, as representações visuais de cidades tornaram-se uma das expressões mais antigas sobre o estudo de assentamentos humanos em ocupações de espaços.

Na antiguidade, a singularização do tempo estava postulada nas muralhas expressando toda sua personalidade e individualidade política, transformando a URBIS em espaço privilegiado para o gênero literário.

Na Idade Média, a voga de imagens urbanas era grande, na maioria das vezes associada ao paradigma da cidade celestial, Jerusalém. Por isso, os mesmos traços iconográficos se tornavam referentes as cidades muito diversas. Mesmo sendo só na Renascença que a cidade passaria a ser objeto de um gênero pictórico. A natureza política ou a utilização política dessas imagens é essencial para apreender o que passou a ser considerado como sendo cidade. Passando a dar destaque maior ao conceito cidadão assegurado pelas impressões constituídas na cidade.

Por volta do final do século XVII e, a partir do XVIII, os espaços das cidades perdem a sua característica de totalidade, passando a destacar apenas espaços mais ou menos privilegiados através dos destaques das cenas urbanas, permitindo uma angulação mais apropriada dos espaços capazes de por si só revelarem conceitos de cidade constituídos. Assim, esse tipo de representação urbana acaba por contribuir para a criação e o desenvolvimento de um padrão de entendimento cidadão, formulando um olhar do observador da cidade como aquele que adentra o olhar, até então, não disciplinado para determinados objetivos específicos.

Com o advento das cidades industrializadas, muda-se a pecha das representações urbanas. Apesar das cidades ainda continuarem a se alimentarem do imaginário visual, a mudança agora está nos aspectos parcelados dos fragmentos que se descolam. Com isso, a força agora fica nas representações parciais. As antigas sínteses de compreensão da totalidade foram trocadas, passando do foco dos espaços urbanos, das características da cidade, para as chamadas cenas urbanas. Somente a partir do século XIX as cidades se tornam mais complexas. Concomitantemente ao período em que se acentua seu caráter sistêmico de representação.

Meneses (1996) apresenta uma série de modelos visuais e materiais pelos quais o ambiente urbano pode ser identificado, figurado e planejado. Segundo ela, podem-se distinguir três mapas principais: 1) A cidade como Obra de Arte: característica da cidade

tradicional; 2) A cidade como panorama: característica da cidade moderna e, 3) A cidade como espetáculo: característica da cidade contemporânea. Sendo esses os parâmetros mais adequados para discussão construída historicamente sobre a imagem de cidade.

FONTES ICONOGRÁFICAS E CONHECIMENTOS

A discussão sobre o campo de pesquisa tem como pretensão deixar vir à tona as contradições de sentidos, que se impõem historicamente ao estudo da iconografia urbana, discussão a qual não pode deixar de ser imiscuída.

Mais do que uma discussão de sequências iconográficas com vastas ilustrações, sem quaisquer perspectivas de relevância histórica, faltam, portanto, pesquisas e estudos que caminhem rumo a tentativa efetiva de definir padrões e tendências das transformações históricas mais significativas.

Ao se indagar o quadro de bibliografias nacional, vão-se constatar lacunas mais esparsas ainda. Ainda bem que são abundantes os estudos de iconografia de algumas cidades, bem como, arrolamento das pesquisas sobre os pintores viajantes, entre os quais, o maior destaque pode ser dado para Johann Moritz Rugendas e Jean-Baptiste Debret.

Urge examinar o que já foi produzido usando as fontes iconográficas para a produção de conhecimento histórico. A imagem, portanto, consiste em ser suporte para que as representações dos contornos visuais que as tornam sensorialmente apreensíveis, como sendo representações sociais das cidades.

Sob a égide das representações pictóricas, não se pode presumi-las apenas como registro fidedigno citadino. Ao contrário, a imagem deve ser entendida e analisada como construção discursiva historicamente produzida como linguagem conceitual dos valores vigentes.

Meneses (1996) chama a atenção para três aspectos morfológicos:

1. Consiste na preocupação da falsa polaridade entre o real e o imaginário. Durante muito tempo a imaginação foi condenada ao limbo da aparência sensível, situando-se ao lado da ilusão e do engano. Sendo resgatado apenas no século XIX com a psicanálise. Também a psicologia, a sociologia, a filosofia, a antropologia e a história, passando a entender a imagem como uma fonte fundamental para os pesquisadores dessas áreas respectivas. Não fazendo sentido colocar a imagem fora do campo do real.

2. Consiste na questão de que a imagem urbana estaria vinculada tanto mais ao seu caráter histórico, quanto mais pudesse comprovar a consciência que lhe servia de modelo, sendo a cidade um exemplo conciso desse modelo.
3. A terceira questão decorre das anteriores, não é a que pode ser conhecida como documento, mas, sim o olhar do viajante, como produtor documental da cidade. Se bem que fiar-se sob um olhar estrangeiro apenas, é sempre uma forma de exclusão. Assim, para equilibrar o olhar de exclusão seria propício trazer o olhar do nativo, o que fora praticamente ignorado pelos sujeitos daquela época.

Por fim, o olhar, ou o que se institui como imagem vista, institui seu próprio olhar, seu próprio objeto. Assim, a imagem não só é uma construção instituída historicamente, como também institui e formaliza um determinado conceito de cidade urbana.

ANÁLISE DAS ICONOGRAFIAS DE DEBRET

A partir da abordagem proposta por Meneses (1996) e Chartier (1988), pretende-se analisar as pranchas sob uma perspectiva histórica a partir da obra “*Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*” de Jean Baptiste Debret, a qual é composta por três tomos, contendo 36 litografias referentes 1º) aos índios do Brasil; 2º) aos negros; 3º) aos brancos.

Debret sededicou mais ao negro na maioria de suas pranchas. Observando as pranchas, é possível perceber o importante papel desempenhado pelos negros na sociedade da época. O elemento negro representava a principal força de trabalho em qualquer tipo de atividade. Segue abaixo uma relação de algumas das pranchas desse autor, com as respectivas explicações sobre suas representações.

PRANCHAS SOBRE RELIGIÃO

Negras Levadas à Igreja para Serem Batizadas (Debret)



In: DEBRET. Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP. 1989.

O batismo dos negros constituía numa cerimônia bárbara, pois os padres davam um banho forçado nas crianças negras, fazendo com que elas chorassem. Era uma forma de demonstrar a importância da religião católica nessa sociedade. Havia também padres negros, mas o maior trunfo era usar o catolicismo como meio de dominação e domesticação.

Ex-votos de Marinheiros Salvos de um Naufrágio (Debret)



In: DEBRET. Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP. 1989.

Marinheiros de um navio naufragado por uma tempestade cumprem descalços, uma promessa feita durante a tormenta para que se salvassem do naufrágio, levando à igreja uma das velas da embarcação. Seus escravos também cumprem a obrigação prometida como sendo extensão dos seus senhores. Mesmo sendo uma manifestação religiosa totalmente diferente de seus orixás.

Judas Queimado no Sábado de Aleluia (Debret)



In: DEBRET. Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: USP. 1989.

A imposição da cultura europeia sobre negros, de forma explícita, incorporou a manifestação de religiosidade em seu dia a dia. No canto superior direito da prancha, observa-se uma igreja e em sua porta estão seus fiéis brancos católicos observando. Já ao centro, acontece a malhação do Judas pelos negros que não se misturavam com os brancos para certas comemorações visto que, esta malhação era considerada, na verdade, uma comemoração pagã, mas europeia que incorporada pelos negros expressa o sincretismo existente no Brasil desde a sua origem.

PRANCHAS SOBRE A VIOLÊNCIA

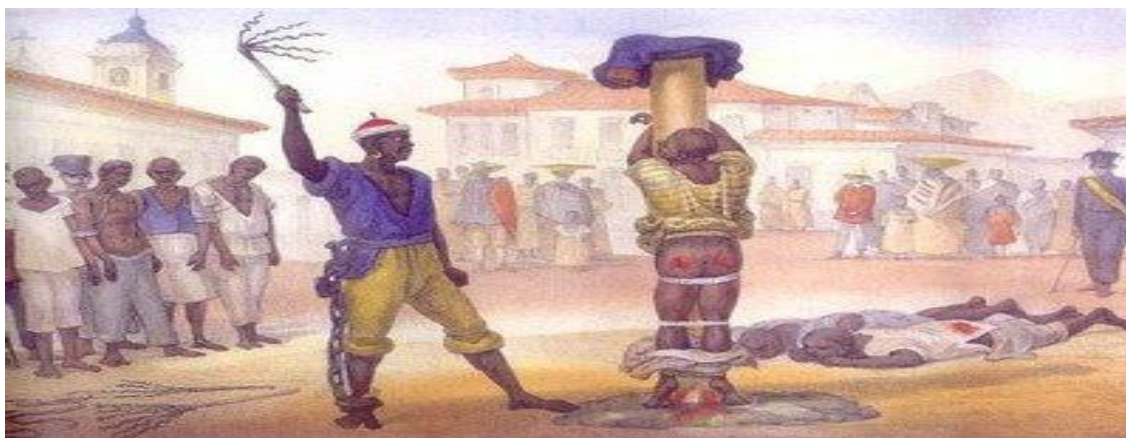
Escravo Brasileiro e Capitão do Mato com Escravo Preso (Debret)



In: DEBRET. Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: USP. 1989.

Quando capturados, os negros recebiam um colar de ferro. A polícia quando encontrava qualquer negro com um desses colares “vagabundeando” pela cidade, o prendia. Isso também acontecia fora da cidade, com os capitães do mato que prendendo os negros fugitivos usando os “anjinhos”, esmagavam os polegares dos escravos, como forma de tortura para contarem os nomes de seus proprietários. Assim, o capitão do mato recebia quatro mil réis por escravo recapturado, enquanto o fugitivo, além do colar, recebia cinquenta ou cem chibatadas, se reincidente fosse, o castigo aumentava com argolas no pescoço, na cintura e nos tornozelos. Os próprios negros confeccionavam as argolas e colares que depois usariam. Todas essas precauções pareciam ser em vão, pois eles sempre fugiam.

Execução do Castigo de Açoite (Debret)



In: DEBRET. Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: USP. 1989.

Todo escravo negro culpado de falta grave era açoitado. O senhor requerente recebia uma autorização do intendente da polícia dando-lhe o direito de determinar o número das chibatadas, as quais poderiam variar de cinquenta a duzentas e ser administradas em dois dias, sendo mais comum pela manhã entre nove e dez horas, na praça pública, onde se localizavam os pelourinhos. Depois poderiam ser vendidos ou ficar na prisão, se seus donos pagassem dois vinténs por dia com o intuito de puni-los mais. Após as seções de açoite, o escravo era submetido à lavagem das chagas com vinagre e pimenta para que não infeccionasse. Já o negro, chefe de quilombo, saía da cadeia carregando um cartaz escrito “chefe de quilombo”, recebia como pena, trezentas chibatadas, divididas de trinta em trinta, em diferentes praças públicas, para ser exemplo a qualquer um que quisesse fugir para quilombos.

Negros no Tronco (Debret)



In: DEBRET. Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: USP. 1989.

O tronco era uma das formas mais comuns de castigo e tortura impostas aos negros, além do açoite. Os escravos enfiavam os punhos e/ou as pernas, algumas vezes, até mesmo o pescoço, permanecendo por vários dias na mesma posição. Era comum encontrar nos domicílios esse tipo de tronco, formado por duas peças de madeira presas por um cadeado, cuja chave ficava com o feitor. Esse castigo era muito comum para o negro indisciplinado, como forma mais prática de rendê-lo.

Loja de Sapateiro (Debret)



In: DEBRET. Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP. 1989.

O comércio no Rio de Janeiro, século XIX, estava em plena expansão. Na loja de sapatos, um sapateiro português castiga seu escravo com a palmatória. À direita, outros dois escravos prosseguem, amedrontados, o serviço.

Feitores Corrigindo Negros (Debret)



In: DEBRET. Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP. 1989.

Os feitores eram constantes na fiscalização da disciplina dos escravos. Entre as faltas mais graves podia-se contar a embriaguez, o roubo, a fuga e a preguiça e o castigo mais usual consistia numa série de chicotadas que deixavam o escravo gravemente ferido. Em sua maioria, os feitores eram portugueses. Esta prancha mostra dois escravos sendo castigado ao mesmo tempo, o que denota a vida sôfrega e traumática que os negros viviam. Recebiam geralmente, de doze a trinta chibatadas e depois precisavam lavar suas feridas com vinagre e pimenta para evitar a putrefação da carne.

IMAGENS ICONOGRÁFICAS E REPRESENTAÇÃO

As imagens iconográficas de grupos familiares, assim como de outros grupos, constituem-se em um meio imagético para disseminarem discursos e ressaltar relações sociais que ali ficaram congeladas no instante representado. Enquanto discurso, as imagens iconográficas de grupos são carregadas de intencionalidade, na medida em que tanto os artistas quanto os representados são coparticipantes da construção da imagem no momento da representação, fato que confere à imagem iconográfica o caráter de representação idealizada, realizando desta forma uma representação, uma concepção social.

A produção e a divulgação das imagens iconográficas a partir do final do século XIX permitiram a humanidade certas intimidades com o mundo em imagens impressas. De acordo com Kossoy (1995), o mundo tornava-se familiar, devido à multiplicidade de representações e temáticas possíveis pela tela do artista. Por mais variado que fosse seu assunto, estava contida na imagem a cosmovisão do autor. Ou seja, pressupõe-se a atuação do artista enquanto intermediário entre as necessidades do cliente e as representações contidas nas imagens iconográficas já produzidas. Qualquer temática presente em uma imagem reproduz de alguma forma, os discursos dominantes situados em um determinado espaço e em um determinado tempo. A partir disso, é possível indagar as imagens naquilo que existe para além do simples significado aparente.

No início do século XIX, as imagens iconográficas dos grupos sociais eram importantes para seus integrantes, uma vez que legitimava a posição exercida por cada membro no seio do grupo social em questão. Não estar representado no momento da imagem iconográfica do grupo social poderia indicar algo grave, como uma ruptura ou desarmonia entre seus membros. Para Philippe Aries (1981, p. 206) nas representações desses grupos

sociais pode-se destacar a presença de outros indivíduos de maneira diferente. Sente-se a necessidade de fixar o estado desse grupo social, lembrando-se também, às vezes, os desaparecidos através de uma imagem ou uma inscrição na parede. Um indivíduo importante para o grupo social que estivesse distante ou até mesmo morto poderia ser trazido para o momento da representação grupal ou familiar através do artifício da própria representação, a imagem mostrada ao observador por um dos sujeitos constituídos do grupo representado.

Assim, um dos grandes desafios da pesquisa iconográfica reside justamente na sua interpretação. Enquanto receptor da imagem, não se pode desconsiderar os mecanismos que implicam e constituem o fato até materializado / documentado. Segundo Sontag (1986), imagens iconográficas armazenam o mundo e fixam um determinado instante histórico, testemunhando um fato acontecido. No entanto, sua relação com a verdade se constitui como cosmovisão que interpreta o mundo. Na memória imagética, as imagens iconográficas constituem uma imanência do tempo presente, dos múltiplos acontecimentos significativos tanto institucionais quanto populares, mas, todos os sujeitos envolvidos nessa temporalidade do momento. E assim, constituem-se em instrumento da memória sociocultural e, portanto, como fonte documental da historiografia. Nesse sentido, todas as informações existentes, entre as quais: datas, nomes e identificação, que poderiam identificar o documento são indicativos que se inscrevem na ordem afetiva dos significados compartilhados pela comunidade, escapando assim da lógica do documento e do arquivo.

Silva (2009) afirma que as imagens iconográficas constituem um gênero de documentação muito difundido, a partir do início do século XX, composto com outros gêneros, tais como, as fotografias, a arquitetura, e etc. Entre os diversos tipos de conteúdos específicos, um dos mais populares são as imagens iconográficas de santos (Hagiografia), produzidas com uma finalidade específica, essas imagens iconográficas compreendem um objeto de culto para recordação à distância³¹⁰.

³¹⁰HAGIOGRAFIA – termo de raízes Gregas (hagios = santo; grafia = escrita), *hagiografía*, escritos relativos aos santos. Sinônimo de "hagiologia" designa os textos destinados a relatar a vida dos santos. Comum desde a Idade Média nos países católicos ou que receberam influência da Igreja, a hagiografia ostentou caráter literário até o século XVIII, quando passou a incorporar as preocupações científicas despertadas na ciência historiográfica do tempo. Com o Romantismo, as vidas dos santos inspiraram poetas e dramaturgos. Praticamente desconhecida em nossa produção literária, a hagiografia constitui rico e persistente filão da Literatura Portuguesa, que começa nos textos medievais recolhidos por Alexandre Herculano no *Portugaliae Monumenta Histórica*, volume *Scriptores* (1856-1873), e termina, por exemplo, com as hagiografias de Teixeira de Pascoaes (*São Paulo*, 1934; *José Jerônimo e a Trovoada*, 1936; *Santo Agostinho*, 1946), passando pelo *Hagiológico Lusitano* (1652-1873), de Jorge Cardoso, e pelas admiráveis vidas de santos escritas por Eça de Queirós e reunidas no volume *Últimas*

Dentre os vários documentos sobre imagens iconográficas podem ser identificadas nos acervos: imagens de pessoas, das freiras, da arquitetura, das celebrações, encontros, cursos, festas e ainda quaisquer outras atividades ai relacionadas. Parece que existe uma homogeneidade através de uma uniformização característica das imagens iconográficas, cujo enquadramento, angulação, focalização e planos são similares, mesmo em diferentes épocas e em diferentes manifestações culturais. Há, portanto certa identidade que representa a padronização dessas imagens conceitos.

Pela análise dos diferentes acervos constituídos, pode-se afirmar que as imagens iconográficas guardam fortes vínculos entre a memória pessoal, familiar e a memória institucional coletiva social. Em relação às imagens iconográficas de cunho religioso, tanto o surgimento, quanto a sua difusão está vinculada à disseminação de valores socioculturais da religião (qualquer que seja) na sociedade brasileira. Elas atendem a essa representação simbólica, por meio da qual, os participantes correspondem a um momento digno de ser registrado e recordado. O tempo religioso converte-se em um momento da trajetória da vida dos sujeitos de forma bastante significativa. Ao lado de algum colega religioso {bispo, padre ou irmão (a)}, cada fiel e seu grupo enquanto coletivo representam o próprio sentido social e cultural de uma religião qualquer que seja. Qualquer membro do grupo é o público alvo do consumo desse tipo de imagens iconográficas que para muitos acaba fazendo parte do álbum de família.

Além das imagens iconográficas clássicas, podem-se encontrar representações dos grupos de clérigos, ou das fachadas das igrejas, das solenidades, encontros, inaugurações, espaços interiores específicos como capelas, por exemplo, ou ainda, imagens de algum santo. Essas imagens mais fluídas quanto ao conteúdo e destinação retratam momentos da vida social, cultural e religiosa, apresentando instantes congelados de uma trajetória cultural. As imagens iconográficas carregam em si o peso de uma lembrança individual do sujeito, mas também carregam em si a intencionalidade de ser um registro dos eventos e situações importantes para a preservação da memória institucional. Tais eventos tornam-se acontecimentos crivados de participação do grupo social de uma dada comunidade revestida de significado emocional afetivo.

Na leitura (interpretação) das imagens esse contexto, segundo Kossoy (1998) é uma das noções mais difíceis de ser aprendidas, ou seja, os padrões sociais de comportamento, as intenções e as normas de cada grupo representado.

Estas reflexões decorrem das observações feitas a partir do acervo da obra de Jean Baptiste Debret, o livro “*Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*” (1834 -1839) de onde foram localizadas as imagens iconográficas. A maioria desse tipo de documentações atualmente é encontrada somente em arquivos de bibliotecas, com identificação extremamente precária, sendo que o mesmo ocorre com a sua conservação. Nessas situações, se há alguma preocupação com a preservação da memória ela não se faz mediante qualquer tipo de registro sistemático, em alguns casos, menos ainda com qualquer tipo de identificação escrita, sendo sua memória um exercício de dependência dos referentes através dos poucos documentos respectivos ou até mesmo da oralidade. Enquanto houver na instituição alguma pessoa que se recorde dos acontecimentos retratados, sobressai um pouco mais o conteúdo latente das imagens iconográficas. No entanto, com o desaparecimento dos referentes emudece a imagem que sobrevive apenas em seus conteúdos manifestos.

Nos acervos particulares, as imagens iconográficas fazem parte do álbum de família, sendo objeto impregnado de afetividade e recordação. A representação se constitui como sendo um totem capaz de remeter seus proprietários a um passado constituído de muitas outras imagens e significados. Nas imagens iconográficas produzidas pelos membros das mais diferentes instituições, emergem trajetórias de vida misturadas com a memória de uma cultura. Essa memória, especializada nos contornos da instituição religiosa como lugar refere-se aos comportamentos dos sujeitos, à disciplina, ao convívio com os irmãos.

Essas relações sociais inscritas na cultura de um grupo social elevam a imagens iconográficas como representação, ou seja, expressa um padrão indenitário de grupo enquanto instituição educativa cujo imaginário social é reforçado por comportamentos, símbolos, práticas e ritos, tais como, as celebrações, a arquitetura, a praça entre outros elementos aí constituídos. Portanto, o que revelam as imagens iconográficas? Elas são a mais pura expressão da forma cultural enquanto manifestação de ser e de se comportar tanto dentro das instituições quanto fora delas, sendo a representação de uma cultura institucional veiculadora de conhecimentos, valores, normas e símbolos considerados legítimos. Representam singularidades e identidades compartilhadas.

CONCLUSÃO

A expansão da literatura de viagem sobre o Brasil teve seu destaque a partir da abertura dos portos, em 1808, principalmente depois da chegada de estrangeiros ávidos por explorar essas terras e conhecer a sociedade ainda estranha. Os relatos produzidos constituíram referências significativas para a produção de novos conceitos sobre o Brasil e é nesse contexto que a Missão Artística Francesa (1816), de caráter artístico científico, se insere com a pretensão de civilizar os trópicos. A real contribuição da missão foi a produção de uma documentação vasta, em particular a obra *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, de Jean **Baptiste** Debret, que constitui, ao mesmo tempo, importante fonte de pesquisa e objeto de estudo.

As primeiras representações da sociedade escravista brasileira, constituída por Debret, evidenciam uma noção europeizada com um branqueamento gradativo. Devido às transformações ocorridas no Brasil, acabou sofrendo influências tupiniquins, elaborando uma obra em que os escravos em suas relações escravagistas ocupavam um lugar de destaque no Brasil sendo essa influência expressa, principalmente, nas tensões expressas nas representações iconográficas produzidas.

Debret, como não poderia deixar de ser, defendia o processo civilizatório europeu, representando uma eugenia pelo "racismo da Ilustração", acreditando que somente a "raça branca" seria o baluarte da "verdadeira humanidade", expressa principalmente pelos seus costumes e religião³¹¹. Imbuído de um preconceito racista, essa eugenia se daria primeiramente pela miscigenação, sobre a predominância da raça branca sobre os demais grupos étnicos. Debret, sobretudo nos textos escritos, propõe uma gradação de superioridade,

³¹¹ Eugenia (Do gr. eugéneia). S. f. Ciência que estuda as condições mais propícias à reprodução e melhoramento da raça humana. 1) A Eugenia surgiu a partir das ideias de Francis Galton, primo de Darwin, empolgado com o trabalho de seu primo e com a recente redescoberta das experiências realizadas pelo monge Gregor Mendel. A Eugenia brotava como uma nova disciplina, baseada na genética mendeliana e na teoria da evolução das espécies de Darwin, propondo a melhoria genética da raça humana sob a tutela das "autoridades científicas", acelerando assim o papel da natureza. 2) Um fato quase que universalmente desconhecido é o de que os testes de inteligência, os populares testes de Q.I., tiveram sua gênese pelas vias tortuosas da eugenia. O primeiro teste de inteligência foi criado por Henry Goddard, um eugenista, que em 1913 aplicou um teste de inteligência a 148 imigrantes judeus, húngaros, italianos e russos, por motivos puramente eugenistas e racistas. O resultado do teste considerava 40% deles como retardados mentais. ..."Goddard achou que o teste não condizia com a realidade, pois pensava que o número de retardados mentais deveria ser maior. (Edwin Black, ob. cit., p.153). (Paulo Sérgio R. Pedrosa - "Eugenia: o pesadelo genético do Século XX. Parte I: o início" MONTFORT Associação Cultural).

colocando o mulato acima do negro, atribuindo-lhe uma vantagem de superioridade devido a sua porção branca.

Inicialmente apresentava a ideia de passividade negra dada pela indolência, mas sendo percebido aí, em alguns casos, uma alteração que vai sendo representada por certa autonomia escrava dada principalmente pelo trabalho na rua. Por fim, as narrativas de viagem, em especial, as obras de Debret, são fontes fundamentais que permitem explorar múltiplos aspectos da história do Brasil.

BIBLIOGRAFIA

ARIES, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2ª ed. Rio de Janeiro. LTC. 1981.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

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

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Tradução e notas de Sérgio Millet / apresentação de Lygia da Fonseca F. da Cunha. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo. 1989. (Coleção Reconquista do Brasil. 31 Série especial vols. 10. 11 e 12).

HAUSER, Arnold. **História Social da Literatura e da Arte**. São Paulo. Mestre Jou. Tomo II, 1982, p.796-797.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e história**. São Paulo, Ática, 1995.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e memória: reconstituição por meio da fotografia**. In: SAMAIN, E. (org.) O fotográfico. São Paulo: Hucitec/CNPq 1998.

LAGO, Pedro Corrêa do; ARANHA, Alfredo Egydio de Souza; CAMARGO, Ana Maria de Almeida. **Iconografia brasileira: coleção Itaú**. São Paulo: Itaú Cultural, 2001.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **Morfologia das Cidades Brasileiras: introdução ao estudo histórico da iconografia urbana**. **Revista da USP - Dossiê Brasil dos Viajantes**. São Paulo, nº 30, junho/agosto, 1996, p. 144-155.

NUNES, Valéria Martins. **Debret e os Índios no Brasil**. Disponível em:

<http://www.coc.fiocruz.br/atualidades/solar/valeria_marins.pdf>. Acesso em 12 de Janeiro de 2012.

SILVA, Andréia Lopes Frazão (coord.) **Banco de dados das hagiografias ibéricas**. (Séculos XI ao XIII). UFRJ. Rio de Janeiro, 2009, 199f. Disponível em: www.pem.ifcs.ufrj.br acessado em 12/01/2012.

SONTAG, Susan. **Ensaio sobre fotografia**. Lisboa. Dom Quixote, 1986.



BICICLETAS DE NHANDERÚ: ANÁLISE SOBRE O SAGRADO E O PROFANO NA CULTURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

Letícia Zamprônio Salum
Simone Maria Boeira
Universidade Estadual de Londrina

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar o documentário “Bicicletas de Nhanderú” que mostra alguns dos costumes, rituais e tradições do povo Guarani. Tradições estas que se encontram permeadas pela influência do consumo capitalista, assim é possível perceber como os fenômenos religiosos são norteados pela ideia dual de “sagrado” e “profano”, que apesar de serem categorias divergentes elas se entrecruzam nas práticas cotidianas. Na oposição elas acabam por se reafirmar as suas tradições encontrando formas de mantê-las vivas sendo que as mudanças sociais são inevitáveis. São encontradas novas formas de ver e de se pensar as crenças dos guaranis. Outro elemento de destaque são as crenças religiosas e como elas aparecem como um elemento comum nas mais diferentes e diversas sociedades não deixando de apresentarem ponto de convergência e até mesmo de similaridade, não raro de um sincretismo religioso que por vezes é uma forma de manter tal cultura em um mundo globalizado que tende a assimilar culturas tornando-as híbridas ou extinguindo-as. Neste sentido, as crenças são compreendidas como representações que demonstram a natureza do sagrado e do profano e mesmo na atualidade os poderes expressos através da repetição dos ritos estão sujeitos à crença, ou seja, ao modo como os indivíduos relacionam-se com essas categorias e como elas fazem parte da religião da qual comungam.

Palavras-chave: religiosidade indígena; sagrado e profano; Guaranis.

INTRODUÇÃO

A religião nas tribos guaranis sempre ocasiona diversos embates e reflexões. No documentário “de dentro” feito pelo índio nativo Ariel Ortega sobre a vida cotidiana dos *Karai* demonstra muito sobre como se constitui o imaginário religioso desses índios.

Bicicletas de Nhanderú desenvolve-se a partir da narrativa de um velho índio da tribo na crença de que a queda de um raio em uma árvore próxima a aldeia é um sinal de Tupã, que estaria irritado com os índios, para que estes retomem sua espiritualidade.

A partir disso, várias cenas envolvem falas dos índios sobre suas reflexões acerca do temor dos deuses, de sua religiosidade, e, principalmente da construção de uma “casa de reza” para a meditação e aproximação dos índios com o Tupã.

Já que, para compreender o fato religioso, é preciso, segundo Durkheim, “reconhecer uma verdadeira consistência a fenômenos que contribuem para modelar a vida social e os costumes, que implicam profundamente os indivíduos e os grupos humanos que lhes fornecem orientações para ação” (DURKHEIM, 1996, p.185).

Além disso, todas as religiões, “para além da diversidade das crenças e das práticas que elas põem em ação, tem como realidade própria o fato de suscitar em seus adeptos o sentimento unânime e intenso de sua comum pertença a um mesmo corpo” (DURKHEIM, 1996, p.189).

Significativamente, o documentário tende a mostrar a tentativa dos índios em retomarem suas tradições, principalmente as religiosas, afastando-se dos costumes trazidos pelos brancos como o uso de álcool e a prática de jogos de azar.

Afastar-se desses costumes é o que, segundo o velho índio (que recebera uma revelação de Tupã sobre isso), faria com que os deuses voltassem a lhes abençoar, levando-lhes a boa convivência coletiva e evitando os males que estariam assolando a comunidade indígena.

Pois o contexto em que se insere a religião é o cumprimento de um papel de identificação entre os indivíduos em uma determinada sociedade e,

[...] o desempenho humano de um papel depende sempre do reconhecimento dos outros. O indivíduo só pode se identificar com um papel na medida em que os outros o identificam com ele. (BERGER, 1985, p. 50).

Logo, “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).

A partir desses elementos observados no documentário e dos apontamentos teóricos, compreende-se uma análise acerca das questões sobre o sagrado e o profano no universo indígena, tentando-se observar como se dão as relações religiosas dos índios *Karaí* e suas relações com o mundo do “homem branco”, com as crenças e os costumes religiosos, ou seja, uma análise que compreenda os valores culturais religiosos desses índios.

A NATUREZA E A RELIGIOSIDADE

Para o povo Guarani tudo a sua volta é sagrado como a natureza, a vida e a morte. Quando alguém da tribo adocece as explicações sempre indicam que alguém fez algum “trabalho espiritual”, assim a doença não é explicada em termos da fisiologia humana. É a ideia do “feitiço”, e quem detém o poder para revertê-lo é o pajé.

Todas as atividades feitas pelos Guaranis são precedidas de rezas, caçar, plantar, colher, antes de falar, cantar sempre pedindo que *Nhanderú* os guie para tomar a melhor decisão, o que demonstra a junção que fazem entre o sagrado e o profano (NIMUENDAJU, 1997, p.77).

Entre os Guaranis, percebe-se o respeito à terra, tanto por fornecer os alimentos e a madeira para acender o fogo, quanto como o lugar onde residem os espíritos dos seus ancestrais.

Segundo Viveiros de Castro (1999), “os povos indígenas, principalmente os pertencentes ao continente americano, têm uma ligação muito profunda entre a sua religiosidade e a natureza, neste sentido não são tão focados na aquisição de bens materiais”. Seriam “religiões da palavra, da experiência onírica, do transe” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.24). Contudo, no documentário fica evidente que os Guarani estão cada vez mais se inserindo na lógica posta pelo capitalismo, em alguns momentos eles falam sobre a venda do próprio documentário, e como foi feita a divisão do dinheiro entre os seus membros, reclamando inclusive do valor recebido.

Nas culturas indígenas a oração, não é um ato individual, é uma ação coletiva com rituais repletos de danças, comidas e rezas. Eles valorizam muito as tradições baseadas na oralidade como as histórias contadas pelos mais velhos, e pela repetição dos mitos. Dão valor

ainda à tradição do seu grupo e as inspirações divinas que ajudam a guiar a conduta do grupo do qual fazem parte – um conjunto de crenças.

A crença é a representação que exprime a natureza da coisa sagrada, suas virtudes e poderes, sua história e sua relação com o profano. O rito depende da crença. É como o manual de instruções de como o homem deve tratar o sagrado. O sagrado e o profano sempre foram concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais não há nada em comum. Essa separação não significa que não possa existir nenhuma passagem de um mundo para outro, “mas essa passagem, quando tem lugar, põe em evidência a dualidade essencial dos dois reinos”, os quais “se constituem corretamente dois mundos antagônicos e rivais” (DURKHEIM, 1996, p.183).

A crença na entidade do Pajé é outra forma de expressar o valor moral religioso dos grupos. Pajé é um nome de origem Tupi: é aquele que media a relação do mundo material com o espiritual, e tem a função de sacerdote e médico. Representado sempre pelo índio ancião, que recebe ordens espirituais em suas meditações ou em sonhos – como ocorrido no documentário pelo índio que recebeu a ordem de construir a casa de reza.

Se formos realistas, devemos supor que, na religião primitiva, existe uma relação igualmente lassa entre o rito e o efeito mágico. A possibilidade de intervenção mágica está sempre presente no espírito dos crentes, é humano, é natural esperar que a representação dos símbolos cósmicos traga consigo qualquer vantagem material (DOUGLAS apud MAUES, 2002, p.60).

Além disso, a figura do pajé é composta pelo entendimento coletivo de que, o pajé é aquele que procura a causa das doenças, e dá explicações a respeito das forças que a criaram. O transe na pajelança acontece através do uso de substâncias e de acordo com diversos rituais, como, por exemplo: o tabaco utilizado no cachimbo que serve para purificar o ambiente, inclusive pelas índias benzedeiras. No documentário, aparece uma benzedeira com algumas frutas em uma mão e um cachimbo em outra, purificando-as, e, logo, ela fala que as crianças só consumirão as frutas depois que ela soprar a fumaça do seu cachimbo e purificar o alimento.

MEDIAÇÕES CULTURAIS E RESSIGNIFICAÇÕES

Fica cada vez mais evidente no decorrer da narrativa que o documentário não trata somente da cultura indígena, mas sim de questionar determinados valores que estão se perdendo a partir da relação e da influência do “homem branco” na comunidade: as festas que não são mais rituais propriamente indígenas, o uso de bebidas alcoólicas e a constância de jogos de azar, são algumas das “más” influências do “homem branco”, dadas pelos índios como proibidas, pois eles sabem que fazem mal ao seu espírito, deixando-os impuros, porém, essas atividades estão se tornando o cerne da vida tribal.

A partir da cena da queda do raio em uma árvore e de um sonho tido pelo índio mais velho da tribo, no qual *Nhanderú* manda construir uma casa de reza, o documentário possibilita o questionamento acerca da religiosidade desses índios e da influência que há sobre esta.

A tal casa de reza, segundo a revelação feita em sonho ao índio, serviria para que os jovens não se envolvessem mais com os jogos e festas dos brancos e, ao buscarem a meditação e o contato com as divindades, eles se purificariam dos males trazidos pelos brancos. Um espaço para que pudessem relacionar-se com o sagrado, aproximando seus corpos da pureza e do divino e, deixando-os livres de qualquer mal. Pois o mal estava invisível aos olhos humanos e só *Nhanderú* poderia protegê-los; só assim ficariam purificados o suficiente para pedalarem as bicicletas lado a lado com o próprio deus Tupã.

Segundo a mítica indígena, o mundo atual seria somente uma cópia ou sombra do mundo real, que está no além. Neste sentido, é que os índios almejam é encontrar a Terra sem Mal, um lugar no qual as pessoas não ficam velhas, não precisam trabalhar, não existe morte ou sofrimento – isto compõe suas ideias relacionadas ao sagrado e ao profano. Para os indígenas a ideia de “salvação” das religiões ocidentais – que para eles é alcançar a Outra Terra, a Terra sem Mal – está associada à ideia de pertencimento dos indivíduos com o seu grupo, e também ao seguir as suas regras e normas (SCHADEN, 1974 apud PREZIA, 2013).

A partir disso, é possível se refletir sobre a relação entre o profano e o sagrado para o grupo indígena, já que, a vivência da religião pelos membros da tribo expressa como eles devem se comportar. Nesse sentido os sonhos que trazem “avisos” ou sinais que eles estão se excedendo nas festas, bebidas ou demais atividades mostram tal relação: o sagrado está na vivência do índio como no passado, e o profano está contida naquilo que foi influenciado pelo “homem branco”.

O cacique fala da dificuldade que é manter-se fiel aos ensinamentos por ele defendidos, alegando a existência de uma esfera superior, do “bem”, que precisa ser buscada por todos e que só será alcançada para aqueles que aceitarem a esse deus e submeterem suas vidas a ele. Pois,

Outra característica relevante da esfera religiosa é a relação dialética que existe entre a atividade religiosa e suas ideias. Essa relação implica que o conjunto das ideias religiosas sobre o mundo tem impacto sobre a conduta humana, a qual se torna conseqüentemente uma conduta essencialmente religiosa. Ou seja, as próprias práticas religiosas contribuem para reforçar o sentimento de que essas ideias são verdadeiras. Essa relação entre a esfera da práxis e a esfera das ideias constitui a base sobre a qual se edifica e se mantém a realidade social (OLIVEIRA, 2012, p.12).

Os fenômenos religiosos são caracterizados pelo a ideia dual de “sagrado” e “profano”, sendo que essas duas categorias são opostas, antitéticas, são mundos diferentes e divergentes que se complementam, isto é, para que exista sagrado é preciso que exista profano e vice versa: “O sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos, como dois mundos que nada têm em comum” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p.172).

Dessa forma a crença entendida como representação que exprime a natureza do sagrado, suas virtudes e poderes e o rito que depende da crença, como um “manual de instruções” de como os sujeitos devem se relacionar com o sagrado também são elementos importantes para compreensão da religião.

As crenças religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que faz a profissão de a elas aderir e de praticar os ritos que delas são solidários. As crenças mágicas não têm como efeito ligar uns aos outros os homens que a elas aderem (DURKHEIM apud HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p.183).

Até porque, a religião é “um sistema provido de certa unidade, embora ele próprio não entre em nenhum sistema do mesmo gênero” (DURKHEIM, 1996, p.183). E, além disso, é um “sistema solidário de crenças relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas interditas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral” (DURKHEIM, 1996, p.184).

É interessante a constatação que os próprios Guaranis fazem uma crítica à lógica capitalista a partir da constituição moral indígena, e também como eles estão tendo

diminuídas as suas terras para fins de subsistência – embatendo-se a necessidade de sobrevivência do coletivo e a moral ressignificada. Já que,

[...] a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. As tênues realidades do mundo social se fundem no sagrado *realissimum*, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana (BERGER, 1985, p. 45).

Dessa forma, é de suma importância perceber a influência da mídia na organização do povo indígena. Por exemplo, a criação ou incorporação de novos rituais que são maneiras de expressar a sua fé.

Os dispositivos [midiáticos] não operam apenas por mediações técnicas, pois os processos midiáticos têm se configurado num modo específico de vida que regula e que produz um conjunto de símbolos instituindo novos conceitos e contratos discursivos entre os campos e os sujeitos (BORELLI, 2010, p.20).

Observa-se nas práticas de interação entre os índios e o “homem branco” a incorporação de costumes e também de símbolos utilizados pelo catolicismo como a incorporação de uma cruz entalhada em madeira em um típico colar feito pelos guaranis, em uma cena do documentário, seria uma hibridização do fenômeno religioso. Que não deixa de expressar a sua lógica de consumo, pois os índios discutem a que valor o ornamento deverá ser comercializado.

Assim, cria-se uma lógica interna a partir de elementos externos que foram ressignificados:

É nesta dimensão que a “lógica interna” sobre a qual as sociedades estabelecem sentido para a sua ação e cosmos é aplicada para dar conta do “outro”, assim como é neste tipo de interação que os coletivos (e até a própria “lógica” nativa) se atualizam ou são recriados (WIİK, 2010, p.14).

E, logo, segundo o antropólogo Flávio Wiik (2010), há uma mediação do uso dos materiais e das práticas religiosas pelos índios, de acordo com o sentido contextual do coletivo da tribo:

A mediação perpassa elementos materiais concretos e práticas sociais que engendram a aprendizagem ou rechaço de novas habilidades, circulação de bens e reciprocidades em contextos históricos específicos que balizam as interações diante da alteridade; interações estas que calibram a ressignificação dos símbolos, dos rituais, enfim, redefinem elementos da “cultura” e, por conseguinte, a morfologia social (WIIK, 2010, p.29).

Desse modo, o feitiço da cruz – um símbolo cristão – na realidade indígena é percebido de outras formas, e, a partir do contexto social é ressignificado e toma um sentido diferenciado do conhecido na sociedade branca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como assinala Berger (1985),

Recapitulando, a parte historicamente decisiva da religião no processo da legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de “situar” os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referencia. Toda legitimação serve para manter a realidade – isto é, a realidade definida numa coletividade humana particular. A legitimação religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. (BERGER, 1985, p. 48).

Portanto, pelas observações e análises desenvolvidas a partir do documentário e também dos autores que utilizados para esclarecer certas pré-noções sobre o modo de viver dos guaranis serve de base para pensarmos acerca dos diferentes pontos de vistas referentes à permanência ou não dos costumes indígenas tradicionais, através dos diálogos travados entre eles mesmos, compreender a origem das mudanças valores dos *Karaí* na contemporaneidade, sua permanência ou ruptura com o sagrado e o profano faz parte das análises empreendidas no campo da sociologia das religiões na atualidade.

Durante toda a história os índios são frequentemente citados como se partilhassem sempre das mesmas características sejam biológicas ou culturais se levar em conta a multiplicidade de nações ou povos indígenas cada qual com a sua cultura e história próprias.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter Ludwig. *Religião e manutenção do mundo*. In: O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

- BORELLI, Viviane. *Mídia e religião entre o mundo da fé e o do fiel*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- CADOGAN, L. *La literatura de los Guaranies*. México: E.d. Joaquín Mortiz, 1984, p. 51-63.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes, São Paulo, 1996.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. Émile Durkheim O Sagrado e a Religião. In: *Sociologia e Religião*. 2009.
- MAUES, Raymundo Heraldo. Catolicismo e Xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. *Ilha*, Florianópolis, v.4, n.2, p.51-77, dez./2002.
- NIMUENDAJU, Curt U. *As lendas da criação e destruição do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1997, p.77.
- ORTEGA, Ariel. *Bicicletas de Nhanderú*. [vídeo – documentário – online]. 48min. Rio Grande do Sul, 2011. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=7UEWibtKt70>>. Acessado em: 14/09/2013.
- PREZIA, Benedito. O Sagrado nas Culturas Indígenas [online]. Disponível em: <<http://www.expedicao Villasboas.com.br/evb/ambiental/indigenas/208-o-sagrado-nas-culturas-indigenas.html>>. Acessado em: 10/09/2013.
- SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: E.P.U./Edusp, 1974, p. 161-165.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá: GTME, 1999.
- WIJK, Flávio Braune. “Somos índios crentes”: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os Xokleng (Jê) de Santa Catarina. *Tellus*, Campo Grande, ano 10, n.19, p.11-51, jul./dez. 2010.



CIÊNCIA E RELIGIÃO: intervenção e intercessão na busca de cura das doenças.

Suelene Leite Pavão
Universidade Federal do Pará- UFPA.

O presente trabalho traz uma reflexão acerca das curas espirituais num contexto de crescente avanço da biomedicina e da decodificação do DNA humano pelo projeto genoma. As pesquisas na área biomédica, particularmente, as relativas ao desenvolvimento e

possibilidades de utilização de células troncos na cura de doenças degenerativas e outros tipos de moléstias têm acirrado o debate entre ciência e religião, recolocando em discussão a questão dos limites e fins éticos da ciência e a própria dimensão espiritual da vida humana. Nesse sentido, focamos nossa discussão a partir de três vertentes referentes a processos de curas espirituais, ou estritamente biomédicas: 1) os depoimentos dos devotos da santa do catolicismo popular Severa Romana; 2) a análise científica e experimental dos efeitos das práticas espirituais de prece e meditação na cura de doenças e na obtenção de um estado de saúde bio-psíquico; 3) os processos de cura propiciados por métodos estritamente científicos, como aquelas abertas pela utilização de células – tronco e outras terapias de manipulação genéticas.

Para a elaboração deste ensaio utilizei além da revisão bibliográfica, dados de pesquisa empírica no cemitério Santa Isabel, em Belém/PA, nos anos de 2000/2003.

Palavras-Chave: Ciência- Religião; Catolicismo Popular- Santo Popular; Sofrimento –Curas.

Iniciaremos a análise pela abordagem das práticas de cura espiritual no horizonte religioso do catolicismo popular, no caso, as curas imputadas à intercessão de Severa Romana, “santa popular” mais reverenciada em Belém, e que teve seu processo de canonização interrompido na década de 70 pela arquidiocese de Belém, em virtude de não terem encontrado sua certidão de batismo, necessária para dar prosseguimento ao levantamento de testemunho de cura por sua intercessão.

O conceito de catolicismo popular circunscreve nas ciências sociais uma modalidade de relação com o sagrado e da gestão dos bens religiosos ou de salvação que se contrapõe à religiosidade católica erudita e/ou oficial, que se pretende única detentora e intérprete legítima da doutrina cristã e da produção dos bens, práticas e crenças religiosas católicas.

O catolicismo popular possibilita a fusão ou sincretismo religioso, no sentido de operar uma articulação com práticas e ritos de outras crenças religiosas, como, umbanda, a pajelança, espiritismo, etc.

A oposição ou tensão entre catolicismo oficial e catolicismo popular, não deve, entretanto, ser aceita de modo simplificado e reducionista, como a oposição entre um catolicismo das classes populares e o catolicismo professado pela Igreja Católica Apostólica

Romana, enquanto instituição constituída hierarquicamente e depositária de um poder religioso tido como legítimo.

O antropólogo Heraldo Maués (1995), ao demarcar sua definição de catolicismo popular, enfatiza que este não deve ser compreendido como “catolicismo das camadas populares”.

O catolicismo popular é aqui entendido em oposição ao catolicismo oficial, isto é, aquele que é professado pela igreja como instituição hierárquica estabelecida, que o procura incutir no conjunto da população. Não se trata de um catolicismo das classes populares, pois o conjunto da população católica (os leigos, em oposição aos sacerdotes) independentemente de sua condição de classe, professa alguma forma de catolicismo popular, que as vezes, é partilhada mesmo pelos clérigos, assim como os leigos também partilham do catolicismo oficial (1995, p. 17).

O autor, ao definir o catolicismo popular como um conjunto de crenças e práticas que possuem legitimidade social - são “reconhecidas como católicas” - enfatiza que tal modalidade de prática religiosa católica é efetivada, sobretudo por “leigos”, ou seja, “por não especialistas do sagrado”, sejam esses das classes subalternas ou dominantes. (Idem, p. 17).

Analisando os fenômenos de cura ocorridos em Porto das Caixas, município de Itaboraí, Rio de Janeiro, incluindo na amostra pessoas de baixa, média e alta renda, Minayo (1998), partindo dos depoimentos dos devotos inferiu a existência de uma “hierarquização classificatória”, referente aos diferentes graus ou tipos de dádivas espirituais ou divinas, recebidas pelos devotos no plano da saúde física, psíquica e na solução de problemas de ordem sócio- econômica ou moral.

Para a autora a hierarquização classificatória compreende a seguinte ordem: milagre, cura, graça e benção.

“O milagre designa a própria ‘negação da ordem social vigente’, funcionando como a ‘anunciação’, em termos de promessa”, implicando tal negação do *status quo* a reversão ou transvaluação dos valores “oficiais” de Bem e Mal. A cura efetiva-se nas experiências das situações-limite. Já a categoria “graça” é utilizada para “as situações de cura ou bom êxito, em que havendo recursos naturais ao alcance do devoto, ele os usa, mas ao mesmo tempo invoca o santo protetor, porque o “médico tratou, mas quem curou foi o Cristo”.(Idem, p. 62,3, 5)

Minayo se refere ao fato de que na ‘graça’ o devoto, utiliza-se de “recursos naturais” bem como da invocação ao santo ou divindade protetora, mas cita como exemplo de “recurso natural” a medicina, que sabemos tratar-se de um campo de saber perpassado pela contribuição de diferentes ciências: biologia, química, física nuclear, cibernética, etc.

No tocante a categoria “benção”, esta remete a um “ato de prevenção contra o mal, contra as forças adversas. Muitas pessoas vão ao “Santuário” Porto das Caixas apenas para pedir a benção do Cristo Crucificado para sua família e seus amigos”.(Ibdem, p. 64)

É bastante alusivo remetermo-nos ao significado etimológico de “cura”, destacado por Minayo, que implica “cuidado”, “cuidar”.

Os Santos no Catolicismo Popular.

A legitimação, no catolicismo popular, de pessoas antes tidas como “comuns”, como santos – após sua morte ou a realização de milagres, como curas espirituais – é bastante diferente dos lentos e cuidadosos procedimentos perpetrados pela alta hierarquia católica em processos de canonização.

Desde o período colonial, a instituição de um panteão de Santos cultuados em terras brasileiras obedeceu a um jogo de forças e embate, entre as representações simbólicas com as quais os portugueses revestiram e significaram os santos trazidos da metrópole, e as representações conferidas pela população indígena e africana a estes mesmos santos ou outros aqui cultuados.

Hoonart (1977), ao analisar sobre a constituição da cristandade na primeira época colonial brasileira, diz a este respeito.

Os portugueses trouxeram ao Brasil, com muito entusiasmo, os seus santos. Os primeiros jesuítas que vieram com Tomé de Sousa em 1549 trouxeram consigo relíquias do Santo Lenho, da Áustria, e mais tarde as relíquias das “dez mil virgens”[...] “O que significava esta trasladação de relíquias, e mais tarde de imagens, num movimento que perdurou séculos? Manifestamente, o significado era o seguinte: o Brasil também é terra santa, o Brasil também é terra “de santa cruz”, aqui também pode realizar-se a salvação, aqui também é cristandade. (1977,p. 351)

Destaque-se a importância das imagens de santos e das relíquias para a constituição da cristandade, em sua modalidade católica, em uma dimensão não somente geográfica, mas política, no sentido de inserir o Brasil no horizonte das crenças católicas europeias, ou mais especificamente, portuguesas.

Hoonart ao destacar o jogo conflituoso de forças oponentes na formação do catolicismo brasileiro, no tocante ao culto dos santos, afirma a existência de dois movimentos contrários.

No movimento realizado em benefício de Portugal os santos funcionavam como guerreiros ou defensores da família patriarcal [...] “Santa Madalena e Jesus Cristo, São Francisco e Santa Catarina e mais o “divino Manuel”[...] Estas e muitas outras imagens significavam a sacralização da convivência em torno da “casa grande” e fizeram com que os escravos respeitassem as ordens emanadas desta mesma casa grande como se fossem ordens vindas do céu, do mundo dos santos (Idem: 351-2).

A utilização política dos santos visa assim legitimar o poder secular dos “senhores”, de modo a obter a “sacralização” desse poder e em decorrência a obediência incontestada dos escravos.

Num movimento contrário, e de modo a dignificar os escravos e marginalizados em geral, do Brasil colônia.

[...] os santos eram símbolos da verdade racial e social do Brasil, revelavam a verdadeira identidade do Brasil, escondida sob o ouro das imagens trazidas de Portugal, sob as torrentes de palavra proferidas nos sermões oficiais [...] Assim, por exemplo, São Gonçalo Garcia revelava a verdade dos pardos, São Benedito a dos pretos. São Gonçalo Garcia, santo da Índia já aporuguesada, foi martirizado em 1597 e beatificado pelo papa Urbano VIII em 1627 [...] os pardos ou mestiços e mulatos do Brasil fizeram da sua imagem uma “bandeira”, se reuniram na sua confraria, por exemplo na igreja do Livramento da cidade do Recife [...] instalada solenemente em 1745 .(Ibidem, p. 352)

Vemos, portanto, desde o Brasil colonial, o processo de formação de um catolicismo popular, que segundo a interpretação de Hoonart, de certa forma coincidia com um catolicismo das camadas populares.

Outra lógica parece comandar o estabelecimento ao culto de “santos populares” pelo catolicismo popular, que não integram o panteão oficial dos santos admitidos pela hierarquia católica, sendo tais ‘santos’ investidos de potência sagrada ou milagrosa pelo próprio povo.

Qual o elemento basilar que orienta a lógica do catolicismo popular para o culto de “santos” não reconhecidos pela igreja?

Heraldo Maués (1995), analisando a categoria de santos populares cultuados particularmente em Belém, e ao indicar entre estes Dienne Ellen (a menina morta pelo pai); Josephina Conte (jovem morta por desastre de automóvel em 1931); “Lucy”, morta por

engano por tiro desfechado pelo pai; Preta Domingas, escrava morta por maus tratos; Zezinho, menino falecido em 1881, por maus tratos, e finalmente Severa Romana, foco de nossa análise, aponta o elemento comum em todos esses processos de santificação.

[...] a morte em circunstâncias trágica, implicando no sofrimento. Não pode ser deixado de lado o fato de que, quando se narra a vida desses santos populares, costuma-se exaltar as suas virtudes. Entretanto, o elemento decisivo se expressa na constatação de que, nas representações populares, é o sofrimento que santifica, ou, mesmo, que confere um poder especial àquele santo que sofreu (Idem, p.183)

Os Santos como os heróis - foram aqueles submetidos a duras provas e atrozes sofrimentos, mas que precisamente atingiram a transfiguração do plano humano para o santificado em virtude desse duro caminho.

É o caso de Severa Romana Ferreira, e não Pereira, como consta em seu túmulo, 18 anos aparentes, maranhense, casada com Pedro Cavalcante de Oliveira, 22 anos, soldado, nascido no Rio Grande do Norte, como nos relata o dramaturgo Nazareno Tourinho, em entrevista realizada no dia 17 /09/ 2001.

Assassinada com duas navalhadas, desferidas por Antonio Ferreira dos Santos, Cearense, 39 anos, Severa perdeu não somente sua vida, mas a do filho que carregava no ventre.

Segundo Nazareno Tourinho³¹², Severa Romana estava prestes a dar a luz e não com sete meses de gravidez, como pôde atestar em pesquisa realizada em 1968, ao entrevistar D. Raimunda Barroso de Freitas Pinto, 98 anos a época e que foi vizinha de Severa.

Há muitas controvérsias sobre a história de Severa, de certo, é que o crime comoveu a Belém de 1900 e Severa ficou conhecida como a mártir da honra, e é a santa popular mais reverenciada na cidade.

Maria de Belém³¹³, católica praticante e conhecedora da história de Severa Romana, nos conta.

[...] Severa Romana e o marido, soldado, gente muito modesta, moravam numa vila de barraca muito pobre, na João Balby entre Alcindo Cacela e 14 de Março, onde hoje é o edifício Antonio

³¹² Nazareno Tourinho- Dramaturgo Paraense, que dentre várias peças teatrais, escreveu a Comédia sobre Severa Romana, encenada na década de 70 pelo grupo TABA, por ele dirigido. A peça recebeu o prêmio "Elmano Queiroz" da Academia Paraense de Letras.

³¹³ Foi membro atuante da Ação Católica, acompanhou o processo de canonização de Severa Romana, iniciado no ano de 1976.

Júlio. O marido pediu a ela que fizesse a alimentação e cuidasse da roupa de um cabo que tinha chegado do Maranhão e que tava com dificuldades de encontrar uma pessoa que fizesse esse trabalho pra ele. Mal ela sabia que ele estava de olhos cobiçosos para a juventude dela, prá beleza dela. Então ele imaginou conquistá-la, e vendo que ela o repelia sempre, foi tomado de um ódio mortal e no dia 02 de Julho, sete e meia da noite, aproveitando que o marido dela estava de plantão no quartel, foi a barraca e lá tentou novamente investir, e sendo repellido, tomou-se de um ódio mortal e com uma navalha, que hoje se encontra no museu judiciário do tribunal de justiça, deu dois golpes, um na altura do seio e o outro cortou a carótida que quase a degolou, inclusive a criança que ela trazia no ventre, de sete meses, era do sexo masculino e que morreu. O crime abalou a cidade, foi um espanto![...] vendo aquela moça de 19 anos que preferiu a morte a macular a integridade de seu casamento. Logo o povo veio em passeata de veneração a ela e a prefeitura depois concedeu perpetuidade gratuita a esta sepultura, houve um grupo de precatório na cidade dirigido pelo jornal A Província do Pará[...] veio o material de mármore de melhor qualidade da Itália e fizeram o monumento. Com o passar do século, infelizmente, estragaram o monumento [...] já roubaram muitas coisas, ficou mesmo só a lápide onde está escrito SEVERA ROMANA PEREIRA-ASSASSINADA EM DEFEZA DE SUA HONRA, NO DIA 02 DE JULHO DE 1900- HOMENAGEM POPULAR A VIRTUDE HERÓICA.[Entrevista concedida em 02 de julho de 2000, por ocasião do centenário de morte de Severa Romana].

Em seu depoimento, Maria de Belém destaca a coragem de uma jovem bela e pobre, que prefere morrer “a macular a integridade de seu casamento”. O casamento se constitui como o sacramento católico basilar que legitima a união entre homem e mulher, visando à instituição da família e a procriação, constituindo-se a defesa de tal instituição um dever moral e uma virtude cristã. Além de ser objeto de veneração popular, a “virtude heróica” de Severa – inscrição de sua lápide – merecerá a homenagem de instituições políticas como a Prefeitura de Belém, da época, que concede gratuidade perpétua a sua sepultura, e o jornal Província do Pará.

A dignidade, beleza, juventude, assim como a fidelidade ao casamento foram os aspectos mais ressaltados nos jornais da época, e ainda o são, pelos devotos que conhecem um pouco da história de Severa Romana.

[...] pelo rosto que a gente conhece aí (referia-se ao desenho de uma gravura com um rosto de uma mulher, fixado no túmulo) pela imagem que fica, é uma pessoa que era digna, né? Inclusive o que aconteceu com ela, se ela não fosse uma pessoa digna não tinha acontecido isso com ela, eu fico comigo guardado que é uma pessoa sei lá, não tenho nem palavras... Pessoas boas... Deus leva com ele, né? [entrevista realizada no dia 02 de Julho de 2000].

O devoto estabelece uma analogia entre imagem (desenho da gravura) e o comportamento moral de Severa (“era digna”) e confirma tal relação ao dizer que a dignidade explica o que lhe aconteceu (ser assassinada). A “santidade” envolve assim aparência e atos. Existem controvérsias sobre essa imagem, há quem afirme tratar-se de uma gravura afixada por uma devota de Severa Romana.

Cabe uma observação acerca do local de culto dos referidos “santos populares” de Belém, entre os quais está Severa Romana. Todos eles parecem ser cultuados unicamente nos cemitérios, conforme afirmação de Heraldo Maués (ibidem), e que podemos reiterar de acordo com as informações obtidas junto aos devotos de Severa Romana, entrevistados no cemitério Santa Isabel no dia de finados e às segundas –feiras, dia dedicado no catolicismo popular, ao culto das “almas”, quando os devotos costumam também, acender velas e fazer pedidos as almas desses “santos” e rezar pela alma de seus entes queridos.

Passaremos agora a tratar especificamente dos procedimentos que comandam, segundo a lógica do catolicismo popular, o culto de “Santos” como Severa Romana.

Sou devoto de Severa não há muito tempo, na verdade comecei a ler sobre ela nos jornais e essa história me surpreendeu muito... tenho 19 anos e sou estudante, todo estudante nessa idade, que se preze, o sonho é passar no vestibular e foi a partir desse pedido que eu fiz e foi atendido[...] essa discussão sobre canonizar a Severa, acho que todo mundo devia se envolver porque é uma santa popular, atendeu não só meus, mas de uma vasta população que veio e acreditou nela.[...] não tenho palavras pra agradecer a Severa por tudo que ela fez por mim. [entrevista realizada no dia 02 de novembro de 2003].

Note-se que a devoção à Severa estende-se a jovens como o informante acima, de classe média, o que comprova que os santos populares são cultivados não somente pelas

camadas populares. Poder-se-ia colocar a aprovação no vestibular na categoria de “graça” de acordo com a tipologia de Minayo.

Eu viajava pro Marajó há uns dois anos atrás e essas viagens não tem hora pra sair ou pra chegar e tem uns problemas de pororoca, a gente vinha e a canoa já próximo a ilha, aí o rapaz disse, você não pode ficar na embarcação, com essa pororoca vamos pelo mato e já era de madrugada, eu não conhecia, não tinha como sair mesmo... não vou sair daqui, e o rapaz disse olha meu amigo é muito arriscado [...] e eu sempre andava aqui no cemitério, sempre eu visito Camilo Salgado, Josephina e Severa Romana,[...]aí eu pensei naquela hora e pedi pra Deus e pra ela, que me ajudasse naquela hora difícil, era véspera de natal, e eu queria chegar em casa, né? E consegui...quando deu três horas da madrugada a pororoca baixou[...] rachou a canoa, foi aquele sufoco, mas nós conseguimos chegar do outro lado da ilha e isso foi uma coisa muito grande que eu consegui na minha vida, se não fosse eu me pegar com ela (Severa Romana) com fé, porque se não fosse a fé, eu não conseguia, foi um milagre.[...] com fé a gente consegue [...] ela é uma santa.(entrevista realizada no dia 02 de Julho de 2000).

Trata-se, de acordo com a descrição do informante, de um milagre – salvar-se em meio a uma violenta “pororoca”.- após evocar “com fé” Severa Romana.

A minha mãe teve muita dificuldade no parto e fez promessa pra Severa- éramos duas irmãs, que se eu resistisse ela daria o nome de Severa Romana (mostrou inclusive sua carteira de identidade) e da irmã Maria Romana- que nasceu morta. Desde que eu me entendi sou devota de Severa Romana, tudo que eu peço pra ela...consigo. Hoje vim pedir a benção pra minha mãe, Severa é minha mãe, tô sempre me apegando com ela, segunda feira vou baixar hospital de novo[...]mas pro que eu já tive tô muito bem, eu fiquei seca, mas tô me curando desse câncer com a ajuda dela, eu sangrava o tempo todo, agora não tô mais sangrando, só ter o nome dela já é uma grande fé, eu tenho uma neta que é Severa Cristina, a outra é Maria Romana, pra elas serem uma gente boa, uma gente que não seja errada[...] eu venho nos domingos e no meio da semana, quando eu tiver a minha alta do médico vou limpar bem a sepultura dela e mandar dizer uma missa pra ela (Entrevista realizada no dia 02 de julho de 2000).

O depoimento acima expressa a crença no poder mágico-religioso dos nomes próprios, o que explica batizarem-se as crianças com nomes de santos protetores ou de ancestrais amados e respeitados. Note-se que além da informante ter o nome de Severa Romana, e sua irmã gêmea (natimorta) Maria Romana, duas netas dela têm o nome de Severa Cristina e Maria Romana “para elas serem gente boa”.

Os nomes próprios teriam assim o poder de proteger e orientar os seus portadores para o “bem”. A informante, submetida à tratamento médico para a cura do câncer, e admitindo estar melhor, diz que ao ter alta médica “vai limpar” a sepultura de Severa e mandar “dizer uma missa” para ela. Trata-se assim de uma promessa, de uma certeza de que não somente a medicina, mas principalmente o poder de fé na santidade de Severa, a curarão.

Tenho quatro filhos formados, meu neto passou agora no vestibular em Curitiba e eu sempre venho aqui (túmulo de Severa) agradecer, há mais de 50 anos que sou devota de Severa, já vou fazer 81 anos (risos), acredito na proteção pras pessoas que a gente reza, pra ter o descanso eterno, os que merecem um bom lugar a gente reza, e para os que não merecem, a gente reza pra que tenham o mesmo direito [...] tudo que Deus me faz eu aceito, às vezes tem coisas que eu queria de uma maneira, mais ele bota de outra, eu aceito. [entrevista realizada no dia 02 de novembro de 2003].

O relato acima é de uma senhora idosa de classe média alta (tem filhos médicos, engenheiro, advogado), e que estava acompanhada de um dos filhos médico. Vale destacar a “fidelidade” de sua devoção à Severa Romana há mais de cinquenta anos.

Interface entre Curas Espirituais e Pesquisa Científica.

Entre os séculos XVIII e XIX verificou-se o paulatino e crescente divórcio entre ciência e religião, operando-se uma retirada da religião para o território da esfera privada, e recusando-se a ciência, peremptoriamente, seja a admitir, particularmente no campo das disciplinas médicas, a possibilidade de colaboração com outras modalidades de terapia ou curas efetivadas por meios espirituais, ou mesmo a hipótese de uma análise médico-científica no plano das chamadas curas espirituais.

Há pelo menos cerca de dez anos, ou pouco mais, vêm aumentando o número de pesquisas e publicações de cunho científico, sobre a validade dos meios ou recursos espirituais para a obtenção da cura de moléstias físicas e emocionais.

Destaque-se, as pesquisas do Dr. Jeff Levin, no campo da epidemiologia da religião, definida como o “estudo científico de como os fatores espirituais previnem a incidência de enfermidades e da mortalidade em determinadas regiões, e promovem a saúde e o bem-estar, fortalecendo o relacionamento até então precário entre a ciência, a medicina e a espiritualidade” (SHOERENDER, s/d).

Perguntado por Schoerender sobre se há comprovação científica da relação positiva entre oração ou preces e a saúde, o Dr. Levin destaca a existência de três áreas de estudo sobre a relação entre fé, oração e saúde física e mental: 1) a epidemiologia da religião, que é o foco de sua pesquisa. Ele admite que, após cerca de mil estudos de outros autores com essa abordagem, “a idéia de que aspectos da vida religiosa podem ser benéficos para a saúde ou para o bem-estar de algumas pessoas é aceita de forma geral e não controversa”; 2) estudos experimentais de laboratório, no campo da psicofísica, explorando os correspondentes espirituais de estados alterados de consciência; 3) testes clínicos que investigam efeitos da oração à distância.

O Dr. Levin, diz, que enquanto as pesquisas de epidemiologia da religião merecem grande aceitação, esses dois últimos tipos de estudos, (estudos de laboratórios e testes clínicos) encontram muitas resistências, devido a “estreiteza de visão de mundo de muitos cientistas” (idem,p.20)

Parece até desconcertante para os nossos padrões intelectualizados de rígida suspeição crítica frente a fenômenos comprovadamente “maravilhosos” no sentido de miraculosos, que rompem “aparentemente” com o que pensamos ser as “leis naturais”, ver/ler Dr. Levin afirmar:

Em última instância todos os efeitos vêm de Deus. Eu acredito que o Criador dotou os seres humanos com todo tipo de aptidão, algo que os grandes místicos conhecem há milhares de anos e que cientistas ocidentais só agora procuram entender (ibidem, p. 4).

Outra questão a ser contemplada nas pesquisas e análises científicas da eficácia curativa das práticas religiosas como a oração e de posturas de fé é relativa às críticas do mundo acadêmico ortodoxamente cientificista sobre o fato de não existir ainda uma teoria geral ou significativamente legitimada, capaz de explicar os diversos mecanismos implicados

na ação curativa das práticas religiosas, e que sejam experimentalmente comprovados. A este respeito Jeff Levin, diz:

A crítica é errônea por dois motivos distintos, primeiro, a pesquisa clínica estabelece uma distinção entre eficácia e mecanismo de ação. A eficácia de uma terapia pode ser demonstrada muito tempo antes de se compreender o mecanismo subjacente de ação. É o caso da aspirina, que sabíamos que funcionava antes de entendermos porquê”[...] Mas a segunda razão que invalida as objeções dos céticos é muito mais básica: existem, de fato, teorias e perspectivas para nos ajudar a entender como e por que a oração pode curar”[...]”Há muitos anos têm surgido livros acadêmicos e artigos científicos com esse enfoque’[...]” todo tipo de força, energia de campos, foi cogitado, inclusive conceitos como os de mente estendida, campos mórficos, mente não –local, psi, energias sutis. O pesquisador alemão, Dr. David Aldridge, escreveu muito sobre este tópico, assim como meu amigo Larry Dossey, o médico norte americano, em muitos de seus livros, como Palavras que Curam (Ibidem, p. 24).

O médico e pesquisador, Dr. Larry Dossey (1995), conta em entrevista concedida a Daniel Redwood, os motivos que levaram do exercício de uma prática médica ortodoxa para uma visão mais integral de saúde e doença, possibilitando a interconexão entre a medicina oficial e “científica” e as práticas de cura alternativa, como a oração.

Tendo trabalhado como cirurgião junto a um batalhão durante a guerra do Vietnã, Dossey testemunhou a profundidade dos impulsos inconscientes da psique humana. De volta ao E.U.A, ajudou a fundar a Dallas Diagnostic Association, e ficava intrigado com pacientes agraciados por “curas milagrosas” que a medicina clínica não explicava cientificamente. Passou a estudar filosofia e religiões, particularmente, o Zen Budismo e as tradições místicas do cristianismo, e o misticismo medieval, o que o conduziu no início dos anos 70, a criar um laboratório de biofeedback, que parte não somente da conexão indissociável entre corpo e mente, mas de uma visão de mente não localizada, no tempo e no espaço, ou seja, uma visão de mente expandida, que as correntes místicas tradicionais dizem resultar de uma sintonia com a consciência cósmica.

Dossey, refere-se aos experimentos sensoriais remotos a distancia, conduzidos pelo Dr. Robert John, no Prisceton Engineering Anomales Research Laboratory:

Elas tinham umas pessoas em Prisceton tentando mentalmente mandar uma imagem computadorizada selecionada para outra a seis mil milhas de distância. Frequentemente o receptor não apenas recebia a mensagem com grande detalhamento, mas muitas vezes até três dias antes de ter sido enviada. Isto é mente funcionando fora do espaço e tempo”[...] “Jung falou sobre “consciência coletiva” e “inconsciente coletivo”. Eu escolhi o termo não-local, porque ele não

tem tanta bagagem metafísica e sobrecarga histórica. Além disso, a ‘não-localidade’ é um termo aceito pela física moderna (1995, p.3).

As experiências sobre o poder curativo da oração, realizada pelo Dr. Randolph Byrd, na unidade coronariana do San Francisco General Hospital e que envolveu cerca de quatrocentos pacientes, dos quais metade foi tratada com rotina padronizada e a outra metade com o tratamento convencional combinado a orações, merecem o seguinte comentário do Dr. Larry Dossey:

Não estou mais tão entusiasmado com aquele estudo como quando eu o descobri, mas ainda merece ser citado”[...] “A diferença nas recuperações foi surpreendente .Não houve parada cardíaca nem necessidade de respirador no grupo que recebeu preces, enquanto houve doze no grupo anterior”[...]Mas um dos pontos fracos(da pesquisa) é que nós não sabemos realmente os detalhes quanto a freqüência das orações ou se de fato os oradores executaram suas tarefas.Também não sabemos a freqüência com que os pacientes rezaram em seu próprio benefício (Idem, p.5)

O programa de pesquisa desenvolvido no Centro de Estudos da Ciência e da Religião, da Universidade Colúmbia, E.U.A, investiga como as experiências espirituais, do tipo da meditação, afetam fisicamente a química e a estrutura do cérebro humano.(2001, p. 131-2).

Numa outra universidade americana, a da Pensilvânia, o médico radiologista Dr. Andrew Newberg³¹⁴, (2001) realizou juntamente com seu colaborador Eugene d’Aquili, uma experiência de medição das ondas e das regiões cerebrais de pessoas que experienciam transe religiosos ou estados de elevação espiritual.

Recrutaram budistas tibetanos e freiras franciscana [...] eles foram submetidos a exames de tomografia computadorizada que mediram as alterações físicas de seu cérebro nos momentos de êxtase religioso. As imagens do cérebro dos budistas mostraram que o córtex frontal, a área de atenção cerebral, foi especialmente ativado naqueles instantes. Por outro lado, os neurônios do lobo superior parietal, região conhecida como a área que controla as funções visuais e motoras do ser humano, foram desligados. Ainda é cedo para entender as implicações dessas experiências. Mas os cientistas consideram enorme avanço conseguir observar numa tela de tomográfico “as impressões digitais químicas e elétricas da fé”, como descreveu Newberg. (idem, p.132)

As “impressões digitais” servem como um dos elementos somáticos fundamentais para identificar alguém. No caso, trata-se de identificar as regiões do cérebro e a natureza dos

³¹⁴ Autor do livro intitulado Por que Deus Não Vai Embora: a ciência do cérebro e a biologia da fé, ainda sem tradução no Brasil.

estados provocados por práticas espirituais como o êxtase religioso ou iluminação obtida pelo exercício de meditação.

Tratar-se-ia de uma interconexão entre religião e ciência, de uma comprovação do que a sabedoria tradicional das religiões milenares preconiza, ou de uma nova modalidade de “colonização” da religião e espiritualidade pela ciência, que somente pretende reduzir estados espirituais a alterações físico-químicas?

O que se constata é que entre os diversos meios utilizados pelo homem para minimizar o sofrimento e efetivar a cura de determinadas doenças ou distúrbios de ordem corporal e emocional, é uma diversidade de práticas religiosas e ou espirituais e a busca incessante de procedimentos terapêuticos através de pesquisas na área biomédica com utilização decélulas-tronco³¹⁵e clonagem terapêutica³¹⁶.

A Expectativa de Cura de Doenças Degenerativas pelas Células - Tronco/ Clonagem Terapêutica:

Passaremos agora a tratar sumariamente de outra vertente de cura, desta feita nos moldes estritamente científicos, e que tem suscitado novas questões de teor ético, religioso e espiritual: trata-se dos avanços da genética e das novas intervenções médicas propiciadas com a utilização das células-tronco para o tratamento de moléstias degenerativas.

No mundo atual é possível realizar transplante de rosto, reproduzir assexuadamente novos seres, prolongar a vida, enquanto as pesquisas com células – tronco avançam na perspectiva de regenerar e mesmo reproduzir órgãos pela técnica de clonagem terapêutica.

A utilização de células tronco embrionárias, ou adultas, como recurso para terapias regenerativas vêm ocupando novos espaços nas pesquisas que visam procedimentos médico-curativos. No experimento com implantação de células-tronco, envolvendo 30 voluntários chagásicos, realizado pelo médico Ricardo Ribeiro dos Santos, os resultados vem sendo animadores.

Desse grupo de 30 voluntários, só registramos dois óbitos, por causas não relacionadas ao tratamento [...] Além de recuperar o coração do chagásico, Santos também usa células- tronco para tratar a fibrose que frequentemente se desenvolve no órgão devido à doença. A melhora é muito boa. Com o

³¹⁵ “As células- tronco funcionam como um sistema biológico de manutenção, com potencial para se transformar em vários tipos de célula especializada do corpo. Em teoria podem se dividir infinitamente para substituir outras” (Revista Scientific American-Brasil, nº 39.Agosto/2005, p.64).

³¹⁶ A Clonagem Terapêutica ocorre a partir de produção de células-tronco embrionárias para regeneração de órgãos, com fins terapêuticos contra determinadas doenças.

procedimento, observamos uma regressão – cerca de 70% da área da fibrose foi recuperada (2005) .

No tratamento de diabetes tipo 1, envolvendo sete pacientes, liderado pelo médico Júlio César Voltarelli, iniciado em dezembro de 2003, o procedimento consiste no “desligamento de seu sistema imunológico”. Afirma Dr.Voltarelli.

Realizamos uma “imunossupressão”, ou seja, provocamos a eliminação do sistema imunológico com drogas e depois injetamos as células – tronco [...] dos sete pacientes tratados, cinco já pararam de tomar insulina (Idem, p.78).

Ainda que inúmeras pesquisas com células- tronco estejam sendo desenvolvidas em diversos países, a chamada medicina do futuro têm esbarrado em diversas dificuldades que envolvem não somente aspectos éticos, político, jurídicos e religiosos.

Sobre a técnica de clonagem reprodutiva, que em tese reproduz um ser geneticamente idêntico a um indivíduo existente, a partir do DNA do núcleo original,independentemente da utilização do gameta masculino, diz a geneticista Eliane Azevedo.

A divulgação da técnica de clonagem em mamíferos relata fazer uso da informação genética contida em núcleos de células somáticas, demonstrando, se confirmada, que é possível promover-se a reprodução também na ausência do gameta masculino [...] o domínio científico sobre a reprodução em mamíferos é quase absoluto, e se ainda não o é na espécie humana é mais por uma questão ética que técnica (AZEVEDO, 2000 p. 86)

Para Azevedo, o primeiro grande marco desses avanços técnico-científicos foi, sem sombra de dúvida, a separação entre o ato sexual e o ato reprodutivo. Enquanto os métodos contraceptivos permitem o ato sexual sem reprodução, as técnicas de reprodução *in vitro* dispensam o ato sexual.

Referências.

AZEVEDO. Eliane, S. Aborto. IN: *A Bioética no Século XXI*, GARRAFA, V. e COSTA, S.I.F. (orgs), Brasília:Editora Universidade de Brasília, 2000.

BRAGA. Juliana. Liderança no Coração. *REVISTA SCIENTIFIC AMERICAN-Brasil*, , n° 39.Agosto/2005.

CHEVALIER. Jean e GHEERBRANT. Alain .*Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos costumes, gestos, formas, figures, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis, Ed. Vozes Ltda., 1977.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia, Belém :Cejup, 1995.

MINAYO, Maria Cecília de Souza .“Representações da cura no catolicismo popular”.

In ALVES, Paulo César e M.C.S. MINAYO (orgs.): *Saúde e Doença:: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

NEIVA, Paula. A CIÊNCIA DA FÉ . *REVISTA VEJA*, 19 de dez.2001.

REDWOOD, Daniel. Disponível em: [http:// www.vivendodaluz.com/pt/articles/healing_words.html](http://www.vivendodaluz.com/pt/articles/healing_words.html). Acesso em 2012.



COMIDA DE ORIXÁ: UM RITUAL DE CORTE PARA EXU

Tereza de Fatima Mascarin

Universidade Estadual de Maringá - UEM

O ser humano possui necessidades espirituais que o levam muitas vezes a buscar formas de satisfazê-las. Assim sendo, no caso da religião do candomblé os rituais são realizados levando em consideração qual é o orixá cultuado e os seus respectivos gostos. As lendas trazem os interditos e o que é permitido nos rituais para cada orixá, estas, são narradas aos iniciados paulatinamente durante os anos de sua preparação espiritual no terreiro. Uma das características da religiosidade do candomblé é a oralidade, neste sentido, os iniciados aprendem sobre os orixás, assim como sobre os rituais.

É importante destacar que o corte de animal para Exu, assim como, outros rituais de preparo de comidas realizados no terreiro é uma das maneiras de

aproximação com a divindade, cujo intuito é que o pedido feito pela ialorixá³¹⁷ ou pelo babalorixá³¹⁸ seja atendido. Outra pessoa importante, a qual, também está autorizada a fazer os pratos para as divindades é a iabassé³¹⁹, esta recebe preparação no terreiro para fazer os pratos de comidas para os orixás.

O antropólogo Raul Lody assevera sobre a importância da nutrição dos assentamentos.

A nutrição dos assentamentos, que equivale à nutrição dos próprios deuses é feita de alimentos e implementos variáveis. Comuns são os oferecimentos de azeite-de-dendê, comidas à base de feijões, farinhas, etc. Os sacrifícios de animais, cujo sangue fomentará o axé e fortalecerá os papéis dos deuses, seus patronatos e seus tutelados, são fundamentais. (LODY, 1992, p.19).

Todavia, em qualquer ritual de preparação de comida para Exu, assim como, para qualquer outro orixá, não deve faltar principalmente a vela acesa e o pano da costa, também denominado alaká. O local, ou seja o espaço sagrado, onde o babalorixá ou a ialorixá assentam as comidas é outro aspecto importante. Cada orixá tem relação com a natureza e o local, ou seja, o espaço sagrado, onde devem ser realizadas as oferendas. Sobre espaço sagrado Mircea Eliade diz o seguinte:

O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. Esse comportamento verifica-se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado. É por essa razão que se elaboraram técnicas de orientação, que são, propriamente falando, técnicas de construção do espaço sagrado. Mas não devemos acreditar que se trata de um trabalho humano, que é graças ao seu esforço que o homem consegue consagrar um espaço. Na realidade, o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses. (ELIADE, 1992, p.21).

³¹⁷ Iabassé na língua yorubá – Iyálasè – significa cozinheira-chefe. FONSECA JUNIOR, 1988, p. 215.

³¹⁸ Babalorixá na língua yorubá – babalórisá, babalôsà – significa sacerdote dos deuses yorubanos, “pai-de-santo”. Idem ibidem, p. 75.

³¹⁹ Iabassé na língua yorubá – Iyálasè – significa cozinheira-chefe. Idem ibidem, p. 215.

Portanto, não se assenta comida para orixá em qualquer local, existe para cada orixá locais próprios, determinados pelas divindades, segundo entrevista a ialorixá Fabiane de Oyá em data de 18/05/2011.

Entretanto, ocorreu fato que corrobora para o entendimento dos interditos do orixá Exu. O corte do frango fora marcado para o dia quatro de março de 2013, numa segunda-feira, todavia, não pôde ser realizado nesta data. A ialorixá não conseguiu encontrar o frango preto, ou de cor escura para fazer a oferenda, Exu não aceita frango de cor clara. Destarte, somente no dia treze de março é que foi realizada a oferenda, mesmo sendo numa quarta-feira. A ialorixá do terreiro disse durante entrevista que não haveria problemas quanto ao dia da semana neste caso, pois já haviam feito ritual na passagem do ano em São José das Palmeiras, o qual serviu também para cumprir obrigações de começo de ano e trazer Axé ao seu terreiro³²⁰. Todavia, este ritual era necessário no Ilê Ast'Oyá Onirá, pois, segundo as lendas Exu deve comer primeiro que todos os outros orixás, e ela precisava fazer esta abertura para o seu terreiro. Assim sendo,

Reginaldo Prandi, em sua coleta de mitos, fala sobre algumas variações que explicariam a razão de Exu comer antes que os outros Orixás. Um dos mitos diz que Exu guardava a entrada de algumas divindades que possuíam o poder da adivinhação. Elas jogavam os búzios para a clientela, que, em troca, lhes traziam oferendas de comidas e animais. Exu, que recolhia as oferendas quando da chegada de algum cliente, só observava as adivinhas comerem, ficando para ele os restos e os ossos. Um dia, tal guardião resolveu não deixar ninguém entrar para consultar as videntes e, para não morrer de fome, caçou um rato que foi comendo aos poucos. Depois de algum tempo as donas da casa estavam com muita fome e não sabiam por que ninguém mais as visitava. Perceberam então que Exu, como tinha o domínio do acesso, não permitia a entrada dos consulentes. Resolveram então que cada pessoa que desejasse entrar precisaria fazer primeiro uma oferenda a Exu. (NADALINI, 2009, p. 69).

Para o sacrifício o frango de cor escura esteve guardado desde o dia anterior. Nina Rodrigues na obra *o Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, narra uma passagem em que animais são guardados para sacrifício, com isto,

³²⁰ Relatos da entrevista realizada no terreiro Ilê Ast'Oyá Onirá em data de 13 de março de 2013.

verifica-se que os animais são escolhidos ao gosto do orixá e recebem tratamento diferenciado, conforme se verá a seguir.

Mas o terreiro do Gantois não conta sómente o barracão em que está o santuário. Por traz e ao lado delle, outras casinhas e dependencias se têm construído. Logo em seguida está um recinto ou panteo coberto onde á noite se guardam os animais dos sacrifícios, que durante o dia ficam presos ás arvores da clareira. Deste se passa para um outro panteo onde se abrem e preparam os animaes sacrificados. Junto está ainda a cosinha. (RODRIGUES, 1935, p.69).

Para o ritual, segundo a ialorixá Fabiane de Oyá, a ave desde o dia antecedente ao rito comeu apenas milho vermelho, pois, podem ingerir apenas ervas como faião (folha da costa), guiné, grama tiririca ou milho vermelho, que servem para limpeza interna do frango³²¹. Portanto, o animal que será sacrificado possui dieta alimentar, comem apenas alimentos determinados, os quais corroboram para o ritual do sacrifício. Assim, por volta das dezenove horas foi feita a lavagem do frango, cujo objetivo é purificá-lo. Nesta oferenda para Exu o frango foi lavado com pinga, caso fosse oferecido para outro orixá poderia ser utilizada água no ritual da lavagem.

Cada fase do ritual é realizada no sentido de conseguir aproximar o orixá do terreiro. Assim o ritual do sacrifício deve seguir todos os gostos e preferências do orixá, desde objetos, alimentos e imprescindivelmente o local. Somente assim, o sacrifício poderá ser considerado sagrado e será aceito pela divindade.

O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. Esse comportamento verifica se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado. É por essa razão que se elaboraram técnicas de orientação, que são, propriamente falando, técnicas de construção do espaço sagrado. Mas não devemos acreditar que se trata de um trabalho humano, que é graças ao

³²¹ Idem ibidem.

seu esforço que o homem consegue consagrar um espaço. Na realidade, o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses. (ELIADE, 1992, p.21).

Por meio do ritual o espaço sagrado vai sendo construído, desde a primeira intenção da ialorixá, ou do babalorixá, acompanhada principalmente de vela acesa e o pano da costa, também denominado alaká. Assim sendo, cada orixá tem seus animais que são aceitos para o sacrifício, os quais são encontrados nas narrativas dos mitos e das lendas de cada uma destas divindades. Na sequencia deste ritual, fora colocado no interior do terreiro dois pratos, um com farinha de milho amarelo e um com farinha de milho branca, juntamente com uma vela acesa e um alguidar com acaçá, que é angu de fubá de milho, envolvido em folha de bananeira (abaixo figura 1), foram feita rezas em língua yorubá, inclusive com o soar do adjá (abaixo figura 2).



Figura 1 - Primeiras oferendas iniciando o ritual para Exu. Terreiro de candomblé Ilê Ast'Oyá Onirá. Sarandi-Pr. Autoria: Tereza de F. Mascarin (13/03/2013). Arquivo pessoal.

Figura 2 – Cantos e rezas no início do ritual de oferenda para Exu. Terreiro de candomblé Ilê Ast'Oyá Onirá. Sarandi - Pr. Autoria: Tereza de F. Mascarin (13/03/2013). Arquivo pessoal.

O adjá é citado por Edison Carneiro como sendo um instrumento musical do negro, de importância neste ritual para saudar Exu antes do sacrifício:

[...] há ainda o adjá, campainha de metal utilizada para reverenciar o santo, ao ouvido de quem se faz soar. Este pequeno instrumento é às vezes constituído por duas campas ligadas por um pé de metal ou formado por uma dupla campânula. (CARNEIRO, 1936, p. 112).

Ainda, Segundo Edson Carneiro:

[...] nestas cerimônias, o pai-de-santo é auxiliado por um sacerdote especial, o agôxún, o sacrificador de animais. A matança do animal, acompanhadas de dansas e canções fetichistas, tem uma importância enorme para o brilho da festa. A cabeça e as patas do animal (o bode, o galo...) pertencem ao fetiche, sobre o qual ainda se derrama o sangue da vítima. Ao lado do fetiche, supõem que o espírito dos alimentos seja aproveitado pelo orixá. Outros alimentos destinados aos orixás, e religiosamente postos nos seus altares nos dias determinados. (CARNEIRO, 1936, p. 77).

Após as primeiras oferendas e rezas iniciando o ritual, conforme figuras acima, foi feito o corte do frango para Exu dentro do terreiro. Primeiramente foi feito um corte no pescoço do frango sobre o assentamento, deixando um pouco do sangue pingar num pequeno alguidar que fora levado para ser oferecido a Onilê, esta, é a senhora da terra. Voltando ao interior do terreiro entre rezas foi deixado que um pouco do sangue escorresse sobre o assentamento. Depois, o frango foi levado para a cozinha onde foi dividido em partes: cabeça com pescoço, pés também chamados pela ialorixá de ponteiras, asas e sobreco, essas partes, segundo a ialorixá são consideradas sagradas e apenas Exu come durante o ritual, as quais foram levadas ao assentamento conforme figura 3 abaixo. As outras partes ficam na cozinha para serem preparadas para os presentes comerem.

Assim, a oferenda do corte para Exu foi realizada na entrada da noite, por volta das dezenove horas e ficará no terreiro até aproximadamente as dezesseis horas do dia seguinte. Durante o período em que esta estiver assentada no terreiro, a ialorixá faz rezas e pedidos de prosperidade, saúde, enfim, louva o orixá e pede coisas boas, isto ocorre segundo seu relato, a meia noite, ao meio dia e às dezoito horas, a ialorixá é que determina o tempo que a oferenda ficará no terreiro. Nestes horários as rezas, louvações e pedidos são direcionados ao orixá Exu.

Os deuses reinam, ordenam sacrifícios, regozijam-se. Embora a sua existência dependa das nossas existências, são soberanos. Pedimos ajuda a eles, proteção, piedade. Em troca, oferecemos as nossas orações, as nossas promessas, os nossos cordeiros, os nossos bezerros [...]. (MORIN, Edgar- O método - S/D, p.145).

A oferenda de sacrifício ficou assentada dentro do roncó, assim denominado pela ialorixá o espaço interno do terreiro. Havia chovido muito naquele dia e para não adiar ainda mais o ritual, a ialorixá não levou para a “casa de Exu”, onde habitualmente levaria. Esta se encontra dentro do terreno³²² da residência da ialorixá, fica próxima ao muro de entrada do portão. Assim sendo, tanto o terreiro, quanto a casa de Exu são os locais onde a oferenda deste sacrifício pode ser assentada.

Segundo a ialorixá, no assentamento de Exu, conforme figura 3 abaixo, onde foram colocadas as partes do frango, existe argila porosa que serve para absorver o mel, o dendê, o sangue do animal sacrificado, entre outros líquidos durante rituais. Também existe uma pedra chamada otá. Fabiane de Oyá explicita que existem no assentamento os três elementos: vegetal, mineral e alguns materiais forjados no fogo, conforme relato em 13/03/2013.



Figura 3- oferecimento do frango para para Exu com pedidos de saúde e prosperidade. Terreiro de candomblé Ilê Ast'Oyá Onirá. Sarandi-Pr. Autoria: Tereza de F. Mascarin (13/03/2013). Arquivo pessoal.



Figura 4- refogado de vísceras de frango com dendê e cebola. Terreiro de candomblé Ilê Ast'Oyá Onirá. Sarandi-Pr. Autoria: Tereza de F. Mascarin (13/03/2013). Arquivo pessoal.

Depois de oferecido em sacrifício o frango para Exu, o ritual ainda não está encerrado, as vísceras do frango, tais como, coração, fígado e moela foram refogadas com azeite de dendê e cebola e também oferecidas para Exu, conforme figura 4 acima.

³²² Também denominado “roça” pela ialorixá, que seria tudo o que está dentro do terreno onde se encontra o terreiro.

Depois do ritual do corte para Exu, existe um último e breve ritual, importantíssimo no candomblé, é o corte de uma cebola de cabeça, ou de obi (semente de uma árvore), nesta finalização, dependendo da posição que caem as partes, a ialorixá consegue interpretar se o orixá aceitou ou não a oferenda. No ritual descrito neste trabalho, segundo a ialorixá Exu aceitou a oferenda. Assim, o ritual que iniciou na entrada da noite, por volta das dezenove horas foi finalizado as vinte e uma horas e trinta minutos.

Para finalizar este trabalho, chama-se a atenção para o fato de que para o orixá Exu também são preparadas comidas a base de feijão preto, pimentas vermelhas, azeite de dendê, inhames, entre outros alimentos. Exu também tem preferências por frutas, segundo a ialorixá Fabiane de Oyá, são elas: maçã, limão e cana. Portanto, para Exu não se oferecem somente animais em sacrifício, mas também vários pratos preparados com alimentos diversos durante rituais.

Referências

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Entrevista ialorixá Fabiane de Oyá no terreiro de candomblé Ilê Ast'oyá Onirá na cidade de Sarandi –Pr. Data: 18/05/2011. Tempo de duração: 7 horas.

Entrevista e observação de ritual de oferenda para Exu com ialorixá Fabiane de Oyá no terreiro de candomblé Ilê Ast'oyá Onirá na cidade de Sarandi –Pr. Data: 13/03/2013. Tempo de duração: 8 horas.

FONSECA JUNIOR, Eduardo. **Dicionário Yorubá (nagô) Português**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1988.

Fotosritual para Exu. Terreiro de candomblé Ilê Ast'oyá Onirá. Sarandi –Pr. Tereza de F. Mascarin - arquivo pessoal. Data: 13/03/2013.

LODY, Raul. **Candomblé: Religião e resistência cultural**. Ática, 1992.

MORIN, Edgar. **O Método**. Porto Alegre: Sulina, S/D.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Imprensa Paulista, 1935.



ENTRE DEUSES E ARQUIBANCADAS: A RELIGIÃO NOS JOGOS ROMANOS

Thais Ap. Bassi Soares

Renata Lopes Biazotto Venturini

Laboratório de Estudos antigos e Medievais –LEAM

Universidade Estadual de Maringá

Resumo: Sejam pelas guerras ou pelas colheitas, os jogos romanos figuravam não só como um meio de sociabilidade entre a população e o imperador, mas também como um espaço de manifestação religiosa. Os chamados *Ludi* têm origem numa antiga tradição etrusca onde danças e desfiles eram oferecidos aos deuses em busca de um bom relacionamento com estes. Entendendo a religião como um conjunto de símbolos que atua para estabelecer disposições e motivações nos homens, percebe-se que no mundo romano ela era empregada na busca de uma harmonia social. Exemplo disso são os *Ludi Apollinaris*, jogos realizados em homenagem ao deus Apolo. Criados no período da Segunda Guerra Púnica acabaram por se fixar no calendário romano. Sendo assim, o objetivo deste artigo é mostrar como a religião se fazia presente nos *Ludi*. Para tanto serão utilizados alguns poemas da obra *Liber Spectaculorum*, do poeta latino Marco Valério Marcial.

Palavras-chave: Jogos, Religião, Marcial

Introdução

A religião é tão inseparável do homem, como podem ser as esperanças e as atitudes de entusiasmo perante a vida. Homem e religião formam um binômio indivisível. Dentro do

pensamento fenomenológico a religião não existe como um ente único, mas sim, diante de um conjunto de crenças e rituais que envolvem um indivíduo ou conjunto de indivíduos em um tempo e um lugar determinado historicamente. (ESPLUGA; VINAIXA,2003)

Diante disso a metodologia correta para abordar o fenômeno religioso não pode abrir mão do contexto histórico no qual ela se desenvolve. Para Mauss:

“ Não existe de fato uma essência chamada religião: a única coisa que existe são fenômenos religiosos mais o menos integrados em sistemas que são chamados religiões e que tem uma existência histórica definida por grupos de homens em épocas determinadas” (MAUSS 1968 apud ESPLUGA; VINAIXA, 2003)

A Religião então seria um sistema que reúne conjuntamente no interior de uma coletividade sentimentos e atos que buscam estabelecer relações específicas entre seres humanos e seres ou poderes sobrenaturais.

Em outra linha Clifford Geertz (1989) faz uma análise da religião enquanto:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas e duradouras disposições nos homens através da formação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade as disposições parecem singularmente realistas. (GEERTZ,1989)

Considerando as duas concepções apresentadas, procura-se entender como os *ludi*¹ romanos se inseriam na religião oficial; como rituais, à medida que atraíam as benesses divinas ao coletivo, se considerarmos a origem e finalidade dos combates de gladiadores e das execuções públicas. Também podem ser classificados enquanto oferendas, a exemplo das procissões, dos banquetes e das caçadas.

Sendo assim os jogos romanos não são apenas elementos de coesão social, à medida em que promovem um diálogo sistemático entre a população e a camada dominante, são também meios de expressão da religião, por conta do encontro promovido entre homens e deuses na arena.

A religião em Roma

Espluga e Vinaixa, defendem que existem diversos tipos de religiões, mas elas tendem a desenvolver-se em dois modelos distintos ou então são resultado da mistura deles. Essa

divisão ajudar a entender o fenômeno religioso em suas mais amplas acepções. Considerando as religiões objetivas podemos afirmar que são:

baseadas em uma ação cultural de caráter eminentemente pragmático, que se manifesta em um conjunto de ritos muito codificados. Convém cumprir de maneira estrita, periódica e litúrgica, todas as cerimônias estipuladas. Com frequência se tratam de religiões distantes das discussões metafísicas ou teológicas e que se preocupam em resolver os problemas mundanos. Carecem de uma doutrina dogmática e de especulações filosóficas. Consistem em pequenas crenças baseadas na transmissão e na preservação dos ritos, cerimoniais, atos e cultos. (ESPLUGA; VINAIXA,2003)

Existem também as chamadas religiões subjetivas, onde o protagonista é o sujeito, em sua dimensão íntima. Busca-se o acesso à divindade e a comunicação com ela, de maneira que o homem, conhecedor da transcendência, se faz partícipe de uma esfera superior que dá sentido a existência e pode conduzir a salvação.

Levando em conta esses aspectos considera-se que a religião romana, em caráter estrito, adquire características objetivas à medida que segue à risca a lista de rituais² para que se mantenha o bom relacionamento com os deuses. (ESPLUGA; VINAIXA,2003)

Em relação aos deuses, pode-se afirmar que haviam três tipos de culto: a sacra doméstica - âmbito familiar; a sacra gentílica - em grupos ; e a sacra pública - oferecida a todos pelo Estado.

A religião em Roma se fazia tão presente , que os deuses intervinham em todos os aspectos do cotidiano. A comunicação era feita por meio de ofertas, banquetes, rituais, votos, sacrifícios ritos de purificação e expiação. Esse relacionamento se baseava em um tratado bilateral, garantido pela *fides*³, jurada por Júpiter a todo homem romano. (JUARÉZ, s/d)

Os deuses eram concebidos num aspecto funcional: todo grupo ou característica existente na sociedade tinha sua divindade protetora. Essa concepção deu origem a um dos fatos mais notáveis da religião romana: a assimilação de deuses dos povos conquistados.

Quando a primitiva organização social deu origem ao Estado romano, esta assimilou os princípios litúrgicos que procediam do mundo etrusco e grego. À época das *Guerras Púnicas* (264 a. C- 146 a C.)⁴, a religião romana sofreu uma profunda transformação: a introdução ao culto à Cibele⁵, divindade asiática.

Um impacto maior ainda se viu, quando houve o contato com as colônias gregas meridionais. Embora o conservadorismo⁵ romano tenha mantido a originalidade do culto, é certo que houve uma grande influência do pensamento religioso grego.

Sob o governo de Augusto houve uma tentativa de restauração do culto privado e a proibição de novos ritos⁶. Contudo este imperador foi condescendente com a divinização de Roma e de seus imperadores a partir de César.

Os jogos em Roma

Os jogos inicialmente eram realizados com ritos religiosos necessários para manter o bom relacionamento entre os deuses e a Cidade. Em sua maioria os eventos provinham da tradição etrusca, na qual danças e desfiles eram praticados em honra dos mortos. Partindo deste significado, certas celebrações terminaram por se adaptar ao ritual de algumas divindades, como os ludi Martiales, tendo inclusive data fixa no Calendário da Cidade. (ALMEIDA, s/d)

Celebrados diante dos deuses e de homens, os jogos constituem um espaço de comunicação, onde se desenvolvem formas particulares de relação entre os homens e o mundo. Para Almeida (s/d) *Os jogos representam uma forma constitutiva da religião romana tradicional utilizada muitas vezes com a finalidade de criar certa harmonia social indispensável sobretudo nos momentos de crise.* É o caso dos ludi Apollinares, realizados em honra de Apolo, criados durante o período da Segunda Guerra Púnica.

Já no Império, após Augusto, mais divindades tiveram jogos anuais promovidos, como Hércules, Janos e Netuno. Assim os jogos agem, a cada momento de seu desenvolvimento, como uma maneira permanente de atualização de crenças.

A obra de Marcial

A obra *Liber Spectaculorum* foi escrita por volta do ano 80 d.C., em homenagem a série de comemorações realizadas por conta da inauguração do Anfiteatro Flávio, sob o governo de Tito. Essa coletânea de poemas sobrevive apenas em fragmentos, e acredita-se que seja um dos muitos trabalhos publicados por conta destas festividades. Por ser o único remanescente, seu valor histórico e cultural é inestimável.

O *Liber Spectaculorum* não é considerado um típico trabalho de Marcial. E por conta disso, despertou o interesse de diversos pesquisadores, dentre eles Katleen Coleman, classicista, professora de Harvard e responsável pela transcrição da obra do latim para o inglês. Ela afirma em entrevista:

"É uma janela tremendamente importante para a mentalidade da época", disse ela. Nós só temos cerca de 200 linhas, e não temos nenhuma maneira de conhecer texto original, mas é o único vestígio sobrevivente de uma coleção de epigramas comemorando um evento público específico. Assumimos que era uma das muitas obras que foram escritas no momento, porque esse tipo de coisa era o que os poetas foram treinados para fazer. (GEWERTZ,1998)

Esse trabalho mostrou aspectos inesperados dos espetáculos romanos. Ao contrário do que a historiografia normalmente coloca acerca dos espetáculos, estes não eram uma carnificina. (GEWERTZ, 1998)

A autora destaca na introdução do *Liber* que o desenvolvimento dos estudos referentes a essa obra está relacionado a numeração dos epigramas, que apareceu de diferentes formas ao longo da História. Três causas são apontadas por ela para as diferenças nas numerações. A primeira deriva da incerteza, se epigramas consecutivos que possuem um mesmo tema, devem ser considerados como um único epigrama ou dois. Um único número foi atribuído a epigramas sobre o mesmo tema, até *Carratello*. Em sua edição (1981), foram atribuídos números de separação para cada membro de um par. Este é o sistema adotado Shackleton Bailey no seu Teubner text (1990) e na edição Loeb (1993) e é o sistema que eu seguirei na introdução e nos comentários posteriores.

A segunda causa de confusão é a ausência de dois epigramas (31e 33) de uma tradição de um ramo da tradição representada pelos descendentes dos perdidos arquétipo K. A lacuna causa um rompimento na seqüência 31-34 nas edições impressas no século XX.

O terceiro problema com a numeração dos epigramas é causado por uma classificação errônea: um epigrama pejorativos sobre Domiciano foi inserido no final do *Liber spectaculorum*. O poema, possivelmente não foi publicado quando Domiciano estava vivo. Coleman adota o sistema de numeração de *Carratelo*, apontando os outros sistemas em marcações ao longo da obra. Esses manuscritos foram preservados por colecionadores e

despertaram o interesse dos historiadores ao final do século XIX. Encontra-se nos poemas de Marcial quatro tipos de espetáculos realizados nos anfiteatros romanos:

As produções Mitológicas: eram espetáculos onde se podia assistir as execuções. Em um de seus poemas, Marcial descreve a encenação da Morte de Orpheu, que na Mitologia foi trucidado por bacantes. O prisioneiro em questão sofreu o mesmo destino, pelas garras de um urso.

Espectáculos com animais: podia-se assistir a luta entre dois ou mais animais. Além dessas lutas, o público poderia apreciar uma Venatio ou caça ao animal selvagem. Relatos literários e epigráficos desses espetáculos, se debruçam sobre a coleção de animais exóticos envolvidos, inclusive herbívoros africanos, como os elefantes, rinocerontes, hipopótamos e girafas; além de ursos e alces das florestas do norte, assim como criaturas estranhas: onagros, avestruzes e guas. Os mais populares foram os leopardos, leões e tigres. Estima-se que cerca de nove mil animais foram oferecidos por Tito, nos espetáculos de abertura do anfiteatro Flávio.

Jogos de Gladiadores: eram as apresentações mais esperadas do dia. Realizados no período da tarde, opunham adversários com habilidades equivalentes. Os gladiadores eram treinados na Ludus Romana e poderiam alcançar fama e riqueza caso saíssem vitoriosos da arena.

Naumachie: Os romanos reeditaram combates, com navios de guerra em escala reduzida, manobrando em águas de três a cinco metros de profundidade. Para criar este lago artificial no Coliseu, primeiro se retirou da arena sua madeira subjacente, suporte verticais e vigas horizontais, o que deixou marcas ainda visíveis no muro de contenção.

Além de descrever os espetáculos, Marcial engrandece o Império romano, e mostra sua admiração por César e Tito. No primeiro poema do Livro, o autor pede que sejam esquecidos todas os prodígios construídos por outros povos, pois o único que realmente alcançara a eternidade é o Anfiteatro de César.

Os Deuses nas arenas

Os trinta e três epigramas⁷ do *Liber Spectaculorum* tratam os mais variados temas relativos aos jogos. Desde a construção do anfiteatro Flávio “*toda obra humana deve ceder aos anfiteatro de César, pois está será a única que a fama celebrará*” (Epigrama I,

COLLEMAN, 2006), as batalhas navais, chamadas *naumachias* “ *se algum espectador atrasado chegar de longe para o seu primeiro dia de espetáculo, não deixe que a batalha naval e as ondas como as do mar o enganem: isso a pouco tempo era terra seca.*” (Epigrama 27 (24) COLLEMAN, 2006)

Para fins de realização deste artigo vamos nos ater a apresentação de dois epigramas, onde o poeta mostra que os deuses se colocam ao lado daqueles que combatem nas arenas.

Epigrama 7

Marte está a seu serviço com suas armas invictos, não apenas ele, César, Vênus também se coloca a seu dispor. (COLLEMAN, 2006)

Para Coleman (2006) neste epigrama Marcial faz alusão aos combates femininos na arena. A antítese entre Marte, Vênus e César constitui o elemento central, gerando um misto de militarismo e erotismo.

As mulheres que participavam da gladiatura, era reservada uma veste especial. Elas utilizavam somente uma tanga, protetores de braço e a espada. Essa atitude era para que ficasse claro àqueles que acompanhavam as lutas que se tratavam de mulheres. Há relatos que esposas de ricos senadores entraram nas arenas em busca de notoriedade e fama.

Esses batalhas alcançaram seu auge durante o reinado de Nero, que organizou um espetáculo caríssimo em homenagem a sua mãe., chocando os historiadores da época. Sob Septmo Severo esses espetáculos foram proibidos.

Sendo assim, no epigrama acima, percebemos que aqueles que lutam nas arenas sempre por perto seus patronos protetores. Aos *guerreiros* Marte. As *gladiatrizes* Vênus.

Epigrama 14

Entre as cruéis aventuras oferecidas pela casa de animais de César, havia-se crava uma lança em uma javali prenha, e um pequeno javali saiu pela ferida da mãe. Oh feroz Lucina! Foi isto um parto? Ela preferia morrer ferida por mais dardos, para que todos os seus filhotes encontrassem uma partida triste. Quem pode negar que Baco nasceu da morte de sua mãe? Acredito que um deus nasceu assim, pois também nasceu um animal.

Esse epigrama é o primeiro de um ciclo de três, dedicados á morte uma javali prenhe na arena. Marcial relata o cruel nascimento do pequeno javali, fazendo referencia a duas divindades: Lucina e Baco.

Lucina é a deusa romana da lua crescente. Se encontra ligada ao parto e menopausa. Foi incorporada da tradição dos sabinos, e era representada por uma jovem cercada de luz, segurando nas mãos uma tocha e um prato de oferendas (patera). Posteriormente foi considerada um aspecto da deusa Juno e honrada como a padroeira dos partos por propiciar o acto de “dar à luz”.

Com o passar do tempo, assumiu outro aspecto de Juno, o de Natio, ou seja padroeira dos nascimentos

Baco é o deus do vinho, da ebriedade, dos excessos, especialmente sexuais, e da natureza. Sémele quando estava grávida exigiu a Júpiter que se apresentasse em toda a glória, para que ela pudesse ver o verdadeiro aspecto do pai do seu filho. O deus tentou dissuadi-la, mas em vão. Quando finalmente apareceu em todo o seu esplendor, Sémele, como mortal que era, não pôde suportar tal visão e caiu fulminada. Júpiter tomou então das cinzas o feto ainda no sexto mês colocando-o dentro da barriga da sua própria perna, onde terminou a gestação.

Ao tornar-se adulto, Baco apaixonou-se pela cultura da vinha e descobre a arte de extrair o suco da fruta. Porém, a inveja de Juno levou-a a torná-lo louco a vagar por várias partes da Terra. Quando passa pela Frígia, a deusa Cíbele cura-o e o instrui nos seus ritos religiosos. Curado, ele atravessa a Ásia ensinando a cultura da vinha.

Assim os deuses participam de forma direta ou indireta dos espetáculos realizados na arena.

Conclusão

O artigo procurou mostrar como a religião se faz presente em todas as esferas da vida individual e coletiva em Roma. O panteão de divindades romanas apresentava características funcionais, buscando resolver os problemas relativos ao cotidiano. O culto poderia adquirir caráter privado ou público. A religião era estritamente vinculada ao Estado que garantia uma série de celebrações em honra aos deuses chamadas de Ludi romanos. Essas celebrações

adquiriram corpo social promovendo a coesão entre as camadas populares e as camadas dirigentes. Marcial como um grande observador de seu tempo, conseguiu colocar em uma série de epigramas todas as celebrações realizadas à época da construção do Anfiteatro Flávio, que celebrava a não só grandeza de um Império, mas também se a realização de cultos, ritos e oferendas, onde homens e deuses poderiam dividir as arenas e as arquibancadas.

Notas

¹ Ludi: espetáculos oficiais realizados à época do Império em Roma. Eles existiam desde a época da realeza, e inicialmente eram realizados como ritos religiosos para manter o bom relacionamento entre os deuses e as cidades. Em sua maioria os eventos provinham da tradição etrusca no qual danças e desfiles eram praticados em honra aos mortos. (ALMEIDA, 1994)

² Rituais: processos de simbolização que recombina elementos do cotidiano. (ALMEIDA, s/d)

³ Fides: considerada uma das virtudes mais apreciadas no homem romano, definia-se no sentido religioso como a capacidade de crer e de deixar-se persuadir, e em sentido jurídico como compromisso com a palavra dada. (ESPLUGA, VINAIXA,2003)

⁴ Guerras Púnicas: série de três conflitos que colocaram Roma contra sua antiga aliada, Cartago, por conta de uma disputa pelo controle da península itálica, área muito rica que despertou o interesse da elite fundiária romana. (CORASSIN,2001)

⁵ Conservadorismo: permanência quase que inalterada dos atos e rituais litúrgicos. (ESPLUGA; VINAIXA,2003)

⁶ Ritos: consiste em uma representação mimética, retiradas de uma série de ações que se supõem derivadas, em última análise da divindade que recebe a homenagem. (ESPLUGA; VINAIXA, 2003)

Referências bibliográficas

Fonte:

COLEMAN, K. M. *Valerii Martialis Liber Spectaculorum*. New York: Oxford University Press, 2006, p.68 – 77; 127-133

Bibliografia

ALMEIDA, L. S. **A religiosidade dos Ludi na Roma Imperial**. ANPUH, Rio de Janeiro: s/d, p. 1-5.

ALMEIDA, L. S. **O significado político dos espetáculos oficiais na Roma Imperial**. Dissertação de mestrado apresentada aos Departamento de História da Faculdade de filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 1994, p 1-7

CORASSIN, M. L. **Sociedade e Política na Roma Antiga** .Atual, São Paulo: 2001,p. 34-37.

ESPLUGA, X.; VINAIXA, M. M.i. **Vida Religiosa em la Antigua Roma**. UOC, Barcelona: 2003, p. 15-38.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. LTC, Rio de Janeiro: 1989, p. 67

GEWERTZ, K. **Lions and Tigers and Gladiators**. The Harvard University Gazette. Cambridge: 1998

JUARÉZ, J. S. **Religión y Ejército. Las causas de la grandeza e el mantenimentos del Poder em la Roma Antigua**. Universidade de Valência: s/d. Disponível em: <http://mural.uv.es/juasajua/religionyejercito.htm>. Acessado dia: 30/10/2013

MAUSS, M. **Les Fonctions Sociales du Sacré**. Minuit, Paris: (1968 [1909])



A REPRESENTAÇÃO DE EXU EM JOÃO DO RIO E NINA RODRIGUES: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

ThauanBertão dos Santos
DHI – LERR – PIBIC/CNPq-FA-UEM
Vanda Fortuna Serafim (orientadora)

Resumo: O presente projeto tem por objetivo contribuir a História das Religiões e Religiosidades, por meio do estudo da história e cultura afro-brasileiras, revisitando dois trabalhos pioneiros de dois intelectuais brasileiros acerca da temática: Nina Rodrigues (1862-1904) e João do Rio (1881-1921). Buscar-se-á analisar e comparar as representações, por eles realizadas, da figura de Exu, elemento fundamental do Candomblé. O recorte histórico

proposto consiste na Primeira República Brasileira, com destaque especial a Bahia e Rio de Janeiro, estados brasileiros nos quais estes intelectuais desenvolvem suas pesquisas. As fontes históricas consistem nas obras “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935) e “Os africanos no Brasil” (1982), de Nina Rodrigues e “As religiões no Rio” (2008) de João do Rio.

Palavras-chave: João do Rio, Nina Rodrigues, Exu.

O presente trabalho visa contribuir à História das Religiões e Religiosidades ao tratar de dois intelectuais brasileiros que tiveram grande contribuição aos estudos das manifestações religiosas, história e cultura afro-brasileiras: Nina Rodrigues e João do Rio e suas representações da figura Exu.

Nina Rodrigues (1862-1906), médico, etnógrafo e sociólogo, é considerado o iniciador dos estudos africanos no Brasil. Mulato, na Bahia se interessou pelo estudo pelos costumes dos antigos escravos e seus descendentes, em especial as práticas religiosas. O resultado de seus estudos está contido essencialmente em duas obras: *O animismo fetichista dos negros bahianos* (Paris, 1900), publicado originalmente em francês e *Os africanos no Brasil* (1932).

Nascido em Vargem Grande, no Maranhão, diplomou-se em 1888 no Rio de Janeiro, após dar início aos seus estudos na Bahia, foi um dos primeiros a estudar o negro no Brasil, também exerceu o cargo de professor na Bahia, vindo a morrer em Paris, em 1906.

Embora seu trabalho consista numa obra de divulgação “médica – científica”, pode-se dizer que é o primeiro estudo de caráter antropológico que trata do negro e de suas crenças. Obteve importantes informações sobre os aspectos religiosos dos africanos e seus descendentes, descrevendo os terreiros que visitou tanto no Rio de Janeiro quanto na Bahia, além de deuses, fitolatrias e litolatrias, hidrolatrias, rituais de iniciação e possessões.

A obra *O animismo fetichista dos negros bahianos*, segundo Gonçalves da Silva, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época, embora não possa ser definida como de cunho antropológico, pelo menos dentro do conceito atual, serviu como um marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que a seguiram. (SILVA, 1995).

Os africanos no Brasil, segundo Gonçalves da Silva, obra póstuma de Nina Rodrigues, procurou ampliar e sistematizar o quadro descritivo das sobrevivências africanas. Refere-se a

aspectos etnográficos religiosos, os quais são posteriormente retomados por outros autores. (SILVA, 1995).

Segundo Gonçalves da Silva (1995), em fins do século XIX, Nina Rodrigues visitou vários candomblés, onde presenciou vários rituais e pôde obter grandes quantidades de informações sobre a liturgia e outros aspectos importantes do culto, até então raramente descritos. Pesquisou principalmente os candomblés de tradição sudanesa, pois acreditava que os nagôs, tinham sido os africanos de maior influência no Brasil. Dentro desta tradição privilegiou alguns terreiros, como o Gantois, descrevendo detalhes cerimoniais. (SILVA, 1995).

A importância de estudarmos as manifestações ou crenças religiosas afro-brasileiras por meio de Raimundo Nina Rodrigues, o qual se insere na transição do século XIX para o século XX, reside em sua contribuição e pioneirismo nos estudos dos negros no Brasil; e na ênfase dada ao aspecto religioso. Autores contemporâneos discutem a influência por ele exercida nos trabalhos e estudos posteriores, ora criticando, ora dirigindo-lhe elogios, porém sem jamais negar sua a validade de sua contribuição.

Embora o classifique como representante de uma teoria racista no Brasil, Thomas E. Skidmore , atribui às obras de Nina Rodrigues, qualificações de “séria” e “respeitável”:

O primeiro estudo etnográfico sério e respeitável do afro-brasileiro por um brasileiro não proveio dos museus, mas de um professor de medicina originário de prestigiosa faculdade da Bahia. No começo da década de 90, Nina Rodrigues, jovem doutor mulato, conquistara uma cátedra ali. Pelo fim da década, já se distinguia como pioneiro em dois campos: etnologia afro-brasileira e medicina-legal. Nenhum - até a época de suas investigações iniciais - era reconhecido como campo de pesquisa, mas seus esforços contribuíram para lançar-lhes as bases de estudo no Brasil. Embora tenha morrido cedo em 1906, com a idade de quarenta e quatro anos, já havia publicado inúmeros relatórios científicos e fundara a *Revista Médico – Legal*. Já havia estreitado contatos com outros pesquisadores do exterior e era membro de grupos como a médico – Legal Society of New York e a Societé Médico-Psychologique de Paris. Quando morreu, já se havia tornado figura altamente acatada e respeitada nos círculos científicos brasileiros (SKIDMORE, 1976, p.74).

Arthur Ramos destaca a importância de Nina Rodrigues e de seu método aos estudos sobre os negros no Brasil:

Destaco alguns destas apreciações no estrangeiro, precisamente para mostrar a importância do método do exame das culturas negras no Novo Mundo para o conhecimento recíproco da influência negra nos vários países deste hemisfério. Na realidade, como já destaquei no prefácio da primeira edição, não se trata mais do que uma ampliação do método da escola de Nina Rodrigues – considerando o termo

escola no sentido de grupo de trabalho ou de pesquisas, não é demais repetir – o da necessidade de se estudarem as culturas africanas para se melhor compreender o negro no Novo Mundo, método hoje triunfante, e adotado e alargado por notáveis especialistas nacionais e estrangeiros (RAMOS, 1979, p.18).

No prefácio da primeira edição de “As culturas negras no Novo Mundo”, Arthur Ramos denota a observação feita por Silvio Romero, sobre o não-estudo do negro no Brasil:

Quando há mais de um decênio, comecei a reunir na Bahia, material de estudo sobre o negro, no Brasil, nada havia deste absorvente interesse de hoje, no assunto. Os ensaios, então publicados, na imprensa leiga, nas revistas técnicas, as pesquisas encetadas no recesso dos candomblés, a que me arrastou a profissão de médico - legista o Instituto Nina Rodrigues... não encontraram eco imediato. A conspiração do silêncio envolvera um problema que foi a preocupação dominante de Nina Rodrigues, problema nosso, doméstico, apenas abordando em poucos aspectos unilaterais: algumas páginas dedicadas à abolição, poucas mais consagradas a pesquisas lingüísticas... e mais nada.”(RAMOS, 1979, p.19).

Arthur Ramos enfatiza a necessidade de compreender Nina Rodrigues como um intelectual de sua época, que utiliza o método e as análises próprias daquele período, cabendo a nós reinterpretar o objeto de uma forma adequada ao nosso contexto:

O nome de Nina Rodrigues, reivindicado através dos nossos trabalhos, é citado entre os estudiosos estrangeiros, como o grande pioneiro dos estudos científicos sobre o negro. E não se poderá acusar hoje a sua escola, como ainda insistem alguns intelectuais de má fé, de reincidir no prejulgado da tese da inferioridade antropológico do negro ou da degenerescência da mestiçagem, que fora endossada pelo sábio baiano, preso evidentemente aos métodos e as hipóteses de trabalho da ciência de sua época. A reinterpretação de Nina Rodrigues tem sido hoje a preocupação dominante dos seus discípulos, no setor dos estudos sobre o negro. Mesmo porque já ninguém vai o perder mais tempo em trazer à tona das discussões pontos científicos, passados em julgado, como estes da superioridade ou inferioridade das raças, que constituem um lugar-comum de todo estudante de antropologia... (RAMOS, 1979, p.20).

Skidmore, apesar de denominar-lhe “racista”, enxerga Nina Rodrigues como um homem cuja percepção estava à frente de seu tempo:

Nina Rodrigues fora mais longe do que a maior parte da elite brasileira. É significativo, no entanto, que sua sugestão não tivesse qualquer influencia sobre os responsáveis pela revisão do Código Penal Brasileiro, de 1890. Ele próprio lamentou essa falta de receptividade por parte de autoridades e legisladores. A genética não era, ainda, uma ciência desenvolvida quando Nina Rodrigues morreu em 1906, e cientistas respeitáveis discutiam ainda se cruzamentos entre “raças” diferentes produziam “híbridos vigorosos” ou degenerados físicos. Nina Rodrigues inclinava-se para essa ultima posição. (SKIDMORE, 1976, p.77).

Devido ao papel de iniciador, e também pela importância que lhe é atribuída pelos escritores contemporâneos, acreditamos ser viável e relevante o estudo da representação de Exu elaborada por Nina Rodrigues entre os séculos XIX e XX. Da forma, é possível pensar a contribuição de João do Rio, analisando, dessa maneira, como dois intelectuais, geograficamente separados apreenderam a cultura brasileira na qual estavam inseridos.

João Paulo Alberto Coelho Barreto, ou João do Rio, nasceu no Rio de Janeiro, a 3 de agosto de 1881. O pai, Alfredo Coelho Barreto, nascido no Rio Grande do Sul, de família ilustre, porém falida, mudou-se pra o Rio após a morte de seu pai, onde estuda medicina e mecânica na Escola Politécnica no Largo de São Francisco. De ideologia positivista, inclusive membro da Igreja Positivista Brasileira, será uma expressa influência na formação do filho. A mãe, Florência Barreto, é filha do médico Joaquim Cristóvão com uma mulata, quase negra e analfabeta como a maioria das mulheres da época, Gabriela Amália Caldeira, como afirma João Carlos Rodrigues (2010).

São poucas as informações referentes ao seu período escolar, apenas sabe-se ter estudado português entre os anos de 1894 e 1895 no colégio do mosteiro de São Bento e matemática aprendeu com seu pai. Foi autodidata em francês, geografia, história e literatura. Em 1896 fez concurso no Ginásio Nacional, onde foi aprovado em letras, porém não cursou universidade (RODRIGUES, 2010).

Por ser de família humilde, João Paulo Alberto Coelho Barreto, começou a trabalhar muito cedo e já como jornalista, pois além de gostar muito de escrever tinha influência de seu tio Ernesto Senna, importante redator do Jornal do Commercio e o contraparente José do Patrocínio, proprietário de A Cidade do Rio. Seu primeiro trabalho foi uma crítica da peça de Ibsen, “Casa de Bonecas”, assinado com seu nome no jornal A Tribuna em 1899. Após duas semanas inicia uma colaboração regular em A Cidade do Rio. Após sua saída deste em 1900, passa a escrever em O Paiz, O Dia e O Correio Mercantil entre 1901 e 1902. Como crítico sua contribuição mais importante foi para as artes plásticas; já como ficcionista sua estreia foi escandalosa, pois abordou um assunto até então pioneiro e que fazia parte de sua realidade – personagens homossexuais (RODRIGUES, 2010).

João Paulo Alberto Coelho Barreto, apesar de sua explícita tendência marxista, vai trabalhar na Gazeta de Notícias, jornal com uma tendência mais liberal e que melhor remunerava seus jornalistas dentre a imprensa brasileira. Este e o Jornal do Brasil empreenderam a renovação da imprensa brasileira. A Gazeta de Notícias

divulgou as principais novidades surgidas em Paris e Londres: manchetes, subtítulos, reportagens, entrevistas, caricaturas. A ida de Paulo Barreto para esse jornal como revisor, por indicação do deputado fluminense Nilo Peçanha, é uma prova inequívoca de prestígio, e vai colocá-lo novamente no centro do „turbilhão“ do jornalismo, dessa vez pra sempre. (RODRIGUES, 2010, p. 43).

Neste mesmo jornal, ele assume a coluna “A Cidade”, comentando fatos cotidianos durante 1903 e 1904. Em 26 de novembro de 1904 surge o seu pseudônimo mais expressivo e que o caracterizaria no restante de seus dias, João do Rio, o responsável pela reportagem “O Brasil lê” (RODRIGUES, 2010).

Ainda na Gazeta de Notícias, de janeiro a março de 1904, João do Rio publica uma série de reportagens chamadas “As religiões no Rio”. Indaga-se muito sobre a influência francesa dessa obra, pois em Paris o jornal *Le Figaro* publica com Jules Bois uma série de reportagens semelhantes anos antes, publicada em 1898 no volume “*Les petites religions de Paris*”. Entretanto, apesar da constante dúvida sobre a influência das reportagens francesas, João do Rio afirma ser a ideia de seu amigo e publicista Victor Viana. João Carlos Rodrigues comenta as semelhanças, mas afirma serem maiores as diferenças.

A estrutura das duas obras é a mesma: o narrador visita templos e sacerdotes de religiões desconhecidas de uma grande metrópole. Algumas seitas são comuns em ambas as obras, apesar dos títulos diferentes: *Lesswendenborgiens / A nova Jerusalém; Vintras, Boullan ET lesatanisme / O satanismo; Le culte de l’Humanité / A Igreja Positivista*. Apesar da opinião apressada de muitos, há mais diferenças do que semelhanças, principalmente no último texto, sendo o autor filho de um prosélito. Há escritos que beiram a estrutura das obras de ficção decadentistas, como “A missa negra”, meio saída do *Là-bas* de Huysmans. Outros revelam confusão (Os fisiólatras), ou falta de densidade, como *O culto do mar*, um tanto quanto ralo. A maioria, no entanto é jornalística. Maronitas, presbiterianos, metodistas, batistas, adventistas, israelitas, espíritas, cartomantes e até um frei exorcista do morro do Castelo são catalogados, descritos e observados com atenção (RODRIGUES, 2010, p. 50).

De março a maio de 1905 publica “O momento literário”, outra série de reportagens na Gazeta de Notícias é publicada, com 28 entrevistas com críticos e autores, a qual também foi transformada em livro e se fez mais um best-seller. João do Rio prossegue posteriormente escrevendo sobre suas observações da cidade e seus habitantes até 1908, na Gazeta de Notícias e também na revista *Kosmos*. Em 1906, João do Rio começa a se dedicar ao teatro, com peças como “ChicChic” e “O dote”; e mais tarde escreve novelas, uma delas “A profissão de Jacques Pedreira”. João do Rio dedica-se também a tradução de obras

estrangeiras, como por exemplo, “Salomé” (1908) e “Intenções” (1912), ambas de Oscar Wilde. Em 1908, o escritor publica uma de suas melhores obras, e considerada uma das melhores obras sobre a cidade do Rio, “A alma encantadora das ruas”. Posteriormente, publica uma vasta série de obras, das quais, as de maior renome são “Cinematographo: crônicas cariocas” (1909), “Dentro da noite” (1910), “Vida vertiginosa” (1911), “A bela madame Vargas” (1912), “A mulher e os espelhos”, dentre várias outras (RODRIGUES, 2010).

Com a morte do poeta Guimarães Passos em setembro de 1909 se abre uma vaga para a Academia Brasileira de Letras, na qual João do Rio se candidata mais uma vez, concorrendo com João Pereira Barreto. João do Rio recebe apoio de Rui Barbosa, então presidente da ABL e com isso vence Pereira Barreto, em 7 de maio de 1910, com 23 votos, contra 5 do outro concorrente. Sua entrada na ABL só anuncia o prestígio que já adquirira durante sua trajetória como jornalista, cronista, dramaturgo, tradutor, dentre outras funções que exercera. Morre, então, em 23 de junho de 1921 de um infarto fulminante dentro de um taxi (RODRIGUES, 2010).

Em suma, João do Rio contribui grandemente para o jornalismo da época, sendo o pioneiro na crônica, mas também contribui à historiografia, por relatar o Rio de Janeiro em seu período máximo de urbanização. Assim, por ser um autor ainda pouco pesquisado, principalmente na área de história das religiões, ainda religiões africanas, na obra “As religiões no Rio”, é que o projeto se desenvolverá diante de um dos principais personagens e jornalista mais importante do início do século XX. Bem como, João do Rio, com tal obra, torna-se um dos primeiros importantes relatores dos cultos e crenças africanas no Brasil, que ainda tem sido dada pouca ênfase pelos historiadores das religiões, principalmente por um olhar mais atento e científico como o autor se propôs e fez em tal obra.

Pensar a História das religiões e cultura afro-brasileira, por meio da figura de Exu, pressupõe refletir sobre o fenômeno da contradição e da ambiguidade. Exu tem como função principal, dentro das tradições africanas, o papel de mensageiro entre o *Aiê*, a Terra onde habitam os homens, e o *Orum*, morada dos Orixás. Leva os pedidos aos deuses e traz aos homens os conselhos e responsabilidades que aqueles os enviam. Roy Willis narra um dos mitos que explicam essa função dada a Exu:

Exu diz ao Deus Supremo que ladrões estão planejando atacar sua horta de inhame. Durante a noite ele entra furtivamente na casa do Deus Supremo, rouba suas

sandálias, as calça e vai para a horta roubar os inhames. Tinha chovido na véspera e as pegadas ficam bem visíveis. De manhã, Exu avisa sobre o furto, dizendo que seria fácil identificar o ladrão pelas pegadas. Todas as pessoas são chamadas, mas o pé de nenhuma se encaixam em pegadas tão grandes. Quando Exu sugere que talvez o próprio Deus Supremo tenha roubado os inhames dormindo, a deidade nega. Mas o pé do Deus Supremo se encaixa perfeitamente nas pegadas. Ele acusa Exu de tê-lo enganado e em retribuição anuncia sua partida imediata do mundo, dizendo que Exu deveria ir ao céu toda noite para contar o que havia acontecido embaixo durante o dia. Foi assim que Exu se tornou o mensageiro entre os seres humanos e o Deus Supremo. (2007, p. 274).

É, também, o transportador das oferendas dos homens aos deuses. Sem esta comunicação que Exu é destinado a exercer, tanto o mundo dos homens, quanto o dos deuses não poderia sobreviver, pois somente assim é que o Axé, ou simplesmente a força que rege a vida, pode ser trocada pelos dois mundos. Nada é feito sem a intervenção de Exu, nenhuma mudança ou interferência, que os Orixás quisessem fazer no cotidiano dos humanos e também no percurso da natureza, seria possível. É, ainda, considerado transformador, pois rompe com a tradição e critica as normas sociais que estão impostas, promovendo conseqüentemente a mudança (PRANDI, 2001).

Como os Orixás que vivem no *Orum*, o Orixá mensageiro também necessita do recebimento de oferendas, e ele é o primeiro a recebê-la. Caso contrário, a comunicação não se procede. Ao colocá-lo aqui, como Orixá, buscamos dialogar com o entendimento de Reginaldo Prandi (2001) acerca de Exu, mais voltado à concepção mitológica africana, da qual, por exemplo, muitos dos terreiros atuais de Candomblé tentam buscar, através de uma “reafricanização”. Embora esta classificação não seja homogênea, Prandi indica que Exu parece se encaminhar a um retorno de seu *status* e de seus papéis tradicionalmente africanos e tê-lo também como uma divindade. Diferente da Umbanda, no qual Exu seria visto como uma entidade, um guia ou sujeito desencarnado, ao tratá-lo como entidade disposta ao atendimento do público e clientes. Como os caboclos ou preto-velhos que foram humanos e agora são desencarnados, os exus também os foram, porém “de questionável conduta: assaltantes, assassinos, ladrões, contrabandistas, traficantes, vagabundos, malandros, aproveitadores, proxenetas, bandidos de toda laia, homens do diabo, por certo, gente ruim, figuras do mal.” (PRANDI, 2001, p. 11).

Exu é considerado um espírito errante, pois não habita uma casa em específico, mas perambula entre o mercado, as encruzilhadas e a entrada das casas (WILLYS, 2007). Atentando a especificidade das casas de cultos ou terreiros (espaço sagrado destinado ao culto às divindades), a entrada das casas se constitui como um limiar entre o espaço sagrado e o

profano. Sobre este aspecto, Eliade indica que “o limiar tem os seus “guardiões”: deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto aos adversários humanos como às potências demoníacas e pestilenciais” (1992, p. 29). Ao pensarmos as entradas das casas de culto enquanto limiares que separam sagrado e profano é possível conjecturar que, dentro das tradições africanas, a proteção exercida pelos guardiões assume importante função, pois seus cultos se dão geralmente nas próprias casas dos pais e mães-de-santo. Limita-se assim, porta adentro o espaço sacralizado de um terreiro, e o espaço profano que ficaria disposto na exterioridade, na rua.

Outro aspecto importante consiste nas correlações que Exu receberá após o contato de missionários e viajantes cristãos na África, desde o século XVIII. E que ganhará ainda mais ênfase e popularidade no Brasil dos séculos XIX e XX. Estamos falando de como Exu é tido como o diabo judaico-cristão. Temos na África, então, uma forma religião, concebida por Willis (2007) como tradicional que se difere em diversos fatores da religião cristã, ou mais especificamente do catolicismo, principal influência no pensamento ocidental, europeu e principalmente brasileiro. O catolicismo, por exemplo, tem o mundo como uma divisão entre bem e mal, virtude e pecado. O que na África não era conhecido nestes termos. Logo, com os primeiros contatos que os europeus tiveram com tais religiões politeístas, essa distinção entre bem e mal foi introduzida para enquadrar os deuses do panteão africano (PRANDI, 2001).

Olorum e os Orixás foram identificados como a parte que corresponde às divindades do bem. Na África os Orixás já foram identificados com os santos católicos. Assim como o deus criador dos iorubanos, Olorum, que foi identificado com o Deus cristão. Oxalá, correspondente direto de Olorum no *Aiê*, e pai dos humanos, foi relacionado a Jesus Cristo. Ogum foi identificado com São Jorge, Iansã com Santa Bárbara, dentre muitos outros. No Brasil, temos essas correlações ainda mantidas. No pólo oposto, o lado do mal, os cristãos associaram a figura de Exu, o qual possibilita através de diversas de suas características uma fácil conexão. Começemos por um de seus símbolos visuais, os quais estavam expostos em suas imagens e estatuetas, que são os símbolos fálicos. Este símbolo, para os cristãos, denota os aspectos sexuais e carnavais que devem ser reprimidos, aspectos esses pecaminosos e libidinosos. O aproxima também de Príapo, deus fálico greco-romano, de conhecimento dos europeus. (PRANDI, 2001)

Muitos dos autores que abordam Exu, colocam nessa característica fálica um dos principais instrumentos para essa correlação entre Exu e o Diabo. Como, por exemplo, podemos notar por estas citações:

É da relação íntima com a reprodução e a sexualidade, tão explicitadas pelos símbolos fálicos que o representam, que decorre a construção mítica do gênio libidinoso, lascivo, carnal e desregrado de Exu-Elegbara. Isso tudo contribuiu enormemente para modelar sua imagem estereotipada de orixá difícil e perigoso que os cristãos reconheceram como demoníaca. (PRANDI, 2001, p. 6).

(...) Exu carrega um instrumento fálico, um bastão, que tem a forma de um pênis. Possivelmente este foi um dos elementos que levaram este Orixá a ser associado com o Diabo cristão, devido à sua ligação direta com a erotização da vida. (ZACHARIAS, 1998, p. 137-138).

Outra importante característica que contribui para tal identificação é o tridente, também símbolo visual que Exu carrega em suas mãos. Entretanto, ao invés de fazer referência ao símbolo de Satanás, que consequentemente explicitaria tais aspectos demoníacos, o tridente refere-se a sua função como mensageiro, aquele que abre os caminhos e facilita o contato entre os homens e os Orixás, por isso suas oferendas são feitas em encruzilhadas, pois nada mais são que o encontro dos caminhos.

Essa divindade é também entendida como o crítico da tradição, e do preestabelecido, pois “tem a prerrogativa de subverter a ordem das coisas” (ZACHARIAS, p. 138). Assim, com essas características contrárias ao manutenção das normas sociais e das tradições, se faz presente mais uma das correlações que o faz diabo.

Essas características demonizadoras da figura de Exu são expandidas ainda mais no Brasil dos séculos XIX e XX, tanto com a busca que faz a Umbanda em ter seu reconhecimento como religião, quanto com a grande influência que o Catolicismo exerce na sociedade da época, fazendo-se, ainda, valer como regra de conduta social. (ISAIA, 2001). Com relação à busca empreendida pela Umbanda pelo seu reconhecimento como religião, temos de buscar no contexto da época o que se fazia necessário para a normatização de uma religião, haja vista, que a constituição da Primeira República, promulgada em 1891, garantia a liberdade religiosa. Deparamos-nos, portanto, com uma ambiguidade que só se faz compreender pelo estabelecimento da ordem pública, buscado incansavelmente pelas autoridades estatais do período em um processo de consolidação e constituição do Estado Republicano, como nos descreve Paula Montero:

Sabe-se que uma das dimensões históricas fundamentais da conformação das práticas religiosas no Brasil diz respeito ao processo de constituição do Estado republicano e às leis penais e sanitárias que visavam disciplinar o espaço público. (...) A jovem República tinha diante de si a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos e índios (e imigrantes) em uma só sociedade civil, a qual se fundamentaria sobretudo na produção de sujeitos passíveis de serem submetidos à normatividade das leis e na moralidade da religião (cristã). (MONTERO, 2006, p. 51).

O que se tem enquanto noção de “religião” deve-se a preocupação das autoridades republicanas em laicizar o Estado e excluir os critérios religiosos da cidadania, como, por exemplo, separar os atos civis dos atos religiosos: batismo, matrimônio, saúde e educação, que tinham domínios também pela Igreja Católica. Religião, portanto, é o Catolicismo, que se distingue das magias, uma forma diversa da religiosidade brasileira, e que se exprime melhor como curandeirismo e feitiçaria, pois são entendidas como exploradoras da credulidade pública e devem ser combatidas. Esta característica se enquadra melhor nas religiões dos negros e mestiços, que implicariam em benefícios materiais ou mesmo crimes ou dolo (MONTERO, 2006).

Pensar a representação de Exu nas obras de Nina Rodrigues e João do Rio consiste, portanto, em perceber a historicidades dos elementos africanos na cultura brasileira.

Considerando que o homem apreende os objetos da forma como a linguagem o apresenta, pois suas ações e sentimentos dependem da sua percepção, ao exteriorizar a linguagem, o homem confunde-se com ela e cria um círculo mágico em torno do povo ao qual pertence sem poder sair de um sem saltar para dentro de outro. Esta pesquisa, ao trabalhar, sobretudo as teorias da religião como instrumento de construção de fatos científicos, tomará como fonte as obras “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935) e “Os africanos no Brasil” (1982), de Nina Rodrigues e “As religiões no Rio” (2008), de João do Rio, a fim de perceber como foi construída por meio do discurso de dois intelectuais da Primeira República Brasileira, inseridos em diferentes espaços geográficos - uma na Bahia e outro no Rio de Janeiro – a representação de Exu, enquanto elemento definidor da cultura afro-brasileira.

Para Certeau (1982), o historiador deve analisar em termos de produções localizáveis, o material que cada método instaurou inicialmente segundo suas noções de pertinência. Isto porque para ele, o discurso é parte da realidade da qual trata. Do mesmo modo Bourdieu (s/d) ao tratar da linguagem e da palavra, enquanto um canal que possibilita a comunicação, refuta em parte a noção susseareana onde a palavra aparece como condição da língua, pois crê que seria a língua a condição de inteligibilidade da palavra; pois é ela que assegura a identidade

das associações dos sons e conceitos, garantindo compreensão mútua. Coloca como se a língua contextualizasse a palavra.

Para Certeau (1982) a História articula-se com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. E é em função deste lugar que se delineia uma topografia de interesses. Para ele o nascimento da disciplina histórica se relacionaria com a criação de grupos, o qual definiria o que deve ou não ser público. Do mesmo modo Bourdieu (s/d) acredita que as práticas voltadas para a função e comunicação pela comunicação ou de comunicação para o conhecimento (inclusive a circulação de informação científica), estão sempre orientadas também para funções políticas e econômicas. As interações simbólicas dependeriam tanto da estrutura do grupo de interação no qual se encontram, quanto das estruturas sociais nas quais estão inseridos os agentes de interação.

Bourdieu não acredita na homogeneidade do grupo. Para ele, este seria formado pelos “que só emitem”, “que só respondem”, “os que respondem as emissões dos primeiros” e “os que emitem para os segundos”. (s/d, p.52). Isso evidencia uma hierarquia social dentro do grupo, logo, as dependências das relações de força simbólica corresponderiam à estrutura das relações de força política. Certeau (1982) afirma que os métodos científicos expressam um comportamento social e as leis do grupo. Em virtude disto, o discurso histórico não pode ser analisado fora da sociedade na qual se insere, pois implicaria a transformação das situações acentuadas, o “nós” utilizado pelo pesquisador denota um contrato social.

Certeau (1982) explica que, se a organização da história é relativa a um lugar e a um tempo, isso deve-se inicialmente as suas técnicas e produção. Afinal, cada sociedade se pensa historicamente com os instrumentos que lhe são próprios. Nesse sentido, buscaremos compreender os fatores determinantes do discurso elaborado por Nina Rodrigues e João do Rio. As questões sociais, econômicas e culturais das quais resultam seus métodos de pesquisa e que os levaram a representar a figura de Exu.

Ao tratarmos de suas obras enquanto documentos históricos, utilizaremos as noções de *monumentos* (herança do passado) e *documentos* (escolha do historiador), de Le Goff (1994). Segundo Le Goff (1994), o documento adquire seu sentido moderno apenas no século XIX, com a escola positivista e no século XX será o fundamento do fato histórico. Ainda que seja uma escolha do historiador, parece apresentar-se por si mesma como uma prova histórica. À principio afirma-se essencialmente no testemunho escrito. Le Goff (1994) explica que o documento triunfa com o positivismo, coincidindo com o texto, a partir de então, todo

historiador que trate da historiografia recordará que é indispensável recorrer ao documento. Mas com a fundação dos Annales, há uma ampliação da noção de documento e este alargamento é uma das etapas que levou a uma verdadeira revolução documental.

Diante desta revolução, Le Goff afirma, que o documento deve ser submetido à uma crítica mais radical:

Iniciada na Idade Média, consolidada no início do Renascimento, enunciada pelos grandes eruditos do século XVII, aperfeiçoada pelos historiadores positivistas do século XIX, a crítica documental tradicional foi essencialmente uma procura da autenticidade. Ela persegue os falsos e, por consequência, atribui uma importância fundamental à datação. (LE GOFF, 1994, p.535).

Para Le Goff (1994), não existe um documento objetivo, inócuo ou primário. De acordo com essa posição vemos como indispensável à problematização, o questionamento, o diálogo com nossas fontes, que são dois documentos escritos, logo, são expressão uma época, de um determinado modo e pensar e interagir com o mundo.

Le Goff (1994), afirma que independente da revolução documental, a concepção do documento/monumento objetiva evitar que o historiador se desvie de seu dever principal: a crítica do documento enquanto monumento, pois só assim, a memória coletiva pode recuperá-lo e o historiador usá-lo cientificamente, ou seja, com o conhecimento de sua causa. Afinal, mas do que qualquer coisa que fica por conta do passado, o documento é produto da sociedade que o fabricou, de acordo com as relações de força que aí detinham o poder. Em resumo, o ideal é questionar o documento, e é exatamente isto que buscaremos fazer.

Le Goff (1994), conclui que a intervenção do historiador na escolha do documento depende da sua própria posição social e da sua organização mental. Desse modo, o documento não é inócuo, ao contrário, é o resultado, consciente ou inconsciente, da história, da época e da sociedade que o produziu, além das épocas sucessivas às quais continuou a viver, mesmo que manipulado apenas pelo silêncio. Por persistir no tempo, o testemunho do documento deve ser analisado, desmistificando-lhe o seu caráter aparente. Não se pode dizer que exista um documento-verdade, todo documento é uma mentira e não cabe ao historiador fazer papel de ingênuo. “É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos.” (LE GOFF, 1994, p.538).

Neste sentido, partimos da História Cultural, por entendermos que esta tem como principal objeto, identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. (CHARTIER, 1990). A opção pelo conceito de “representação” é porque este nos permite articular três modalidades de relação com o mundo social: Primeiro, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos. Segundo, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição. E por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, por meio através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente à uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real. (CHARTIER, 1990, 2002).

O uso do conceito de “apropriação” (CHARTIER, 1990, 2002), nos possibilita uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. Conceder deste modo à atenção às condições e aos processos que, muito concretamente, determinam as operações de construção do sentido é reconhecer que as inteligências não são desencarnadas, e que as categorias aparentemente mais invariáveis devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas.

Convém, portanto perceber como Nina Rodrigues e João do Rio elaboraram, a partir de seus respectivos “lugares sociais”, uma “representação” da figura de Exu, partindo de uma “apropriação” de elementos da cultura brasileira. A importância do estudo destes intelectuais consiste na ideia de que “um homem exclusivamente racional é uma abstração; jamais o encontramos na realidade. Todo ser humano é constituído, ao mesmo tempo, por uma atividade consciente e por experiências irracionais.”. (ELIADE, 1992, p.170).

REFERÊNCIAS

Fontes impressas

RIO, João do. As religiões no Rio. Apresentação de João Carlos Rodrigues. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, [1904] 2008.

RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: Pierre Bourdieu. ORTIZ, Renato (org.). S/1, Ática, S/d.

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

CHARTIER, Roger. À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leitura. In: HUNT, Lynn. A nova história cultural. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. Tratado de História das religiões. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: História e memória. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. Revista Novos Estudos. São Paulo: Cebrap, n.74, p.47-65, 2006.

PRANDI, Reginaldo. Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, outubro de 2001.

RAMOS, Arthur. As culturas negras no novo mundo. 4.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

RODRIGUES, João Carlos. João do Rio: vida, paixão e obra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da metrópole. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SKIDMORE, Thomas E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

WILLIS, Roy. (coord.) Mitologias. Deuses, heróis e xamãs nas tradições e lendas de todo o mundo. São Paulo: Publifolha, 2007.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. Ori Axé: a dimensão arquetípica dos orixás. São Paulo: Vetor, 1998.



A CERIMÔNIA DOS EGUNS E A EVIDÊNCIA DO “TRANSHISTÓRICO” NA OBRA DE JOÃO DO RIO

ThauanBertão dos Santos
DHI – LERR – PIBIC/CNPq-FA-UEM
Vanda Fortuna Serafim (orientadora)

Resumo: Buscamos nesta comunicação compreender um pouco do que significa a morte e suas apreensões pelos povos, e também descendentes, de cultura Yorubá inseridos no Rio de Janeiro no início do século XX, com o fim de analisar os aspectos principais, os ritos e as cerimônias devotadas por eles ao culto dos antepassados, denominados Eguns, na obra “As religiões no Rio” (1906). Para isto, nos centramos em comparar as descrições do jornalista carioca João do Rio com a bibliografia específica que trata sobre o tema, apoiando-nos na metodologia do historiador das religiões, proposta por Mircea Eliade em “El chamanismo y las técnicas arcaicas Del éxtasis” (2009), pensando especificamente o “transhistórico”, como evidência da historicidade do fenômeno religioso e seus desdobramentos nestas cerimônias de Eguns.

Palavras-chave: João do Rio, Eguns, Morte.

Buscaremos compreender um pouco dos dois rituais de passagem – o funerário e o mortuário dos elementos espirituais, mais conhecidos como *Axexé*– para chegarmos ao que se entende por Egun, para que assim nos seja possibilitada a análise da cerimônia de Eguns descrita por João do Rio em “As religiões no Rio” (1906).

Segundo Del Priore (2006), ao analisar as práticas e rituais funerários dos africanos num espaço que vai do Senegal a Angola, local de onde vieram a maioria de nossos ancestrais, como afirma, os rituais fúnebres colocariam-se entre as principais cerimônias realizadas pelos povos africanos. Basicamente ocorreriam cantos, danças, oferendas, divisão dos bens do morto e a construção de um altar aos ancestrais. Os rituais funerários, assim como a vida no *Orum*, seria definidos pela causa da morte, pois se o destino (*orí*) foi interrompido por uma feitiçaria, ou por uma falta cometida: “nem pensar em enterrar o corpo na terra, que, poluída, o vomitaria; nesse caso o corpo é depositado numa fossa pouco profunda, perto de um rio, para que a água o carregue” (DEL PRIORE, 2006, p. 40).

Quando a morte fosse realizada pelo destino o rito funerário poderia ser seguido sem consequentes problemas. Para Del Priore (2006), as mortalhas e os tecidos que envolverão o cadáver é de fundamental importância, pois sugeririam a passagem, a regeneração, e seu novo nascimento, como se representasse a placenta que envolve o feto. Tais tecidos, em muitos povos, reproduzem em desenhos a arquitetura de suas residências, ou parcelas quadrilhadas de campos, na qual evocariam a vida, o alimento, a fecundação da semente e a expressão de renascimento.

Os tecidos também sugeriam a importância do morto na sociedade em que estava inserido, pois um costume bastante notável era a entrega de tecidos como presentes a ele, que

quanto mais enrolado em tiras estivesse, mais importância lhe seria atribuída, assim como, por parte dos vivos, a entrega desses presentes significaria a eles a retribuição de boas graças concedidas pelo morto (DEL PRIORE, 2006). Mais uma importante função desses tecidos nos é citada pela autora:

Outro dado importante é que a oferenda do tecido mantinha a continuidade entre passado e presente. Sim, pois entre os panos que enrolavam o corpo do morto se encontravam os que pertenciam ao pai dele. Os panos que recobriam a tenda, por sua vez, serviam de mortalhas aos herdeiros do rei morto, quando chegada a sua hora. Mesmo o movimento do pano enrolado à volta do corpo significava, para muitos grupos congolezes, o movimento em espiral da vida. (DEL PRIORE, 2006, p. 43).

Evidenciamos que Del Priore (2006) atesta esse primeiro dos rituais em algumas partes da África, e que se difere, por exemplo, do ritual citado por Santos (2012). Para esta, que apenas descreve o ritual realizado para os sacerdotes dos cultos na Bahia, este primeiro ritual deveria garantir que o corpo do morto volte à terra, pois deveria se reintegrar a esta matéria da qual foi criado. Além disso, haveria a necessidade de se retirar o traço de individualidade da pessoa, para este integrar a generalidade que consiste o *Orum*. Em suas palavras:

Falecida a *olòrìsá*, qualquer que seja sua hierarquia, deverá proceder-se a retirar seu *osù* por meio do qual, precisamente, a individualização, o nascimento da *adòsù* foram possíveis. Um sacerdote altamente preparado manipulará sua cabeça de maneira que retire os cabelos do lugar onde o *osù* fora implantado; esses cabelos, com outras substâncias apropriadas que se passam nesse lugar, formarão um conteúdo que, cuidadosamente enrolado em algodão (símbolo de existência genérica), será depositado num lugar previamente consultado para que *ÈsùElérùos* leve. (SANTOS, 2012, p. 264).

Como vemos, o tecido que fora tão importante para os rituais em África, na Bahia, citado por Santos (2012), já não se faz presente. Em João do Rio, que falou de uma cerimônia ocorrida no Rio de Janeiro, os tecidos não são referidos no envolto do corpo, mas são de fundamental importância nas vestimentas das cerimônias de Egun, tão logo discutidos por Santos (2012), Verger (2000) e Braga (1988). Temos consciência que os autores não falam do mesmo local ou época que ocorrem estes rituais. Contudo, o que nos faz buscar tais comparações é o que nos propomos a fazer como Historiador das Religiões, ou seja, o que Eliade (2009) entende pela busca do “transhistórico”, que seria o fenômeno religioso em si, e não exclusivamente o social ou histórico. Buscamos compreender o que o homem religioso

das tradições africanas mantém como essencial desses ritos para a própria manutenção de seu eterno retorno.

O que nos apresenta, portanto, enquanto importante nesses dois ritos é a necessidade de revitalização do *Axé* que a morte possibilitaria, a consequente manutenção da ordem descendente do *Axé* e a exclusão da individualidade do morto. Esses três fenômenos “transhistóricos” estão presentes nos rituais citados acima, independentemente das adaptações locais, sociais e temporais.

Posteriormente ao enterramento do corpo, passaria-se para os rituais mortuários relacionados aos elementos espirituais. Para Del Priore (2006) essa cerimônia, que denomina de passamento, realiza-se com a reunião dos membros da linhagem do morto para comerem, beberem e cantarem louvações a ele, que auxiliariam a prolongar sua existência junto a eles. Assim como, seriam realizados sacrifícios para que o espírito do morto possa passar ao *Orum* sem causar problemas aos que ficam no *Aiê*. Em resumo, a autora descreve alguns aspectos dessa cerimônia:

Entre os iorubás (Nigéria e Daomé) e os mosi (Alto Volta), ocorre de um parente do defunto – sua mulher de preferência – vestir-se com as roupas dele, imitar-lhe os gestos, a maneira de falar e as eventuais desgraças físicas, usando sua bengala ou lança. Os filhos do morto a chamam “Pai”; as esposas, “Marido”. Entre os iorubás, um homem mascarado representando o morto tranqüiliza os vivos sobre seu novo estado, prometendo-lhes uma abundante progenitura. (DEL PRIORE, 2006, p. 52).

Segundo Santos (2012) esse ritual perduraria sete dias e concerne em fazer um levantamento dos “assentos”³²³ individuais do sacerdote falecido e reunir todos os pertences dele em uma cuia, que seriam levados para um barracão com o intuito de invocar o espírito do morto, representado pela cuia. Após reunidos, seria realizado o *Padê*, que é a oferenda ao Orixá Exu, com seus referentes sacrifícios, para que este orixá realize a comunicação entre os dois mundos e transporte o *Axé* necessário à continuação do ciclo vital. Em seguida, todos saudariam a cuia e a depositariam moedas, ao mesmo tempo em que se despendiriam dela, cantando cantigas aos outros ancestrais da casa e ao novo ancestral que surge.

³²³ O “Assento” consiste em um símbolo do ritual de iniciação pelo qual passara o sacerdote, que representa a união entre o Orixá e o iniciado (BERKENBROCK, 2012).

Durante o ritual, também seria preparado o “assento” do Egun, que se difere do “assento” citado acima. O do Egun especifica-se por conter uma mistura de barro, que representaria a matéria que origina a vida, o *Axé*. Este “assento” consistiria o símbolo do sacerdote falecido que ficará no “terreiro” para ser venerado e adorado pelos descendentes (SANTOS, 2012).

Mas uma vez notamos algumas séries de diferenças entre as cerimônias relacionadas aos elementos espirituais citadas acima pelas duas autoras. Entretanto, o “transhistórico” mais uma vez se faz presente, pois as duas cerimônias apresentam os sacrifícios e oferendas relativas ao necessário renascimento do ser.

Com o antepassado “assentado”, sua veneração e adoração pelos descendentes do terreiro seria possibilitada. Entretanto, segundo Santos (2012) se faz necessária distinção entre os antepassados femininos e masculinos, pois apenas os masculinos poderiam ter uma representação corporal e individualizada no *Aiê*, pelas cerimônias das sociedades de Eguns; enquanto as mulheres só possuiriam uma representação corporal com aspectos coletivos do poder ancestral feminino nas sociedades Geledés ou *E’leékò*.

A separação dos rituais funerários das cerimônias de Egum é bastante nítida em Santos (2012), a única autora de nossa bibliografia que trata conjuntamente desses dois aspectos da morte, que se apresentariam como complementares. Na obra de João do Rio, contudo, os rituais funerários e a cerimônia de Egum parecem fazer parte de um mesmo ritual, quando há algum morto para ser “evocado”. Nas palavras do jornalista:

O *egumé* uma cerimôniaquasi publica, a que os feiticeiros convidam certos brancos para presenciar a pantomima do seu extraordinario poder. Esses curiosos fetiches, que para fazer guincho de sanctoOssaim amarram nas pernas bonecas de borracha, com assobio ; cujos sanctos são um producto de bebedeiras e de hypnose, têm na evocação dos espiritos a maximaenscenação da sua força sobre o invisível. Quando morre alguém, quando todos estão diante do corpo, um dos pretos esconde-se e dá um grito. No meio da confusão geral, então, mudando a voz, esse negro gríta :

– *Emim, toculonimopé, cá-um-pé, emim!* Eu que morri hoje, quero que chamem por mim.

Os donos do defunto arranjam dinheiro para evocação, pessoas estranhas ajudam tambem com a sua quota para aproveitar e saber do futuro. O *babaloxán* não faz o *egum*emquanto não tem pelo menos tresentos mil réis. Arranjada a quantia, começa a cerimonia. (1906, p. 41-42).

Como se pode notar, João do Rio não separou os rituais funerários da cerimônia de evocação das almas, ou “o *egum*”, como denomina, mas sim, apresenta como sequenciais,

ainda com o corpo do defunto presente no local onde ocorrerá a cerimônia de Egun, podendo ser o morto, ali de corpo presente, invocado, cumprindo as funções próprias de um Egun, que João do Rio demonstrou no excerto acima ser a de previsão do futuro.

Posteriormente, João do Rio descreveu uma dessas cerimônias de Egun, a qual transcreveremos em resumo, para que possamos compreendê-la em seus aspectos mais importantes. Em seguida, analisaremos alguns dos aspectos “transhistóricos” que são possíveis de serem interpretados por meio da bibliografia referente.

Mais ou menos a meia-noite João do Rio chegou *nailê-saimou* casa das almas, como denomina, e adentrou uma sala com luz de candelários, mulheres brancas “meretrizes”, mulatas e muitos negros. Os negros sentados em roda no assoalho estavam quase nus, e algumas negras nuas, que, segundo Antonio, recebem mais facilmente o espírito dessa maneira. Aos fundos ficava o *saluinou* quarto dos espíritos, onde eles banqueteiavam, comidas e bebidas pagas pelos presentes, e são guardados por três *annichans*, negros com uma vara na mão. Ao som dos atabaques e de uma cantiga, chamando o espírito, sai do *saluin* “um negro vestido de dominó com os pés amarrados em pannos” (1906, p. 43) com uma vara de marmelo na mão, é *Babá-Egum*. Ao mesmo instante tocam outra cantiga e os *xeguedês* chacoalharam, fazendo o santo pular, na qual surge outro homem com as mesmas vestimentas, era o *Alabá*, que assim completaria a cerimônia de entrega das almas. “Por fim apareceu *Ousaim*, enfiado numa phantasia de *bebê*, de xadrez variado, com duas mascaras : uma nas costas e outra tapando o rosto.” (1906, p.44).

Bonifácio da Piedade faz-se de “*Eruosaim*”, que também dançava. Mais uma vez o quarto dos espíritos se abriu e dois negros dele saíram, “o *atafim*, ou confidente, e o *anuxam*, secreta.” (RIO, 1906, p. 44). Logo em seguida saem mais três vestidos de “dominós cheios de fígas e espelinhos, com os pés embrulhados em trapos” (RIO, 1906, p. 44). Os espíritos pareciam cambaleiar aos pulos e batendo as varas no chão e no ar ao som dos atabaques e *xeguedês* (RIO, 1906).

Em seguida, um dos espíritos sentou em um trono e as cantorias cessaram. Este iniciou os trabalhos de adivinhação, chamando alguns pelos seus nomes e indicando *ebósou* caminhos a seguir. Quem não era chamado pelo espírito perguntava, e o espírito respondia. Mas Antonio confessou a João do Rio: “– Veja V. S. o *chantage*(...) Os negros recebem dinheiro antes dos homens e obrigam as criaturas pelo terror a tudo quanto quiserem. Por isso quem descobre o *egum*, morre.” (RIO, 1906, p. 45). Posteriormente “*Inhansan*” se apresentou

pedindo presentes, dinheiro, carneiro, roupas e até fazenda, entre outras coisas mais, a cada uma das pessoas. E com um grito na porta da *saluin*, todos os espíritos desapareceram, finalizando assim a cerimônia (RIO, 1906).

Santos (2012), Verger (2000) e Braga (1988) são enfáticos em dizer que as cerimônias de Eguns seriam única e exclusivamente lideradas pelos homens, que invocam, chamam e cuidam dos Eguns. Entretanto, segundo Braga, as mulheres, apesar de não ter acesso aos segredos dos cultos, participariam ativamente na execução de rituais públicos, como na cozinha sagrada e profana, dividindo a responsabilidade pelo bom andamento da festa e liderando as atividades que envolvem os Orixás. João do Rio não deixou clara essa liderança exclusiva dos homens, mas não apresentou nenhuma mulher em alguns destes casos de lideranças, o que contribui para pensarmos que nos cultos por ele presenciados, a sociedade de Egun era guiada pelo sexo masculino.

O local onde se realizam as cerimônias foi chamado por João do Rio de Casa das almas ou *ilê-saim*, que traz algumas semelhanças com o barracão, como seria denominado por Braga (1988). Braga, assim como João do Rio separa o espaço restrito aos Eguns e aos sacerdotes que propiciam seu culto do espaço aberto aos adeptos que participariam assistindo-a. O jornalista a designou como *saluimou* quarto dos espíritos, onde os Eguns banqueteiavam. Braga dá uma descrição mais detalhada do que chamaria de *Lessainou Ilê Awô*, onde se guardam os acessórios litúrgicos, onde são tomadas as decisões dos líderes do culto e onde somente circulam os Eguns e os Ojés (sacerdotes do culto), pois ali se realizaria grande parte dos ritos internos.

O líder e seus auxiliares quase sempre estariam no mesmo estágio iniciático, por isso, como o Alabá, chefe do terreiro, não consegue realizar todas as tarefas necessárias ao desenvolvimento do culto, distribuiria as funções sem muitas especificidades para cada um, diferentemente de como ocorre nas casas de candomblé, que cada auxiliar desenvolveria uma atividade específica. Entretanto, alguns títulos seriam diferenciados entre esses sacerdotes, mais como símbolo de conhecimentos adquiridos e prestígios na casa. Por exemplo, o Alapinin, que seria o mais alto título honorífico do culto; Atoki, o Ojé que deteria o saber litúrgico e teria o poder formal de evocar o Egun; Alabês, quem tocariam os atabaques; Axogum, que sacrificaria os animais para os Orixás; e Amuixãs, que seriam aqueles que passam pelo primeiro estágio da iniciação à condição de Ojé (BRAGA, 1988).

Na reportagem “A casa das almas”, João do Rio indicou ao longo da descrição da cerimônia alguns dos cargos que exercem os sacerdotes do culto. O líder do culto foi designado como *babaloxá*, mas durante uma cena que presencia, deu ênfase a um dos “dominós” – pessoa que representa o espírito invocado, que foi assim designado por ele pelas vestimentas usadas – que conseguimos perceber o motivo por meio da explicação de Braga (1988): era o Alabá. Nas palavras do jornalista: “Entretanto o dominó *Baba-Egumbatia* furiosamente no chão com a sua vara de marmello, e no alarido augmentado appareceu aos pulos outro dominó, o Alabá, que por sua vez tambem se poz a bater.” (1906, p. 44). *Baba-Egun*, *Egun*, *Egungun* ou simplesmente *Baba* seriam os nomes dos espíritos dos mortos que serão invocados pelos “dominós”, que vestem-se “cheios de figas e espelinhos, com os pés embrulhados nos trapos.” (RIO, 1906, p. 44). Os “dominós” utilizariam panos decorados com aplicações de tecidos recortados, bordados e ornamentados com búzios, espelhos e miçangas, segundo Verger (2000).

Os sacerdotes que evocam os espíritos, para o negro Antonio, informante de João do Rio, “fingem os gestos dos mortos” (RIO, 1906, p. 44), pois, segundo Santos (2012), os espíritos que aparecem seriam os mortos, os ancestrais conhecidos, mas que podem também assumir aspectos não reconhecíveis, que representariam ancestrais coletivos. Suas funções fixariam basicamente em dar conselhos e abençoar, além de fazer o contato do mundo dos vivos com o dos mortos e contribuir na transmissão e redistribuição do *Axé*. Para falar com o público, os *Egun* teriam uma maneira bastante particular, pois falam com uma voz cavernosa, muito baixa, ou quando gritam o fazem com uma voz muito aguda. Em João do Rio ficou bastante evidente a função de aconselhar, como podemos perceber nesse excerto:

Um dos espiritos, porém, sentou-se numa especie de throno de magica. Como por encanto a dansa cessou e naquellapavidaatmosphera, em que o medo gemia, as mulheres de borco, os homens contorsionados, o negro fantasiado guinchou alto.

– Guilhermina ocêpercisagostá de Antonho... José tem que fazê**ebô**para espirito máo.

Xica, um home ha de vi ahi, ocê vai com elle...

– Veja V. S. o *chantage*, murmurou Antonio. Os negros recebem dinheiro antes dos homens e obrigam as creaturas pelo terror a tudo quanto quizerem. (RIO, 1906, p. 45).

Outros sacerdotes citados por João do Rio e que Braga (1988) faz referência seriam “(...) os *annichans*, que faziam guarda ao *saluinou* quarto dos espíritos.” (RIO, 1906, p. 42), e

possuem varas nas mãos, assim como os “dominós”. Braga (1988), Verger (2000) e Santos (2012) afirmam que essas varas ou *ifans*, como também podem ser chamadas, serviriam para afastar as pessoas de tocarem na vestimenta dos Eguns, pois o contato com ela pode ser fatal, e também simbolizam os indivíduos antepassados, que sempre surgem da terra, por isso a invocação se daria pelas batidas das varas no chão. Outros, com algumas especificidades, foram citados pelo jornalista: “Entre as cantigas, os *annichansergueram* de novo as varas, a porta abriu-se, dous negros ficaram um de cada lado, o *atafim*, ou confidente, e o *anuxam*, secreta.” (RIO, 1906, p. 44).

João do Rio citou o que seria uma diferenciação de cargos também entre os Eguns. Segundo Oliveira (2003), em alguns terreiros existe uma hierarquia para cultuar os antepassados, pois cada Egun teria um ritual próprio referente à intensidade de *Axé* trocado por ele para a manutenção da casa. Santos (2012) também cita essa hierarquia, afirmando serem os *Egún-àgbà*, os Eguns mais elevados na hierarquia. Em João do Rio assim estavam dispostos os cargos:

- Mas quem é este dominó?
- E’ *Baba-Egum*. As almas têm vários cargos. O que traz uma gamela chama-se *Ala-té-orum*, o 2° *Opocó-echi*, o 3° *Eguninhinsam*, e no meio de sete espíritos aparece o invocado. (RIO, 1906, p. 44).

Segundo Braga (1988), Exu, Ogum, Iansã e Ossanha seriam os Orixás miticamente associados ao culto de Egun. Santos (2012) nos apresenta dois mitos que incluem mais três Orixás relacionados aos Eguns. Em um deles Eguns seria resultado da relação harmoniosa entre Obatalá e Odua, e no outro seia filho de Oyá ou Iansã e Xangô. Entretanto, em João do Rio só são visíveis nas cerimônias descritas por ele os Orixás Ossaim e Iansã. Ossaim apareceu para dançar “enfiado numa phantasia de *bebê*, de xadrez variado, com duas máscaras: uma nas costas e outra tapando o rosto.” (RIO, 1906, p.44). Iansã, como descrito acima, teve participação mais ativa na cerimônia. Isso ocorre por ser Iansã considerada a rainha e mãe, ou o princípio genitor feminino da existência dos Eguns, e principalmente por ser venerada ao lado deles em suas cerimônias, pois seria ela quem comanda o mundo dos mortos (SANTOS, 2012).

Em suma, podemos perceber que algumas das características do culto dos Eguns esteve presente em João do Rio e também na bibliografia consultada para esta análise. Vimos como a vestimenta, a vara ou *Isan*, alguns Orixás e primordialmente as funções por eles

realizadas, dentre outros, permanecem em praticamente todos os autores, contribuindo dessa maneira para percebermos como o “transhistórico”, como coloca Eliade (2009), é tão, ou mais, importante para as religiões e para o historiador das religiões, quanto as mudanças ocorridas no interior dos rituais, cerimônias e crenças, dependentes das especificidades temporais, locais e sociais.

BIBLIOGRAFIA

BERKENBROCK, Volney J. A experiência mística e as religiões de tradição oral – o caso do Candomblé. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 3, n. 1, p. 97-113, 2012.

BRAGA, Julio. O culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica. In: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DEL PRIORE, Mary. Passagens, Rituais e Práticas Funerárias entre Ancestrais Africanos: Outra Lógica sobre a Finitude. In: ISAIA, Artur Cesar (Org.). *Orixás e Espíritos: O Debate Interdisciplinar na Pesquisa Contemporânea*. Uberlândia: Edufu, 2006.

ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas Del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

FONTE IMPRESSA

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Paris: Garnier, 1906.



A FUGA DA AFRICANIDADE NO RITUAL DE ALMAS E ANGOLA: AS OBRAS DE GIOVANI MARTINS E A TENDA ESPÍRITA CABOCLO COBRA VERDE (2006/2012)

Thiago Linhares Weber

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Umbanda de almas e Angola, dissidência umbandista predominante na Grande Florianópolis, Santa Catarina, que tem como característica principal uma maior aproximação com a africanidade e a presença da matança de animais (corte) em seus rituais. Este artigo é uma extensão de nosso Trabalho de Conclusão de Curso que propôs analisar as mudanças dentro da Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde (terreiro de almas e Angola) a partir da gestão de Giovanni Martins (Pai Givani D'Oxaguiã). O artigo procura demonstrar a fuga da africanidade presente nesta Tenda a partir das obras publicadas de Martins.

Iniciaremos com um breve histórico da Tenda, seguido de uma apresentação de quem é Giovanni Martins. Posteriormente apresentaremos as obras lançadas por Martins e o que ele define como “novos paradigmas de Almas e Angola”, para então finalizar com as mudanças presentes em suas obras que demonstram a fuga da africanidade.

Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde (TECCV), um breve histórico

Localizada na Rua Concórdia, número 177, no Bairro Bela Vista I, na cidade de São José, Santa Catarina; a TECCV se encontra neste endereço desde a sua fundação. Esta se deu no dia 27 de setembro de 1988³²⁴ pela vontade de Maria Tereza Bonete Martins (Mãe Tereza) que, de acordo com a mesma, foi em decorrência de uma promessa que se deu o resqúcio do que seria a TECCV. Tal promessa foi feita para que ela conseguisse sair do aluguel, comprar uma casa e montar um quartinho para “benzedura”:

Sempre morei em casa alugada. Fiz uma promessa pra poder comprar a minha casa e conseqüentemente poder dedicar um espaço de trabalho para a espiritualidade. O meu compromisso seria ter um “quartinho” para benzer. Assim, aconteceu, comprei a casa, montei o “quartinho” que foi crescendo e

³²⁴ Porém, tem entrada em cartório na data de 12 de dezembro de 1988. (TECCV, 1998, p. 16).

se transformou na Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde (TECCV, 1998, p. 16).

Quando perguntado sobre a história da TECCV Giovani Martins, atual dirigente da casa, mostra-nos que o acontecimento narrado anteriormente deu-se por volta da década de setenta, revelando-se um longo caminho daquele período até o terreiro de fato se concretizar:

Maria Tereza Bonete Martins (Mãe Tereza) que já era uma médium, já era benzedeira aqui na Grande Florianópolis desde a década de 1970, que benzia, que atendia as pessoas e que através da benzedura, do atendimento, de consulta e passes, ela começou a agregar pessoas que freqüentavam de forma assídua a residência (...) (MARTINS, 2009).

De acordo com Martins, a procura pelos atendimentos espirituais de Mãe Tereza foi aumentando cada vez mais e o espaço no “quartinho” não comportava mais a grande procura. Juntamente com seus familiares, Mãe Tereza decidiu construir um outro espaço separado, nos fundos de sua casa, onde pudessem ser realizados os atendimentos. O aumento do número de médiuns exigiu a ampliação do espaço físico chegando á construção de um segundo andar (MARTINS, 2009).

No início a corrente mediúnica³²⁵ contava apenas com os familiares de Mãe Tereza: seu então marido Anilton Orlandino Martins, assumindo a função de ogã³²⁶; sua irmã Mercedes Bonete Alexandre, exercendo a função de cambone³²⁷ e seus filhos Giovani e Adriana Martins;³²⁸ o primeiro, além de médium exercia outras funções das quais falaremos mais a frente, pois o próprio Giovani se mostrará parte atuante na casa. No ano seguinte à fundação, mais três médiuns aderiram à corrente, José Carlos da Silveira, Luis Carlos Vieira e Milena Alexandre; os dois primeiros permanecem na tenda até hoje e a última se desvinculou para abrir seu próprio terreiro (MARTINS, 2011, p. 137; TECCV, 1998, p. 8 e 9).

O próprio médium José Carlos nos acrescenta mais um relato relacionado à fundação da casa. Depois de ele e seu amigo Luis terem saído da Tenda Jesus de Nazaré (terreiro de Pai Evaldo, ícone da Umbanda de Almas e Angola na Grande Florianópolis) e terem ficado um

³²⁵ Corrente mediúnica: É o conjunto dos médiuns dentro do terreiro. Eles ficam posicionados em duas filas (...) – uma composta pelas mulheres e outra pelos homens. Também pode designar a ligação das energias de todos os médiuns presentes à sessão (PEDRO, 1999, p.156).

³²⁶ Ogã: Integrante do terreiro responsável por tocar o atabaque durante as sessões (PEDRO, 1999, p. 157).

³²⁷ Cambone: Pessoa responsável por servir aos orixás e entidades incorporadas, os seus objetos de uso pessoal (PEDRO, 1999, p. 155). Também conhecido como cambono (N.a.).

³²⁸ É comum na Grande Florianópolis a família de santo confundir-se com a família biológica; porém, não necessariamente as pessoas vão ter o mesmo nas duas famílias, por exemplo: nem sempre a mãe carnal de um médium será a sua mãe de santo (TRAMONTE, 2001, p. 388).

ano sem trabalhar³²⁹, conheceram Mãe Tereza em uma homenagem a São Cosme e Damião. E um dos motivos que a levaram a sair de seu quartinho de benzedura e montar seu terreiro foi o fato de os dois amigos estarem necessitando de um espaço para desenvolver sua mediunidade:

Em oitenta e nove a gente resolve trabalhar junto com ela. E ela abre suas portas muito preocupada, porque a intenção dela não era criar um centro, mas ela sentia a nossa necessidade (...) precisávamos de um espaço (...), então ela disse: “Olha, eu vou abrir esta tenda mais por vocês na realidade, não era minha intenção, mas seja o que Oxalá quiser. Se ele está trazendo vocês até mim é porque deve haver alguma razão”. E aí começa o trabalho na Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde, oficializado. Ela já é oficializada em oitenta e oito, mas a sua prática mesmo vai começar em oitenta e nove, quando a gente começa a chegar (SILVEIRA, 2011).

Mãe Tereza, em seu depoimento, refere-se que a abertura do centro deu-se principalmente devido às necessidades dos dois médiuns anteriormente citados. (TRAMONTE, 2001, p. 387).

Podemos observar que estes relatos apresentam diferentes abordagens e características relacionadas á cada relator, porém com o mesmo fim, a ligação á um passado que quer manter-se presente. Podemos assim encará-lo, de acordo com Chauí, como um mito fundador da própria Tenda (CHAUÍ, 2006, p. 9).

De acordo com o relato de Mãe Tereza, presente no caderno de comemoração de dez anos da TECCV, sua trajetória mediúnica teve início em 1967 na Tenda de Umbanda Ogum Guerreiro em Florianópolis. Em 1969 entrou para a Tenda da Yalorixá Antonieta que atuava no Ritual Omolokô onde permaneceu por nove anos. Em 1982 entra para a Tenda Espírita Santa Rosa de Lima da Yalorixá Mãe Ilca praticante do Ritual Almas e Angola. E, posteriormente, como já vimos, abriu sua própria Tenda em 1988 (TECCV, 1998, p. 14) estando à frente desta até 2006, ano em que faleceu. Mãe Tereza seguiu o ritual de Almas e Angola ensinado por Mãe Ilca, aplicando-os assim em seu terreiro, que hoje tem como seus principais objetivos:

- Desenvolver em seus membros a mediunidade, estimulando a prática da doutrina espírita-cristã.
- Realizar atividades filantrópicas, visando o auxílio aos menos favorecidos.

³²⁹Trabalhar: Atuação do médium no terreiro. Pode aparecer designando a atuação do médium na sessão (PEDRO, 1999, p. 157).

- Promover ações solidárias junto a pessoas ou instituições.
- Viabilizar projetos sociais, etc. (MARTINS, 2008, p. 107).

Como fica evidente em seus objetivos gerais, a TECCV, além dos atendimentos espirituais através dos passes e desenvolvimentos mediúnicos, desde sua fundação também proporciona ajudas filantrópicas às comunidades da região. Inicialmente este ato filantrópico abrangia somente aos necessitados da vizinhança, porém este foi naturalmente tomando uma amplitude maior até que no ano de 1998 foi criada a entidade civil ASCOVE (Associação Cobra Verde de ações solidárias) que passou a assumir o lado filantrópico da assistência exercida pela TECCV. Atualmente presidida por Giovani Martins, a entidade já atuou através de diferentes projetos mais amplos: o Natal solidário, Coral infanto-juvenil, Ciranda dos Orixás e o Grupo de Idosas Mãe Tereza (GIMTE)³³⁰. Os três primeiros encontram-se inativos, e este último permanece até hoje. É um projeto que, com a ajuda dos médiuns da Tenda e outros voluntários, fazem-se encontros mensais com idosas de comunidades carentes, lhes oferecendo café colonial, acompanhado de um momento de orações e cursos profissionalizantes (MARTINS, 2011, p. 142-146). Estes trabalhos sociais estão inseridos nos novos paradigmas de Almas e Angola propostos por Martins, que veremos mais a frente.

Quem é Giovani Martins (Pai Giovani D'Oxaguian)?

Nascido em Florianópolis, mora atualmente em São José, município pertencente à Grande Florianópolis. Licenciado e pós-graduado em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), especializou-se em Gestão Educacional e Metodologia do Ensino Interdisciplinar. Atualmente atua como professor de geografia na rede de escolas particulares da Grande Florianópolis.

Martins sempre se apresenta como escritor e pesquisador afro-religioso, e assim já possui alguns livros publicados. Seu primeiro livro, *Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina*, tem lançamento em 2006, apoiado pela Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina (ALESC) e uma segunda edição ampliada em 2008. O segundo livro, *Umbanda de*

³³⁰ Antes de ser nomeado de GIMTE, inicialmente o projeto chamava-se Projeto Vó Guilhermina (nome da preta-velha de mãe Tereza) e depois, quando passou a ser ministrado pela ASCOVE teve o nome de GIA (Grupo de Idosas ASCOVE). (MARTINS, 2006, p. 109); (MARTINS, 2008, p. 116)

Almas e Angola: ritos, magia e africanidade, é lançado em 2011 pela editora Ícone. Martins também tem alguns artigos publicados na Revista Espírita de Umbanda, da editora Minuano e na Revista Orixás, da PHD Estúdios.

Sendo membro da União de Cultura Negra em Santa Catarina (UNIAFRO) e da Associação dos Terreiros de Umbanda de Almas e Angola do Brasil (ATUAA)³³¹, sempre visou uma maior divulgação e expressividade para a religião umbandista. Por este motivo buscou apoios políticos; participou de eventos relacionados à cultura afro, como a Semana da Consciência Negra - onde foi um dos homenageados na Câmara Municipal de São José - e a Semana das Religiões de Matrizes Africanas. Participou como palestrante através de videoconferência na Faculdade Teológica de Umbanda (FTU) e como professor conteudista do curso a distância “A Umbanda em Santa Catarina: aspectos históricos e filosóficos”, promovido pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Também deu entrevistas em programas como “Estúdio 36” na *TVCOM* e “Ação e Cidadania” na *Rede Record* (dois programas das redes locais de televisão). Assim podemos observar o seu engajamento na divulgação da Umbanda e principalmente para o Ritual de Almas e Angola. Por dedicar-se à escrita e divulgação do seu conhecimento e estudos em relação aos ensinamentos da Umbanda vamos inserir Giovanni Martins dentro da categoria de intelectual umbandista. Para isso baseamo-nos em Isaia, que define por intelectuais da Umbanda os homens e mulheres que se lançaram ao trabalho exegético, bem como de codificação ritual desta nova religião (ISAIA, 2000, p. 21).

Como fica claro em seus escritos, palestras e entrevistas, Martins também é adepto da Umbanda de Almas e Angola e, atualmente, atua como pai de santo dirigente da TECCV, assumindo esta posição após o falecimento de sua mãe, Tereza Bonete Martins. Quando está dirigindo as sessões no terreiro ou em outros locais, Martins passa a se apresentar como Pai Giovanni D’Oxaguiã.

Convivendo no meio umbandista desde criança, Martins entra para a religião na Tenda Espírita Jesus de Nazaré, fundada por Evaldo Linhares (Pai Evaldo) sendo este um dos terreiros de maior visibilidade na história da Umbanda de Almas e Angola em Santa Catarina (TECCV, 2012). No início da fundação da TECCV, quando as sessões ainda aconteciam quinzenalmente, Martins ainda era médium no terreiro de pai Evaldo, freqüentando as duas

³³¹ Atualmente Martins não pertence mais à Associação de Terreiros de Almas e Angola (ATUAA).

casas simultaneamente. Como a TECCV estava em seu processo inicial de trabalho, contando apenas com os familiares de mãe Tereza, Giovani Martins acabou assumindo a parte burocrática e muitas outras funções, como ele mesmo nos relata:

Nas primeiras sessões assumi o papel de Ogã, Cambono, pai pequeno³³², Secretário de Relações Públicas. Fazia praticamente tudo, pois como as sessões eram conduzidas pela minha mãe e da mesma forma as incorporações³³³ e benzeduras eram realizadas por ela, ficava com a responsabilidade de zelar pela disciplina e organização dos trabalhos (TECCV, 1998, p. 16).

Como mostra o relato, Martins, desde o início de suas atividades na tenda, já possuía um caráter de liderança e um senso de organização. Em nossas observações feitas no terreiro essas afirmações se comprovam através das atitudes do próprio, sempre demonstrando a forma correta de se proceder, dividindo as funções entre os médiuns, programando as sessões e acontecimentos dentro do terreiro e muitas outras atividades que visam à organização da casa; mesmo que ele tenha que ser um pouco mais enérgico para alcançar tal objetivo, como nos relata José Carlos, um dos médiuns mais antigos da casa:

Ele é uma pessoa muito boa, uma pessoa que se dedica muito. Ele é severo, é austero, mas a gente entende que dirigir um grupo não é uma coisa muito fácil e que se você não possui uma diretriz forte, não possui um encaminhamento claro, as coisas se perdem (SILVEIRA 2011).

No depoimento registrado no caderno de comemoração dos dez anos da tenda, Martins afirma que se sentia responsável pela “unidade do grupo”, deixando claro que esta função já havia sido revelada á ele pela espiritualidade³³⁴; e isso bem antes de fundarem a Tenda (TCCV, 1998).

A obra de Giovani Martins e os “novos paradigmas em Almas e Angola”

³³² Pai Pequeno: Segunda etapa evolutiva dentro do Ritual de Almas e Angola que o médium necessita passar pelo ritual de camarinha para alcançá-la (N.a.).

³³³ Incorporação: Estado de possessão pelo espírito. Pegar o santo. Receber o santo (PEDRO, 1999, p. 157).

³³⁴ Espiritualidade: o mesmo que guia. Espírito que orienta (N.a.).

Como vimos anteriormente, Martins passa a imagem de um homem austero e com um forte ideal de liderança, uma pessoa que busca a divulgação do ritual através de escritos e ensinamentos. A sua preocupação em sistematizar e trazer a Umbanda para o campo do escriturístico nos faculta colocá-lo como inserido na categoria de intelectual umbandista. Embora o autor tente desvincular sua atividade religiosa como pai de santo de sua atividade como escritor, pensamos que é impossível dissociarmos uma coisa da outra, até mesmo pela temática da sua obra. Assim como já observamos, Martins possui dois livros publicados. O primeiro com uma segunda edição ampliada, editadas pelo próprio autor; e o segundo, publicado através de editora, reúne seus livros lançados pelo sistema agbooks de livros digitais, portanto, uma obra mais completa³³⁵.

Lendo com atenção as duas edições da sua primeira obra, podemos perceber alterações na edição de 2008 em relação à edição de 2006. Além da mudança do título e o acréscimo de um quarto capítulo sobre os novos paradigmas do Ritual de Almas e Angola, mudanças de cunho histórico, ritualístico e doutrinário também foram feitas. Sendo assim, na segunda edição o título muda de Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina, para Ritual de Almas e Angola: a Umbanda Catarinense. Por outro lado acrescenta o capítulo Os Novos paradigmas em Almas e Angola.

Os chamados novos paradigmas são propostas apresentadas por Giovani Martins em seus livros Ritual de Almas e Angola: a Umbanda catarinense e Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade. As principais mudanças apresentadas por Martins são: os trabalhos sociais, onde se visa uma construção de consciência social e uma melhor relação com a comunidade; a formação holística, que busca dar ao médium, além do aprendizado espiritual já fornecido nos terreiros, um aprendizado mais teórico, apresentando uma Umbanda mais aberta; e as mudanças nos assentamentos e camarinhas, com a inserção de Otás (rochas e cristais) e ervas; estes substituindo o sacrifício de animais, os chamados “cortes” (MARTINS, 2008, p. 121 e 122). A proposta de substituição do “corte” por ervas e consequentemente a menga³³⁶ por seiva vegetal se mostra a mais polêmica, sendo o ritual de matança uma das características mais fortes do Ritual de almas e Angola.

Fuga e aproximação da africanidade na obra de Giovani Martins

³³⁵Completa no sentido de maior número de temas abordados, pois como veremos, comparando o livro mais recente com o mais antigo, elementos foram excluídos do corpo do texto (N.a.)

³³⁶Menga: sangue (geralmente com referência ao dos animais sacrificados) (CACCIATORE, 1977, p. 173).

Sentimos a necessidade de destacar certas alterações feitas nas obras de Giovani Martins, pois acreditamos serem estas mudanças elementos importantes que demonstram as mudanças dentro da própria Tenda. Estas alterações foram feitas em decorrência das propostas dos novos paradigmas e das novas linhas ritualísticas seguidas na TECCV. Em sua maioria, os elementos alterados são os que fazem menção a temas mais polêmicos, como a retirada do corte e a utilização de ossos humanos para os assentamentos. Inicialmente apresentaremos o que foi substituído, retirado ou acrescentado na segunda edição do livro Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina em relação à primeira edição deste.

Ao caracterizar o ritual de Almas e Angola como uma ramificação da Umbanda, Martins salienta algumas particularidades deste ritual que o diferencia da Umbanda e o aproxima do Candomblé, sendo uma delas a oferenda da menga aos Orixás (MARTINS, 2006, p. 23). Na segunda edição a palavra menga é substituída pela palavra obrigações. Sabemos que dentro das obrigações de camarinha está o ritual de oferenda da menga, porém, ao colocar o significado do termo obrigação, Martins o define como: “comida de santo para todos os Orixás e Entidades Espirituais” (MARTINS, 2008, p. 25).

Martins relata em seu livro que, durante um certo tempo, mãe Ida abandona a Umbanda para aderir ao Candomblé, porém foram os conhecimentos adquiridos nesta religião que, ao voltar para Almas e Angola, fizeram-na aceitar as obrigações de 7, 14 e 21³³⁷ anos inseridas por pai Evaldo, e a partir destas, introduzisse os assentamentos dos Orixás, o jogo de búzios e osacrifício de Angolistas brancas³³⁸ (MARTINS, 2006, p. 28). Na edição de 2008, o sacrifício desta ave é simplesmente retirado (MARTINS, 2008, p. 30). Através desta alteração, Martins parece querer apagar um momento da história do Ritual de Almas e Angola que julgamos de grande importância, pois assim como a introdução dos reforços por pai

³³⁷Obrigação de 7, 14 e 21 anos: Os chamados reforços, onde depois de adquirir o título de Babalorixá, a cada sete anos o médium entra em camarinha para fazer os reforços. No de 21 anos ele atinge o título de tatá, hierarquia máxima dentro do Ritual de Almas e Angola (N.a.).

³³⁸Orlando Linhares Sobrinho - Pai Orlando, em 1976 viaja para o Rio de Janeiro e realiza sua obrigação de Babalão. Segundo relatos, nesse período o ritual de Almas e Angola praticado em Santa Catarina, já sofria algumas alterações em relação ao do Rio de Janeiro, motivo que o levou a procurar Luiz D'Angelo para que o consagra-se Babalão. Pai Orlando afirma que hoje em Sta Catarina não encontram-se terreiros que pratiquem o ritual da mesma forma que era praticado no Rio. Acredita Pai Orlando que essas mudanças sejam resultado da influência exercida pelo Candomblé, pois afinal, no ritual original de ALMAS E ANGOLA os orixás eram cultuados de forma muito "simples", a começar pelas oferendas ou comidas de santo. Pai Orlando foi um dos últimos filhos de santo "feito" por Luiz D'Angelo (TECCV 2012).

Evaldo e dos novos paradigmas pelo próprio Martins, é um momento de mudança e transformações dentro do ritual.

Na edição de 2006 Martins afirma que os assentamentos na Casa das Almas são feitos através da plantação de eguns representados por ossos humanos:

Para plantar o egum são necessários três ossos previamente solicitados no ossuário municipal: dois crânios e duas canelas. A plantação é realizada dentro da Casa das Almas em ritual fechado. Atualmente esse tipo de procedimento vem sendo substituído pelo assentamento de Omulu utilizando a galinha de Angola e eliminando o uso de ossos humanos (MARTINS, 2006, p. 38).

Já na edição de 2008 percebe-se que Martins segue o processo de mudança já anunciado por ele substituindo a plantação de ossos pelo assentamento de Omulu:

O assentamento é realizado dentro da Casa das Almas em ritual fechado. Esse tipo de assentamento substitui a plantação de egum, comuns a fase inicial de Almas e Angola nas décadas de 1960 e 1970. Na década de 1980 o assentamento de Omulu fez da Casa das Almas um grande local de culto à ancestralidade (MARTINS, 2008, p. 40).

Diferente da edição de 2006, a de 2008, além de não esclarecer o que é plantar um egum, não deixa claro o que é utilizado no assentamento de Omulu, não fazendo menção a nenhuma ave que talvez possa ser utilizado neste tipo de ritual.

Em relação a este assunto é bom lembrar que a legislação brasileira penaliza a manutenção insepulta de cadáveres ou de ossadas, fora dos cemitérios. Assim o Código Penal Brasileiro nos artigos 210, 211 e 212 proíbe a violação de urna funerária, bem como a subtração ou ocultação de cadáver. As penas previstas variam de reclusão de um a três anos e multa (Código Penal Brasileiro, 2012). Talvez, seja esta a razão da omissão dos assentamentos de egum e das ossadas, na edição de 2008.

Outra alteração de grande relevância é a retirada de um subcapítulo inteiro constante na edição de 2006. Com o título de Sacrifício de animais aos Orixás, na edição de 2006 se encontra na segunda parte do livro referências ao Ritual de Almas e Angola. Na edição de 2008 o capítulo é retirado, e como mostramos com os exemplos anteriores, não se faz nenhum comentário em relação ao fato de o sacrifício de aves já terem sido utilizados no ritual. É prudente salientar que a TECCV não utiliza mais a matança em seu ritual, porém é uma decisão desta casa em específico. Em outras palavras, a substituição da matança ritual por plantas e otás nos assentamentos e nos rituais de camarinha, não é reproduzida na totalidade

das casas afeitas ao ritual. Segundo o próprio Giovani Martins, menos de 5% das casas de Almas e Angola no Estado de Santa Catarina aderiram á essas novas propostas: “Na soma total dos terreiros que praticam o Ritual de Almas e Angola hoje, é ainda pequeno o número dos que já estão dentro das novas propostas, em termos percentuais, esses terreiros representam menos de 5%” (MARTINS, 2008, p. 122).

A negação do corte é percebida até mesmo no vocabulário utilizado. Qualquer palavra que faça menção à matança é retirada na segunda edição, até mesmo as que estavam presentes na tabela de “palavras e expressões e seus significados em Almas e Angola”, como coquém (galinha D’Angola), cortar para o santo, ejé (sangue), mãe de faca e Menga. Porém algumas palavras foram acrescentadas a essa tabela como Mametu³³⁹, Mametu de Nkicé³⁴⁰, Nkicé³⁴¹, Tatá de Nkicé³⁴² e vume³⁴³ (MARTINS, 2006, p. 91 a 96; Martins, 2008, p. 97 a 103).

Além das palavras, alguns outros acréscimos também foram feitos, como a inserção dos ingredientes e o modo de preparo das comidas de santo e é claro, o mais significativo de todos, os novos paradigmas de Almas e Angola, já apresentados acima.

Como já vimos, o segundo livro, Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade, é uma união da primeira obra com outras lançadas pelo sistema de livros digitais “agboooks”. Este também apresenta alterações em relação à edição de 2008, como a inserção de um subcapítulo sobre os atabaques em Almas e Angola (MARTINS, 2011, p. 92) e outro sobre os ebós³⁴⁴ e limpezas espirituais (MARTINS, 2011, p. 111). O destino dos resíduos e despachos também passa a ser discutidos, apresentando assim uma Umbanda mais ecológica³⁴⁵ (MARTINS, 2011, p. 124 a 126). Os novos paradigmas foram mantidos e, conseqüentemente, a negação completa à matança, porém o jogo de búzios é apresentado como um novo paradigma, mas deixa claro que este foi introduzido por Mãe Ida na década de 1990 (MARTINS, 201, p. 159 a 174).

No capítulo sobre os novos paradigmas observamos duas passagens interessantes. Primeiramente, ao falar sobre este novo caminhar em Almas e Angola, Martins faz uma

³³⁹Mametu: Mãe (dialetto angolano) ou pessoa velha no santo com todas as obrigações realizadas em Almas e Angola (MARTINS, 2008, 101).

³⁴⁰Mametu de Nkicé: Mãe de santo (MARTINS, 2008, 101).

³⁴¹Nkicé: Santo ou divindade africana (MARTINS, 2008, 101).

³⁴²Tatá de Nkicé: Pai de santo (MARTINS, 2008, p. 103).

³⁴³Vume: Alma dos mortos (MARTINS, 2008, p. 103).

³⁴⁴Ebó: Oferenda ou sacrifício animal, feito a qualquer orixá, no sentido (CACCIOTE, 1977, p. 107).

³⁴⁵Atualmente Martins possui outro livro publicado, também pela Editora Ícone, com o título de “Umbanda e meio ambiente”, com lançamento marcado para 19 de novembro de 2013 em uma livraria de Florianópolis.

alusão à fuga da africanidade: “Neste novo caminhar, fala-se de uma Almas e Angola menos africanizada, seguindo algumas tendências já presentes em algumas ramificações da Umbanda praticada hoje no Rio de Janeiro e em São Paulo” (MARTINS, 2011, p. 150). Na edição de 2008, Martins não utiliza a expressão “menos africanizada” e sim a expressão “mais esotérica” (MARTINS, 2008, p. 121). Em segundo, Martins finaliza o capítulo (e o livro) enfatizando a importância da africanidade para o Ritual de Almas e Angola (MARTINS, 2011, p. 174 e 175). Ou seja: parte de um afastamento da africanidade para voltar a afirmá-la no fim.

Podemos perceber nas alterações das obras de Martins, tanto na primeira para a segunda edição de 2006 e 2008 da primeira obra, quanto desta para o segunda obra, de 2011, uma certa fuga e negação da africanidade característica da Umbanda de Almas e Angola; chegando a um apagamento da própria história do Ritual. Depois uma leve reaproximação desta africanidade no segundo livro, sendo o corte ainda negado, porém a importância da africanidade é salientada, com acréscimos de outros elementos e termos africanistas.

Bibliografia

ALENCAR, A. MORESCHI, B. OLIVEIRA, M. XAVIER, R. VIEIRA, W. Ilha dos Orixás. [Filme-vídeo]. Produção e direção de Alexandra Alencar, Bruno Moreschi, Maycon Oliveira, Reanan Xavier e Willian Vieira. Florianópolis, curso de Jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina, 2004. 1 DVD, 26 min, color. som.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira-Edusp, 1971.

BIRMAN, Patrícia, **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985

CACCIATORE, Olga G. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1977.

CAMARGO, Candido P. F. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Pioneira Editora, 1961.

CANCONE (1971), BASTIDE. Maria Helena V. B. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: CER FFL-CH/USP, 1987.

CHAUÍ Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CORRAL, Janaina A. **As sete linhas da Umbanda**. São Paulo: Universo dos livros, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: GONÇALVES, Wagner. **Caminhos da alma**. São Paulo, Summus. 2002.

ISAIA, Artur Cesar. Cidadãos acima de qualquer suspeita, os umbandistas pedem passagem no Rio Grande do Sul. **“Tempo da Ciência”**, 2000.

_____. Ordenar progredindo. A obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil do século XX. **Anos Noventa**. Porto Alegre: UFRGS, n. 11, p. 97-120, 1999.

_____. Religião e magia na obra dos intelectuais da umbanda. **Projeto História**, São Paulo, n. 37, p. 195 - 214, 2008.

_____. **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **“Os africanos no Brasil”**. Brasília: Editora da Unb, 2004. [1932]

NOBREGA, Priscila B. |M. **“Cortar para o santo”**: o sacrifício animal na Almas e Angola, 2005. Trabalho de conclusão de curso (Bacharel em Ciências Sociais). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PINHEIRO, André de Oliveira. **Revista Espiritual de Umbanda: tradição e tensão no campo umbandista**, 2009. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SLENES, Robert. A árvore de Nsanda: cultos kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBB, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (orgs.) **"Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa séculos XVII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006.

TRAMONTE, Cristiana. **Coma a bandeira de Oxalá: trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis**. Itajaí: UNIVALI, 2001.

Fontes

CÓDIGO PENAL 2012. Disponível em:http://www.amperj.org.br/store/legislacao/codigos/cp_DL2848.pdf, acesso em: 16 maio 2012

MARTINS, Giovani. A umbanda de Almas e Angola. **Orixás: candomblé e umbanda**. São Paulo: PhD, ano. IV, n. 19, p. 26 - 31, 2011.

_____. A Umbanda e o meio ambiente. **Revista espírita de umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Minuano, ano III, v. 8, não paginada, 2012.

_____. Os ogans na Umbanda de Almas e Angola. **Revista espírita de Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Minuano, ano III, v 7, não paginada, 2012.

_____. Ritual de Almas e Angola: a Umbanda catarinense. **Revista espírita de Umbanda: uma religião brasileira**, São Paulo: Minuano, ano III, v.6, não paginada, 2012.

_____. **Ritual de Almas e Angola:** a Umbanda catarinense, Florianópolis: edição do autor. 2008.

_____. **Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina.** Florianópolis: edição do autor, 2006.

_____. **Umbanda de Almas e Angola:** ritos, magia e africanidade. Florianópolis: Ícone, 2011.

PINTO, Tancredo da Silva. “A origem da Umbanda”. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1950.

TECCV. **Calendário 2012.** São José: Edição da casa. 2012.

_____. **Revista especial (1988 - 1998).** São José: Edição da casa, 1998.

TECCV. Almas e Angola. Disponível em:
<http://ascove.vilabol.uol.com.br/almaseangola.html>. Acessado em 20/03/2012.

Depoimentos

MARTINS, Giovani. Depoimento, outubro de 2009, São José. Entrevistador: Thiago Linhares Weber. Acervo do autor.

_____. Depoimento, março de 2012, São José. Entrevistador: Thiago Linhares Weber. Acervo do autor.

SILVEIRA, José Carlos da. Depoimento, novembro de 2011, Florianópolis. Entrevistador: Thiago Linhares Weber. Acervo do autor.



NARRATIVAS DA MORTE E DO PECADO: UMA REFLEXÃO ACERCA DOS PECADOS CAPITAIS NA OBRA DE HIERONYMUS BOSCH

Tiago Varges da Silva
Universidade Federal de Goiás

O presente trabalho tem por objetivo fazer algumas reflexões acerca das representações dos pecados capitais na obra do pintor flamengo Hieronymus Bosch (1450-1516). Bosch viveu na passagem do século XV para o XVI, neste período vigorou uma intensa preocupação com a finitude e com o Além. Estas inquietações são amplamente perceptíveis nas imagens produzidas no período em questão. Nossa reflexão se faz a partir do tríptico O Carro de Feno; nesta obra Bosch apresenta uma narrativa imagética em que a trama principal aborda o temor dos pecados e da morte. Partirmos do pressuposto que tais imagens tinham uma intenção pedagógica, crítica e moralizante que pretendia exortar o espectador a viver uma vida de penitência e fuga constante de um mundo ameaçador, levando-o a pensar na morte inevitável e em uma possível vida depois dela.

Palavras-chave: Pecado, História, Hieronymus Bosch.

Origens do pecado

Ao longo da história do cristianismo a dualidade entre o bem e o mal se constituiu como um dos elementos fundamentais da teologia cristã. O mal é representado na sua origem por Satanás e seus Demônios, e o bem é representado por *Iahweh*; essa passagem está escrita no Velho Testamento, no livro de Isaías (14:11-20), o profeta conta a história de Lúcifer, um anjo “Querubim” muito poderoso ao qual tinha toda a confiança de Deus. Porém, Lúcifer, quis ser como Deus e por isso tentou tomar de assalto seu trono.

Já foi derrubada na sepultura a tua soberba com o som das tuas violas; os vermes debaixo de ti se estenderão, e os bichos te cobrirão. Como caíste desde o céu, ó estrela da manhã, filha da alva! Como foste cortado por terra, tu que debilitavas as nações! E tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu, acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono, e no monte da congregação me assentarei, aos lados do norte. Subirei sobre as alturas das nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo. E, contudo levado serás ao inferno, ao mais profundo do abismo. Os que te virem te contemplarão, considerar-

te-ão, e dirão: É este o homem que fazia estremecer a terra e que fazia tremer os reinos? Que punha o mundo como o deserto, e assolava as suas cidades? Que não abria a casa de seus cativos? Todos os reis das nações, todos eles, jazem com honra, cada um na sua morada. Porém tu és lançado da tua sepultura, como um renovo abominável, como as vestes dos que foram mortos atravessados à espada, como os que descem ao covil de pedras, como um cadáver pisado. Com eles não te reunirás na sepultura; porque destruíste a tua terra e mataste o teu povo; a descendência dos malignos não será jamais nomeada. (Is.14:11-20)

No relato do livro de Isaías, *Iahweh* lança Lúcifer nas profundezas da Terra, juntamente com os anjos que rebelaram. Este texto, segundo o filósofo São Tomás de Aquino³⁴⁶, relata a origem de todo o mal, o pecado da soberba.

Analisando o mal a partir de uma hierarquia, esta passagem compreende a origem do pecado, Lúcifer quando desejou ser como Deus, provocou o desenvolvimento do primeiro pecado da história da humanidade, a soberba. É a partir deste fato relatado pelo profeta Isaías, que o cristianismo desenvolve os preceitos mais relevantes de sua teoria: o pecado, ou seja, o mal.

Sobre a origem do pecado entre os humanos a Bíblia dedica um livro em especial que se encontra em Gênesis nos capítulos 1, 2 e 3, os primeiros textos do Velho Testamento relata criação do Jardim do Éden, a criação dos seres humanos e o envolvimento destes com o pecado. Esse relato do Gênesis compreende o segundo momento importante da história do pecado, este texto narra o primeiro ato pecaminoso da humanidade.

Ora, a serpente era mais astuta que todas as alimárias do campo que o SENHOR Deus tinha feito. E disse: não comereis de toda árvore do jardim? E disse a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim comeremos. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis, para que não morrais. Então a serpente disse à mulher: certamente não morrereis. Porque Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, se abrirão os vossos olhos, sereis como Deus, sabendo o bem e o mal. E, vendo a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento, tomou do seu

³⁴⁶ Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi filósofo e teólogo cristão. Nasceu em Recca Secca, na Itália Meridional. Tomás foi educado em Monte Cassino e na Universidade de Nápoles, antes de ingressar na Ordem Dominicana em 1244. (Loyn, 1997).

fruto, e comeu, e deu também a seu marido, ele comeu com ela. Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais. E ouviram a voz de SENHOR Deus, que passava no jardim pela viração do dia; escondeu-se Adão e sua mulher da presença do SENHOR Deus, entre as árvores do jardim. Deus disse: Quem te mostrou que estavas nu? Comeste tu da árvore de que te ordenei que não comesses? Então Disse Adão: A mulher que me deste por companheira, ela me deu da árvore, e comi. E disse o SENHOR Deus à mulher: Por que fizeste isso? E disse a mulher: A serpente me enganou e eu comi. (Gn. 1-3).

Estes dois momentos compreendem o gênese do pecado e a sua disseminação entre os humanos.

Origens dos Sete Pecados Capitais

O pecado, sentimento de transgressões das vontades divinas, que para o S. Tomás de Aquino são os vícios mortais que atormentam o ser humano e o fazem transgredir as vontades de Deus. Tomás de Aquino organiza sua doutrina sobre o pecado na seguinte forma, todos os vícios humanos se derivam de sete pecados capitais, ou sete vícios capitais. Vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Que por sua vez derivam o pecado principal a soberba.

[...] S. Tomás de Aquino ensina que recebe este nome por derivar-se de *caput*: cabeça líder, chefe (em italiano ainda hoje há a derivação, capo, capo-máfia); sete poderosos chefões que comandam outros vícios subordinados. (LAUAND, 2004, p. 67).

Neste sentido o pecado é compreendido como tendo um núcleo disseminador do mal, ou seja, os sete pecados capitais.

Os pecados, enumerados enquanto uma lista denominada de “sete pecados capitais” foi criada a partir do texto da Bíblia que se encontra no livro de Provérbios 6: 16 - 19. A Bíblia não menciona o termo “sete pecados capitais”, o texto descreve seis coisas que aborrecem a Deus, e uma que aborrece a alma.

Entretanto, São Tomás de Aquino vai fundar sua teoria dos Sete pecados capitais a partir deste texto, ele é a base.

Estas seis coisas aborrecem o senhor, e a sétima a sua alma abomina: olhos ativos, e língua mentirosa, e mãos que derramam sangue inocente, e coração que maquina pensamentos viciosos, e pés que apressam a correr para o mal, e testemunha falsa que profere mentiras, e que semeia contendas entre os irmãos (Pv. 6: 16-19).

A Suma Teológica é a principal obra que trata da teologia dos sete pecados capitais, escrita no século XIII, a obra é composta por três partes, que por sua vez se divide em 516 questões. São Tomás de Aquino dedica 18 questões sobre ao tratado sobre o pecado; das questões 71 a 89 são relatados os principais dogmas que organizam a teologia do pecado, inclusive a doutrina dos sete pecados capitais.

Iconografia do Pecado em *O Carro de Feno*

O Carro de Feno (n/d), do pintor flamengo Hieronymus Bosch (1450-1516), atualmente no Museu do Prado, apresenta uma narrativa pictórica povoada de pecado, a obra situa-se na passagem dos séculos XV para XVI, período em que viveu Bosch. O artista é aqui compreendido como um crítico que com seu pincel, exortou uma sociedade pecadora, por meio de uma obra moralizante e de cunho pedagógico, povoadas de representações pictóricas do pecado e de suas certas consequências, a morte e a danação. A morte do corpo físico terreno e a danação, a morte da alma.

Jhéronimus van Aken; nasceu em Hertogenbosch, uma pequena cidade localizada na província de Brabante, nos Países Baixos. Tomou como sobrenome uma parte do nome da cidade, o “bosch”. Nenhum documento preciso testemunha seu nascimento, que segundo Gauffreteau-Sévy (1967), o que parece mais verossímil situar em torno de 1450. Bosch ficou conhecido por pintar temas moralizantes e de cunho pedagógico, suas obras são povoadas de representações pictóricas do pecado, cenas infernais e de danação. Bosch faleceu em 1516 na mesma cidade onde nasceu.

Neste momento as imagens detinham uma importância fundamental nas explicações do mundo conhecido e também o desconhecido, e, sobretudo, na forma de aprender e dar sentido aos elementos construídos pela mentalidade. Para Huizinga (s.d.), no fim do medievo e no florescer do Renascimento a religião católica dominava a vida dos

europeus. Toda essa religiosidade estava carregada de um simbolismo que era representado por imagens.

Cada pensamento procura expressão numa imagem, mas nessa imagem se solidifica e se torna rígido. Por esta tendência se incorporam em formas visíveis todos os conceitos sagrados estão constantemente expostos ao perigo de se concretizarem em mera exteriorização. Porque, assumindo uma forma figurada definitiva, o pensamento perde as suas qualidades etéreas e vagas e o sentimento religioso fica apto a converter-se em imagem. (HUIZINGA, [s.d.], p.157).

De acordo com Besançon (1997), nos séculos XV e XVI a iconoclastia³⁴⁷ se desenvolvia amplamente entre a cristandade, os motivos prováveis para o desenvolvimento desta prática estavam ligados intimamente com o magistério da Igreja Latina que compreendia a imagem como recurso um pedagógico.

Assim, Hieronymus Bosch ao pintar tais imagens estabelece primeiramente uma intenção, um objetivo para sua narrativa, que compreendemos como tendo uma intenção pedagógica.

Imagem 01: *O Carro de Feno*(n/d), Hieronymus Bosch.



³⁴⁷ Refere-se à adoração de imagens.

Ao abrir o tríptico *O Carro de Feno* (n/d), o espectador se depara com três mundos imaginados por Bosch. A narrativa inicia-se na tábua esquerda que pode ser dividido em quatro dimensões, na parte superior, Deus sentado em seu trono observa a luta entre os anjos e a queda dos rebeldes; representados por insetos e sapos alados; a seguir a criação dos seres humanos e logo depois a tentação e conseqüentemente o pecado original; e na parte inferior a expulsão do casal do Jardim do Éden. Seguindo na tábua central, encontra-se a representação do mundo povoado pelos pecados e por fim à direita representa o Inferno.

Hieronymus Bosch buscou transportar para a tábua central do tríptico, *O Carro de Feno*, um espaço ao qual ele compreendia como o seu mundo, povoado de prazeres, sensualidades, imperfeições e muitos pecados.

O tríptico *O Carro de Feno*, é uma representação de um provérbio flamengo de sua época que dizia: “*O mundo é um carro de feno cada qual toma o que pode tirar*” (LEITE, 1956, p. 71). A imagem representa uma carroça cheia de feno, que é puxada por criaturas demoníacas, a qual é acompanhada por pessoas que tentam a todo custo, auxiliados por escadas e ganchos, pegar a maior quantidade de feno.

Neste cenário se desenvolve uma gama de ações sociais, assassinatos, flertes, comércio do feno usurpado em meio a uma euforia estérica, de pessoas de todas os grupos sociais. A cena é assistida por um anjo, que de acordo com Leite (1956), roga a Deus que perdoe a humanidade por tantas loucuras cometidas.

Esta obra pedagógica e moralizante transmite uma preocupação da humanidade com os bens terrenos, esquecendo o real motivo da existência, que é a salvação da alma. Bosch demonstra iconograficamente os pecados capitais, e mostra como estas transgressões tem conseqüências danosas para o pecador, pois a carroça segue em direção ao inferno, mas as pessoas estão tão ocupadas com o feno, ou seja, com os bens materiais, que nem se importam com a danação logo a frente.

Bosch, ao ilustrar o pecado da acídia, em *O Carro de Feno* (s/d), faz uma crítica aos integrantes do clero. No canto direito do painel central do tríptico ele pinta uma cena em que um gordo sacerdote sentado à mesa bebe algo, enquanto homens apressados carregam o feno, e uma série de crimes são cometidos; imaginamos que as vítimas gritam desesperadamente pedindo socorro. Mas, o sacerdote passivamente observa tudo sem se preocupar em ajudá-las, sua preocupação é com o descanso, ou seja, necessidades individuais.

Não encontramos aqui uma responsabilidade com o coletivo, com as pessoas. Possivelmente, Bosch faz uma crítica à Igreja, que neste tempo passa por uma crise de credibilidade moral, agravada pelas repercussões da Reforma Protestante. Muitas pessoas assimilavam o clero à vigaristas que aproveitavam da fé e do dinheiro dos fiéis para ter uma vida mais confortável, em uma época em que as condições de sobrevivência eram muito difíceis.

Para Tomás de Aquino, os pecados da avareza e da acídia, o mesmo que preguiça, são de excessiva gravidade para o cristão pois este ao se tornar um avaro comete também os pecados da traição, da fraude, da mentira, da dureza de coração, da violência, da inquietude e do perjúrio. O vício da avareza elimina a possibilidade do ser humano de amar o próximo, desobedecendo um dos mandamentos divinos, que está descrito no livro do Êxodo³⁴⁸.

De acordo com Lauand (2004), há um esclarecimento a fazer quando se trata do pecado da acídia, pois este passou a ser denominado por preguiça pela Igreja, para ele houve um empobrecimento do termo, pois os significados e os pecados dela derivados não são suficientemente abarcados pelo termo “preguiça”.

[...] em lugar da acídia é mais freqüente encontrarmos a preguiça na lista dos vícios capitais [...], a substituição da acídia pela preguiça parece realmente um empobrecimento, uma vez que [...], a acídia medieval – e os pecados dela derivados – propiciam uma chave extraordinária precisamente para a compreensão do desespero do homem contemporâneo. (LAUAND, 2004, p.66).

Para a Igreja o pecado denominado por acídia passou a chamar preguiça, decorrente de reformas teológicas e sucessivas traduções. Nos estudos de Tomás de Aquino, segundo Lauand (2004), o termo preguiça enquanto um pecado capital não é mencionado, fala-se apenas em acídia. A acídia para Tomás de Aquino constitui substancialmente pela tristeza, que provoca outros pecados como: desespero, torpor, rancor, malícia, divagação da mente, entre outros.

³⁴⁸Refere-se aos Dez Mandamentos, descrito no Velho Testamento no livro de Êxodo, Capítulo 20. Segundo a passagem teria Deus ditado para Moisés 10 leis, que regeria o povo de Israel.

O tríptico aqui apresentado demonstra a preocupação de Hieronymus Bosch (140-1516) em advertir o cristão sobre o trágico fim do pecador. A própria disposição da trama pintada por Bosch confirma esta afirmação, pois a trama segue um curso que se inicia na tábua esquerda, com a criação dos seres humanos no jardim do Édem, seguindo para a tábua central, onde mostra o envolvimento da humanidade com os prazeres pecaminosos e efêmeros; e por fim a tábua da direita representa a danação dos humanos, lançados nos infernos, corrompidos pelos pecados.

Este é um elemento muito importante, pois demonstra que *O Carro de Feno* foi feito com uma intenção pedagógica e moralizante, ou para servir a este fim. As imagens que representam os pecados e as cenas infernais nos permitem supor esta hipótese, pois além das imagens, a disposição das tábuas e do painel central, ensina que os seres humanos têm duas opções, o Paraíso ou o Inferno, e que a opção pelo inferno é feita quando os pecados são cometidos.

Buscar compreender uma sociedade por meio de seus temores implica em compreender as reações sociais e culturais que transitam em seus imaginários. Assim sendo, as imagens podem oferecer uma possibilidade relevante para esta proposta, pois elas trazem embutidas em seu conteúdo, sonhos, desejos, fantasias, medos e outros sentimentos humanos que as imagens nos informam quando nos propomos a interrogá-las.

Referências Bibliográficas:

- A Bíblia Sagrada*. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. Ed. 1995, São Paulo: Sociedade de Bíblia do Brasil, 1995.
- BESANÇON, Alain. *A Imagem Proibida: Uma História Intelectual da Iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- GAUFFRETEAU-SÉVY, Marcelle. *Hieronymus Bosch “el Bosco”*. Traducción: Juan-Eduardo Cirlot. Barcelona, Editorial Labor, SA, 1967.
- HUIZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. Tradução portuguesa. Lisboa/Rio de Janeiro: Ulisséa, [s.d.].
- LEITE, José Roberto T. *Jheronimus Bosch*. Rio de Janeiro, Coleção Letras e Artes, MEC, 1956.
- LOYN, R. Heny. *Dicionário da Idade Média*. Tradução: Álvaro Cabral. Revisão Técnica: Hilário Franco Júnior - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o saber (De Magistro), os Sete Pecados Capitais*. Trad. e estudos introdutórios de Luiz Jean Louand. 2ª Ed. São Paulo. Martins Fontes, 2004.

Documento Iconográfico:

Imagem: 01

BOSCH, Hieronymus. *O Carro de Feno* [s.d.]. Tríptico aberto. Óleo sobre madeira. Museo Nacional del Prado, Madrid. Painele central 135 x 100 cm. Volantes laterais 135 x 45 cm. Disponível em: <http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/el-carro-de-heno/> Acesso em: 10 de jan. 2013.



MARIA BUENO: A SANTA DO CEMITÉRIO QUE DESCE NO TERREIRO

Tônia Kio Fuzihara Piccoli (LERR – UEM)

Dr^a Vanda Fortuna Serafim (Orientadora)

Resumo: A comunicação está vinculada ao nosso projeto de iniciação científica, intitulado “Maria Bueno: um estudo de religiosidade no Paraná e suas interfaces” e objetiva compreender a associação de Maria Bueno a entidade Pomba-Gira, buscando refletir sobre como, mesmo inserida no contexto de religiosidade católica (Andrade 2010) ela coexiste enquanto crença com o universo simbólico afro-brasileiro, compartilhando um espaço comum: o cemitério. Considerando que a Pombagira se apresenta, por vezes, subversiva, transgressora, e tendo a sexualidade como fator importante do seu poder, além de inverter os papéis socialmente estabelecidos, pensar Maria Bueno, como uma Pombagira do Cemitério nos permite perceber suas representações associadas a uma transformação do eu feminino, que busca novas formas de pensar e viver a sua sexualidade e repensar a violência masculina.

Palavras-Chave: Maria Bueno; Santa; Pomba-Gira.

A fim de compreender Maria Bueno e sua interface com a Pombagira inserida no contexto e religiosidade afro-brasileira e como esta coexiste enquanto crença com a

religiosidade católica, este artigo compreende como estes dois elementos criam uma prática híbrida (BURKE, 2010) em torno da mesma, constituindo-se não como antagonistas ou excludentes, mas complementares.

Roger Chartier em “Textos, impressão, leituras” (1992) traça um panorama que nos permite estudar as diversas representações de Maria Bueno, partindo do exame das práticas de leitura que, segundo Chartier, em sua diversidade acabam produzindo usos e significações diferenciadas. Chartier (2002) auxilia a compreensão de como Maria Bueno adquire várias representações e faz parte da identidade social de uma região, no caso Curitiba – PR. Ao afirmar que “representações são matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social” (CHARTIER, 1991, p.183) é possível pensar as diferentes construções feitas em torno da figura Maria Bueno e as formas diferentes de abordar e transmitir o mesmo fenômeno.

Cada vez que se faz uma leitura de Maria Bueno ela passa a existir em uma nova nuance. Dessa forma, esta pesquisa, tem por objetivo principal problematizar as diversas interfaces assumidas em torno da mesma personagem, para além da preocupação com uma biografia estrita e engessada.

Percebemos uma grande dificuldade para definir ou entender a Pombagira em face dos adjetivos a ela conferidos. Contudo, supomos que o preconceito para com ela está relacionado à sua feminilidade fora dos padrões institucionalizados. A entidade espiritual conhecida como Pombagira é causadora de espanto e incômodo, para quem não é adepto das religiões de matrizes africanas. Ela se apresenta geralmente como um espírito feminino que já esteve encarnada e de alguma forma sofreu a violência ou opressão masculina. É comum serem apresentadas na condição de mulheres traídas e violentadas, ou simplesmente como aquelas que ousaram romper com a conduta moral, abandonando a família, e se entregando a prostituição diz Prandi (2010b).

Mas, porque uma entidade feminina se tornou símbolo do mal e até mesmo alvo do sarcasmo, principalmente masculino? O que se percebe nestes casos é uma forte tentativa em ocultar o outro lado da mulher. A mulher é mãe, é filha e esposa, mas é rechaçada quando se torna amante. Essa é a questão principal, a mulher deixa de “prestar” se seu objetivo principal for o próprio prazer afirma Schlindwein (2009).

A Pombagira foge ao padrão social imposto as mulheres. Ela não se enquadra puramente nas figuras de mãe, esposa e dona-de-casa. Compreender os significados da Pombagira é, portanto, um exercício de desconstrução de preconceitos. A análise a respeito

dessa entidade feminina tão forte e controversa terá o suporte de dois escritos de Reginaldo Prandi “Coração de Pombagira (2010a)” e “Pombagira as faces inconfessadas do Brasil (2010b)”.

Reginaldo Prandi (2010b) propõe uma narrativa fictícia sobre a Pombagira a fim de associar seu mito à realidade social. Por meio da história de Elisa, uma mulher pouco a vontade com sua sexualidade e por isso infeliz; como tantas outras na mesma situação que muitas vezes crescem e morrem sem se entender ou ser entendida, Prandi (2010b) nos guia a reflexão.

Apesar de sua beleza exuberante e da inteligência rara, Elisa se achava uma mulher sem sorte na vida. Vivia infeliz. Era como se tivesse nascido com uma maldição, assim ela se sentia: todos que a cercavam, todos a quem amava pareciam sofrer com ela. Isso desde menina, órfã criada sem amor, adolescente assediada por quem recebia salário do governo para cuidar dela e das outras crianças igualmente desamparadas. Mulher feita, seu sexo parecia ter veneno, secava seus homens. Enfim casou-se, mas o marido servia-se de putas, temeroso do corpo da esposa, que, apesar de tudo, amava e desejava como a mais ninguém. Penetrou-a uma só vez e foi aos céus com o prazer que tirou daquela carne. Mas nunca mais conseguiu outro orgasmo com Elisa. Seu desejo era tremendo, mas seu corpo de macho frustrado não correspondia com a necessária ereção. “Freud explica”, consolou o amigo mais íntimo a quem conseguiu com muito esforço expor sua miséria. Elisa sabia do desespero do esposo, mas não ousava confessar-lhe que ele se casara com uma mulher maldita. E sofria ainda mais pelas dores do marido, que a acusava de rejeitá-lo e batia nela com frequência. Mas nem tudo era sofrimento. Daquela primeira e única vez nasceu Vitória. Linda como a mãe, a menina cresceu cheia de saúde até os sete anos. Era a única alegria do casal. Depois dos sete anos, Vitória começou a definhar. “É a maldição!”, Elisa se culpava. O marido se enterrou de vez nos puteiros da cidade, onde ia chorar sua desventura no colo das putas. Todas as especialidades médicas foram consultadas, todas as promessas feitas foram pagas, todas as rezas foram repetidas milhares de vezes. Depois chegou a vez das cartomantes e benzedeiças, médiuns e videntes, pastores e profetas. Nada. A saúde da menina continuava a decair sem que se chegasse a nenhum diagnóstico, fosse médico, fosse mágico. Elisa foi levada finalmente por uma amiga à casa de mãe Júlia, famosa mãe de santo quimbandeira da periferia, feiticeira de mão-cheia, capaz de resolver até os problemas que ainda não existiam, conforme diziam seus seguidores. “É o seu coração, minha filha”, disse a mãe de santo a Elisa depois de consultar búzios e espíritos. “Você nasceu com a beleza de Oxum, o brilho de Oxalá, a vontade de vencer de Ogum, a sensualidade de Iansã, a majestade de Xangô. Mas seu coração, minha filha... aí está o problema”. Elisa cravou a unhas na tábua da mesa. “Você tem um coração de Pombagira”. Explicou que a vida recatada de Elisa, seu senso de pudor, sua modéstia, a repressão de costumes que ela mesma se impunha, a falta de interesse pelo sexo, tudo isso era contra seu destino, aprisionava seu coração, a impedia de viver a vida para a qual nascera. A salvação, a cura, a redenção — dela e dos seus — tinha uma só receita:

“Liberte seu coração, minha filha. Deixe Pombagira viver”. Ali mesmo, naquele dia e hora, sem saber como nem por quê, Elisa se deixou possuir por três homens que, no terreiro, tocavam os tambores: um branco, um negro, um mulato. Foi com cada um mais de uma vez, foi com os três de uma vez só. Elisa sentiu-se leve pela primeira vez em sua vida. Um sentimento diferente daquele que tomava conta dela quando pensava em sua filhinha. E foi pensando nela que voltou correndo para casa, exausta mas em paz. Encontrou a menina melhor, muito melhor. Andava pela casa e sorria, pedia comida, queria brincar. No dia seguinte, Elisa voltou à casa da mãe de santo. “Seu caminho é longo ainda”, mãe Júlia disse. Depois a abençoou e lhe deu um endereço no centro da cidade. Era um local de meretrício, que Elisa passou a frequentar todas as tardes, deitando-se com quantos quisessem pagar por isso. A cada dia voltava para casa mais esperançosa, a cada dia a menina ganhava mais saúde. Estavam salvas — as duas. Para preservar a honra do marido, Elisa se vestia de cigana, disfarçava-se, cobria ligeiramente o rosto com um véu. O mistério tornava tudo muito mais excitante. A clientela crescia. O marido soube da nova prostituta que desbancara todas as outras meretrizes da cidade. Quis experimentar. Pagou em dobro para ser o primeiro da tarde. Finalmente o prazer que Elisa lhe dera uma única vez, anos atrás, foi superado. Seria escravo da Cigana se ela assim o desejasse, daria sua vida por ela. Mas a Cigana nunca mais quis recebê-lo. A insistência dele foi inútil. “Um dia te mato na porta do cabaré”, ele a ameaçou, ressentido e enciumado. Elisa deixava o cabaré, como chamavam a casa das putas, no fim da tarde, quando o escuro da noite que descia já escondia seus passos. E num dia, de fato, ele esperou por ela na porta do cabaré e, na penumbra, lhe deu sete facadas. No chão, ensanguentada, caiu já quase morta. Então ele viu, numa réstia de luz, o rosto desvelado da Cigana. O enfarto que o matou ali mesmo lhe deu tempo apenas de dizer: “Eu te amei, eu te matei!”. Longe dali, no terreiro de mãe Júlia, os tambores soavam um ritmo arrebatador. As filhas e os filhos de santo giravam alucinados na roda, esperando a incorporação de suas entidades. Era uma gira de quimbanda. Exus e Pombagiras seriam bem-vindos. Os clientes, que lotavam a plateia, esperavam sua vez de falar de seus problemas e resolver suas causas. As entidades foram chegando, uma a uma, o ambiente se encheu de gargalhadas e gestos obscenos. O ar cheirava a suor, perfume barato, fumaça de tabaco, cachaça e cerveja. O ambiente vermelho e preto ficava mais pesado a meia-luz. A força invisível da magia ia se tornando mais espessa, quase podia ser tocada. Cada entidade que chegava no transe cantava sua cantiga, sua marca registrada, sua identidade. Todos já estavam incorporados, menos uma filha de santo que estava se iniciando e ainda não entrava em transe. De repente, também ela incorporou uma Pombagira, que se aproximou com determinação dos atabaques e cantou versos que até então ninguém da casa conhecia. A cantiga dizia: Você disse que me matava/na porta do cabaré/Esperei até de noite/e você não me matou/Só me deu sete facadas/mas nenhuma me pegou/Sou Pombagira Cigana/aquela que você amou/Cigana das Sete Facadas/aquela que te matou.

Mãe Júlia correu para receber a Pombagira, abraçou-a e lhe ofereceu uma taça de champanhe. “Seja bem-vinda, minha senhora. Seu coração foi libertado”, disse a mãe de santo, se curvando. Pombagira Cigana das Sete Facadas retribuiu o cumprimento e, gargalhando, se pôs a dançar no centro do salão. (PRANDI, 2010, p. 141-144).

A reprodução da história de Elisa, apesar de longa, é tomada aqui por possuir enredo verossímil, e auxiliar a compreensão do mito da Pombagira, permitindo, portanto criar conexões com Maria Bueno.

O primeiro ponto a ser discutido neste artigo, imprescindível para a compreensão de religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda, é a questão da moral cristã e como este conceito, muitas vezes manifestada inconscientemente, rege nossos julgamentos e a ideia do que é e não é socialmente aceitável. Segundo Reginaldo Prandi (2010b), do ponto de vista moral, as religiões tradicionais afro-americanas não fazem distinção entre o bem e o mal, no sentido judaico-cristão. Prandi (2010b) aponta que o sistema de moralidade dessas religiões baseia-se na relação estrita entre o homem e o orixá – que no Candomblé são divindades identificadas com elementos da natureza (o mar, a água dos rios, o trovão, o arco-íris, o fogo, as tempestades, as folhas etc.) e aspectos da vida social (justiça, riqueza, amor, vida conjugal etc.). Essa relação é de caráter propiciatório e sacrificial. A relação dos homens entre si, no sentido da formação de uma comunidade, em que o bem do indivíduo está inscrito no bem coletivo, tem importância secundária. O bem e o mal são elementos complementares.

A Pombagira é comumente associada à figura da prostituta, conhecida também como a “mulher de sete exus”, onde muitas vezes é representada como “esposa” de Exu ou como a própria versão feminina (ou afeminada) dele. São importantes à reflexão, um quadro feito a partir da exemplificação de Prandi (2006b), destacando quatro pontos fundamentais para a compreensão mais precisa do termo Pombagira e Exu dentro das próprias religiões afro-brasileiras:

- O Exu da umbanda é diferente do orixá Exu cultuado no candomblé, no batuque e em outras religiões afro-brasileiras tradicionais. Na umbanda é o espírito de um morto; no candomblé e no batuque de nação, um espírito divinizado, um orixá.
- No candomblé nagô (iorubá), Exu é o nome do orixá mensageiro entre o mundo dos homens e o dos orixás. No candomblé jeje (fon) é chamado Legba ou Elegbara. No batuque é mais conhecido pelo nome de Bará. Nos candomblés congo e angola (bantos), um dos nomes de Exu, o orixá mensageiro, é Bombogirá. (Bambojira), do qual Pombagira certamente é uma corruptela. Com o tempo, esse nome acabou por se restringir à qualidade feminina de Exu (tipicamente banta).

- Na América os orixás foram sincretizados com Jesus, Nossa Senhora e diversos santos católicos. Várias características de Exu propiciaram sua sincretização com o diabo católico: sua representação material de formato fálico, suas ligações com a sexualidade, sua condição de trikster, sua suposta falta de caráter.
- Mais tarde, com o surgimento da umbanda, Exu passou a designar dezenas de espíritos de seres humanos que em vida tiveram uma biografia socialmente marginal. A umbanda fortaleceu a identificação dos Exus com o diabo, mas a própria ideia de diabo sofreu mudanças importantes no imaginário umbandista. Os Exus podem ser masculinos ou femininos, mas a palavra Pombagira se aplica precisamente no caso do espírito de uma mulher.

Em suma, o Candomblé, o Batuque e o Xangô, por exemplo, são religiões cujas deidades são os orixás, sendo Exu o orixá mensageiro entre os homens e os deuses. A Umbanda, por outro lado, é uma religião de consulta a espíritos desencarnados, como os caboclos, pretos-velhos, dentre outros, reunidos em falanges comandadas pelos orixás, mas que contam, também, com falanges de Exus e Pombagiras, que não se misturam com aqueles, e que não são orixás; esclarece Prandi (2010b).

No presente artigo, vamos trabalhar com a visão umbandista acerca da Pombagira, da qual se expressa como uma entidade cuja origem é o espírito de uma mulher desencarnada, que viveu contrariamente aos moldes tradicionais da sociedade, como explicamos acima. Este ponto de vista foi escolhido devido à apropriação de Maria Bueno enquanto Pombagira pelos adeptos a Umbanda, baseados na crença de que após a morte seu espírito tem “baixado” em alguns terreiros curitibanos, e arredores.

Assim como Maria Bueno a figura da Pombagira é também um híbrido, traduzida pela mestiçagem, fusão e coexistência. Teoricamente, a Pombagira, como descreve Prandi (2010b), se originou na África e foi trazida ao Brasil através dos escravos, por meio da criação do Candomblé; posteriormente teria sido apropriada também pela Umbanda. Mas, arriscamos dizer que apesar da Pombagira ter sua construção coletiva, sua assimilação é individual e trata acima de tudo da maneira como a mulher “sente” sua sexualidade, como a expressa (ou reprime) e sua condição na sociedade. Enfim, é o eu feminino mais íntimo, que muitas vezes se tenta calar.

Faremos agora uma introdução ao mundo umbandista, sua relação entre o bem e o mal

e como a visão da Santa Prostituta, como também se define Maria Bueno, se associa a figura da Pombagira. Prandi (2010b), afirma que a Umbanda reteve forte herança cristã-kardecista, preservou a noção de bem e mal como campos antagônicos, mas tratou de os separarem em departamentos estanques. Assim, a umbanda se divide numa linha da “direita”, voltada para a manipulação de forças do bem e que “trabalha” com entidades espiritualmente “desenvolvidas” (caboclos, preto-velhos etc.), e numa linha da “esquerda”, também chamada Quimbanda, que pode trabalhar com forças do “mal”, cujas entidades, espiritualmente “atrasadas” (Exus e Pombagiras) são associadas às do inferno católico. Essa divisão, contudo, pode ser meramente formal, funcionando como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética.

Essa linha de esquerda, como explica o autor, é conhecida como a Quimbanda; e neste ritual, geralmente numa sexta feira-feira, apenas os espíritos considerados “baixos” são incorporados. Há terreiros com dias específicos para essas entidades, mas há ainda outros que se especializam apenas em linha da direita ou da esquerda. Por meio de Prandi (2010b), esclareceremos o que o termo “espírito baixo” se refere. Adiantamos que não se trata da distinção entre o bem (espírito elevado) e o mal (espírito baixo), mas apenas que esses últimos estão fortemente ligados a emoções e desejos terrenos, e dessa forma, também são costumeiramente solicitados para fazer “trabalhos” ligados a desejos carnis e a matéria.

Prandi (2010b) descreve as Pombagiras e Exus, seus companheiros, como espíritos mal-educados, despudorados e agressivos. Segundo o autor, quando incorporados, falam palavrões e dão estrepitosas gargalhadas. De acordo com o autor, mesmo dentro da Umbanda onde a Pombagira é respeitada, cultuada e por vezes temida, há a crença de que ela é o espírito de uma mulher que em vida teria sido uma prostituta, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens com suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres. As Pombagiras usam trajes escandalosos nas cores vermelho e preto e uma rosa vermelha nos longos cabelos negros, exibindo trejeitos de prostituta, ora do bordel mais miserável ora de elegantes salões de meretrício, jogo e perdição. Pode exibir-se também como uma grande dama, fina e requintada, mas sempre uma dama da noite, uma cortesã pecadora.

Prandi (2010), diz que na divisão de trabalho entre as entidades da Quimbanda, Pombagira trata especialmente dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa ou erótica, heterossexual ou homossexual.

Ninguém se imagina fazendo alguma coisa socialmente errada ao invocar, receber em transe cultuar ou simplesmente interagir com Pombagira. Quando um devoto invoca uma Gira, dificilmente tem em mente estar tratando com divindades diabólicas que impliquem qualquer aliança com o inferno e as forças do mal. Na verdade, o que se observa é uma grande intimidade com essas entidades. (PRANDI, 2010, p. 147-148).

A descrição acima do autor dialoga com o conceito de religiosidade católica de Solange Ramos de Andrade (2008), que diz que essa religiosidade permite a coexistência de várias crenças, e acima de tudo a não consciência de que se está desrespeitando os dogmas da religião institucional, que muitas vezes é a religião “oficial” do devoto que frequenta o terreiro ou se ajoelha em um túmulo diante de Maria Bueno.

Prandi (2010b) explica que ainda que possam se mostrar elegantes e amigáveis, essas entidades nunca são inteiramente confiáveis e sempre acabam se revelando interesseiras. Nos rituais em terreiros, Pombagiras e Exus enfatizam sua natureza diabólica (pelo menos verbalmente) e fazem questão de demonstrar animosidade e desprezo por quem procura obter deles auxílio e proteção. Quem se acostuma sabe que é jogo de cena.

Estudar os cultos de Pombagira, afirma Prandi (2010b), permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. Pois, para Pombagira, qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana. A entidade Pombagira, apesar de possuir modos pouco refinados e até repreensivos, representam uma grande parcela real da população. O que se nota é que apesar desse culto ter surgido nas classes mais baixas e ainda ter nela sua principal representatividade, atraem também grande número de pessoas consideradas de nível social superior.

O que percebemos é que a representação da Pombagira e seus trejeitos pouco contidos não apenas demonstra uma classe social, mas acima de tudo um desejo de libertação. A própria representação da Pombagira é na verdade um despojo de características carnais – mas, puramente humanas – que não “caberiam” à entidades de direita e acabaram sintetizadas em uma única figura que “pode” tudo. Assim também é vista a prostituta, uma mulher cujas atitudes não se reprime porque a ela é permitido, e necessário, que faça aquilo que as “moças de bem” não ousariam. É como se fossem figuras tão baixa na escala social que à elas tudo é permitido.

Segundo Prandi (2010b), na origem as entidades não possuíam mais do que

características comum a toda mulher que exerce sua sexualidade. Porém o autor salienta, que como o sincretismo católico despojou Iemanjá de sua sexualidade e seu erotismo originais ao vesti-la com o modelo de conduta de Nossa Senhora, a sexualidade feminina precisava de um espaço para continuar existindo o que contribuiu decididamente para a caracterização de Pombagira. Os traços apagados em Iemanjá foram reaproveitados na composição de Pombagira.

Outro ponto importante a respeito de Pombagira, afirma Prandi, (2010) é que ao contrário de Iemanjá que é sempre a rainha do mar, a Pombagira não é uma entidade específica, na verdade, Pombagira está mais para uma categoria de entidades. Levando em conta, como dissemos, que a Pombagira é o espírito de uma mulher desencarnada, cada uma delas se apresenta com um nome, vestimentas, trejeitos e pedidos de oferenda diferente. Enfim, cada qual traz uma história de vida e morte própria. As mais conhecidas são: Pombagira Rainha, Maria Padilha, Pombagira Sete Saias, Maria Molambo, Pombagira da Calunga, Pombagira Cigana, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira Cigana dos Sete Cruzeiros, Pombagira das Almas, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Dama da Noite, Pombagira Menina, Pombagira Mirongueira, Pombagira das Sete Encruzilhadas e Pombagira Menina da Praia (PRADI, 2010b)

Neste panteão, Maria Bueno, chamada pelo mesmo nome que de santa, é conhecida como uma Pombagira do Cemitério; ponto em que se coincide também com seu culto de santa. A seguir, trataremos a descrição, por meio de Prandi (2010b), de algumas características comuns aos cultos de Pombagira. Deve-se presentear Pombagira com coisas que ela usa no terreiro, quando incorporada: tecidos sedosos para suas roupas nas cores vermelho e preto, perfumes, joias e bijuterias, champanhe e outras bebidas, cigarro, cigarrilha e piteiras, rosas vermelhas, além das comidas e animais sacrificiais que nos habituamos a ver nos despachos deixados nas encruzilhadas, praias e outros locais, a depender do trabalho que se faz, sempre à luz das velas vermelhas e pretas.

O autor ainda descreve a dinâmica de culto da Pombagira “ela considera seus amigos aqueles que a procuram necessitando seus favores e que sabem como agradecer-lhe e agradá-la. Pombagira trabalha contra aqueles que são seus inimigos e inimigos de seus amigos” (Prandi, 2010, p.09) Segundo o autor, para ser amigo ou devoto de Pombagira é preciso ter uma causa pela qual ela possa trabalhar, pois é o feitiço que a fortalece e lhe dá prestígio. Pombagira, entretanto, não vive só de feitiços, ela não vem só para “trabalhar”. Em suas

festas, Pombagira vem para se divertir, dançar e ser apreciada e homenageada, conforme o padrão do culto aos orixás. Um toque de Pombagira sempre tem um tom de festa e diversão, apesar do clima geralmente sombrio e das expressões de transe que procuram reproduzir estereótipos do baixo mundo.

Maria Bueno também possui sua “história de Pombagira”. Mulher pertencente ao baixo estrato social, que ainda carregava o estigma de sua cor – ela é representada ora como parda, ora como mulata – vivia de seu próprio trabalho, algo pouco comum para finais do século XIX, era órfã o que denota a falta de proteção social e também uma premissa para uma moça se desviar. Além disso, convém destacar que a forma de homenagear Maria Bueno, é levando rosas vermelhas ao cemitério. Não obstante, o fato de ter vivido amasiada com Ignácio José Diniz – como constam relatos, não se pode afirmar exatamente o caráter dessa união – torna sua conduta questionável socialmente para os padrões do final do século XIX. Mais ainda, há a representação da santa prostituta onde Maria Bueno teria sido morta por desobedecer às ordens de seu companheiro, Diniz, de não mais se prostituir.

O que importa de fato nesses relatos não é a origem do ofício ou estado civil de Maria Bueno, mas sua condição de vítima da violência masculina e da intolerância social. Assim como Maria Bueno, a Pombagira também quase sempre é representada como uma mulher de sexualidade subversiva. De acordo com Reginaldo Prandi (2010b) ela teria tido uma vida passada que espelha certamente uma das mais difíceis condições humanas: a prostituição. Mas, é justamente essa condição que permitiu a ela um total conhecimento e domínio de uma das mais difíceis áreas da vida das pessoas comuns, que é a vida sexual e o relacionamento humano fora dos padrões sociais de comportamento aceitos e recomendados. Assim, acredita-se que Pombagira é dotada de uma experiência de vida real e muito rica que a maioria dos mortais jamais conheceu, e por isso seus conselhos e socorros vêm de alguém que é capaz, antes de mais nada, de compreender os desejos, fantasias, angústias e desespero alheios.

Desta forma a representação da entidade Pombagira em Maria Bueno, atuaria como uma espécie de força libertadora. Como se suas devotas, por meio dos feitos de Maria Bueno se libertassem de seus tabus, e por meio de seu sofrimento no momento da morte, as sofredoras apaziguassem sua dor. A sexualidade feminina mesmo hoje revestida de modernismo, esconde preconceitos, as vezes em relação a si mesma. Como afirma Prandi (2010b), ainda é o catolicismo que diz o que é certo e o que é errado quando se trata de pensar a relação com o outro.

Nesse contexto a Pombagira se apresenta subversiva, transgressora, e apresenta a sexualidade como fator importante do seu poder, e ainda inverte os papéis estabelecidos, sendo ela a seduzir, papel instituído como masculino. Maria Bueno, a Pombagira do Cemitério, se materializa como símbolo de um momento de transformação do eu feminino, e transita tanto pelo material, seu culto em terreiros, como pelo simbólico, a própria consciência sexual feminina.

Bibliografia

ANDRADE, Solange de. A identidade Católica: entre a religião e a religiosidade. In: Manoel, Ivan;

ANDRADE, Solange Ramos de. **Identidades religiosas**. Franca: UNESP – FHDSS; Civitas Editora, 2008. P. 253 – 281.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. 3ª ed. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2003.

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular: História e Imagem**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

CERTEAU, Michel. A história, ciência e ficção. In: **História e psicanálise: entre a ciência e a ficção**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. P. 45 – 70.

CERTEAU, Michel. A operação historiográfica. In: **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **Textos, impressão, leituras**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

CHARTIER, Roger. **O universo simbólico e a escrita da história**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. 1991, p.183.

PEREIRA, José Carlos. **Sincretismo religioso e ritos sacrificiais**, 1ª ed. São Paulo: Zouk, 2004.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. IN **Espiritualidade e Sociedade**. 2010b.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. 2ª ed. Do autor. RJ: Edições Achiamé Ltda. 1975.

SCHLINDWEIN, Ana Flora. **Páginas da vida - Um gesto analítico discursivo sobre a prostituição**. Campinas, SP: IEL – Unicamp, 2009



MARIA BUENO: UM ESTUDO DE RELIGIOSIDADE NO PARANÁ

Tônia Kio Fuzihara Piccoli (LERR – UEM)

Dr^a Vanda Fortuna Serafim (Orientadora)

Resumo: A comunicação objetiva apresentar os resultados de nosso projeto de pesquisa “Maria Bueno: um estudo de religiosidade no Paraná”, o qual buscou compreender a santidade em Maria Bueno e suas representações, atentando como ela se insere na discussão acerca da religiosidade católica. As fontes tomadas para realização desta pesquisa consistiram os jornais “A República”, “O Diário Do Comércio”, “Voz Do Paraná” e “Gazeta Do Povo”; a obra *Maria Bueno* de Sebastião Isidoro Pereira (1948); a microssérie “Maria Bueno” (2007) e a peça de teatro “Maria Bueno”, 1974, de Oraci Gemba. Os aportes-teóricos metodológicos desta pesquisa consistiram em Roger Chartier (2002) e o conceito de “representação”, Michel de Certeau (1982) e o conceito de “lugar social”, Puter Burke (2010) e conceito de “hibridismo cultural” e Solange Ramos de Andrade (2010) e o conceito de “religiosidade católica”. A pesquisa constatou que as representações de Maria Bueno têm passado, nas últimas décadas, por reformulações e questionamentos, em um processo de rupturas e adequações frente a sua própria história e às mudanças sociais.

Palavras-chave: Maria Bueno; Paraná; Religiosidade.

Este artigo está relacionado a duas pesquisas de Iniciação Científica “Maria Bueno: um estudo de religiosidade no Paraná”, e “Maria Bueno: um estudo de religiosidade no Paraná

e suas interfaces”, ambos frutos de estudos e pesquisas realizados no Laboratório de Religiões e Religiosidades (LERR). A santidade em Maria Bueno é o fio condutor do estudo quem será apresentado neste artigo, uma vez, que é por meio dela que se ramificam outros elementos que dão suporte a problemática do estudo da História e tornam possíveis suas múltiplas representações.

O primeiro aspecto a ser abordado no presente artigo é a forma como Maria Bueno é percebida pelos fiéis. Ao longo das pesquisas descritas, percebemos por meio dos relatos de devotos, um ponto comum: a recorrente afirmação de que Maria Bueno *estaria bem próxima e entenderia o desejo dos fiéis*.

Imaginamos por meio de nossos aportes teóricos, que o fato de Maria Bueno ter sido uma mulher de carne e osso, e não ter vivido em santidade com todos os prazeres e infortúnios humanos, ela pareça mais acessível aos seus devotos.

Sendo possível uma interpretação por meio de Campbell (1992) a única maneira de você descrever verdadeiramente o ser humano é por meio de suas imperfeições. O ser humano perfeito é desinteressante. As imperfeições da vida, por serem nossas, é que são apreciáveis. Daí a Jornada do Herói apresentar o personagem principal como um “pária” que precisa buscar dentro de si, e de acontecimentos recorrentes ao seu redor, para provar seu valor. É como sair de uma situação inferior para atingir o clímax: o momento em que o herói se faz reconhecer como herói para aqueles que viam nele um marginal, é a revelação de que ideias que pareciam erradas tinham um propósito maior – e melhor – do que o pensamento vigente é a revelação, a derrocada do *status quo* a tomada do herói de seu verdadeiro lugar.

Nesse sentido, as apreensões diversas de Maria Bueno, partem de diferentes, e divergentes, espaços sociais. Solange Ramos de Andrade no artigo, “A tolerância como estratégia da Igreja Católica frente à religiosidade” (2010), ao tratar da coexistência cultural, explica que esta, por sua vez, requer a prática do diálogo inter-religioso, introduzindo um cenário de diálogos entre as diferentes religiões e religiosidades no espaço brasileiro, tanto no âmbito do religioso propriamente dito como na convivência social.

Andrade (2010) ao analisar a “estratégia de tolerância” utilizada pela Igreja Católica ao abordar as manifestações de religiosidade católica, afirma que ao adotar uma postura autodenominada tolerante a Igreja Católica valoriza a inserção de matriz católica nas manifestações de religiosidade indígenas e africanas, mas desqualifica as manifestações originais das mesmas. Dessa forma, de acordo com a autora, a estratégia consiste em elaborar

um conjunto de práticas que teriam como objetivo destruir qualquer resquício de autenticidade dessas manifestações para implantar o que considerava o modo correto de ser católico.

Mas na prática essa “tolerância” apenas abre uma brecha “oficial” para que as práticas de religiosidade continuassem se manifestando dentro do catolicismo. Ao dizermos “brecha oficial” estamos nos referindo ao fato de que tais manifestação sempre existiram, e por se tratar da vontade individual do crente não há como refreá-las; ainda que a mais ferrenha inquisição seja instaurada a verdadeira fé que pertence ao íntimo de cada pessoa continuará a se manifestar de acordo com sua vontade. A prática de abrir espaço para que tais manifestações ocorram é apenas uma forma de externar aquilo que sempre existiu.

Esse novo espaço religioso, um híbrido entre o popular e o institucional nos leva a outra discussão realizada por Solange Ramos de Andrade (2008), na qual a autora afirma que a diversidade religiosa, é inerente da própria condição humana, que varia conforme o meio geográfico onde se encontra e a forma pela qual se desenvolveu em seu contexto histórico. Cada povo se adapta à sua realidade e essa construção em múltiplas dimensões cria o chamado “lugar social”, que por sua vez encerra a religião.

Ao tratarem especificamente do caso de Maria Bueno, Stoll e Santos (2011) informam que o culto aos santos está presente desde a constituição da hierarquia cristã e sua consequente necessidade em firmar valores morais usando modelos exemplares que traduziriam sua visão de mundo. O destaque a um determinado modelo de santidade é histórico e revela uma série de manifestações, gestos e palavras, traduzindo representações coletivas integradas por crenças e práticas coletivas, conectando o indivíduo a um determinado grupo, o que nos fornece elementos para a compreensão dos modelos de santidade atuais. Crianças, jovens e adultos visitam seu túmulo de Maria Bueno e, apesar de não existir procedimento administrativo para a organização da fila, esta ordem predomina e todos querem acessar o túmulo, dizem as autoras.

Para Chartier (2002), atualmente, os historiadores tentam pensar os funcionamentos sociais fora de uma divisão rigidamente hierarquizada das práticas e das temporalidades. Passando a estudar as particularidades de uma sociedade, considerando que as práticas ou estruturas são produzidas pelas representações, que dão sentido ao mundo individual ou coletivo, o historiador deve entender que o homem representa a realidade a partir de uma construção que é social.

Ao entender a cultura enquanto prática, Chartier (1992) sugere para o seu estudo as categorias de representação e apropriação. Para ele, as práticas são produzidas pelas representações por meio das quais os indivíduos dão sentido ao mundo que é deles. Nesse sentido, para compreendermos as interfaces existentes em torno da figura de Maria Bueno, não basta analisar os aspectos históricos da hierarquia católica; é preciso, também, atentar a todos os aspectos presentes naquilo que, apesar de ter fortes vínculos institucionais, reinterpreta normas e transcende suas práticas para além da instituição.

Assim santos que povoam os cemitérios espalhados por diversas regiões do Brasil e que representam esse hibridismo de maneira paradigmática no sentido de que apresentam tanto aspectos milenares dos cultos aos santos presentes no cristianismo dos primeiros tempos como também traduzem essa memória em crenças e práticas adequadas à realidade em que vivem. Tais circunstâncias, no dizer de Roger Chartier, significam decifrar “o modo pelo qual em diferentes momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler.” (CHARTIER, 1992). Ao tornar-se um lugar no qual se entrecruza, com relativa naturalidade, o aspecto sagrado e secular da morte.

Ao trabalhar com representações, dentro da religiosidade católica, entendemos como relevante no que concerne elucidar a figura de Maria Bueno enquanto expressão de uma santidade, atentar ao trabalho com as imagens. Para tanto foram de grande auxílio os aportes teóricos da obra *Testemunha Ocular: História e Imagem*, especialmente o capítulo “Iconografia e Iconologia”, de Peter Burke (2004).

Em primeiro lugar, faz-se necessário definirmos o que é “iconografia” e “iconologia”. Esses dois termos foram lançados no mundo da história e da arte durante as décadas de 1920 e 1930. Para Peter Burke (2004), pode-se dizer que dentro do conceito de iconografia, as imagens não são feitas apenas para serem observadas, mas também para serem “lidas”; pois há elementos na imagem que são intrínsecos ao contexto em que estão inseridos.

Burke (2004) começa o estudo discernindo três níveis de interpretação “iconográfica”: o primeiro refere-se a descrição pré-iconográfica, voltada para o significado natural (árvores, animais, pessoas, eventos como jantares, festas, batalhas); o segundo reside análise iconográfica no sentido estrito, voltado para o “significado convencional” (reconhecer uma ceia como “A última ceia” ou reconhecer uma batalha como a “Batalha de Waterloo”) e; por fim, o terceiro e principal nível, seria a interpretação “iconológica”, que se distingue da iconografia pelo fato de se voltar para o “significado intrínseco”, em outras palavras, “os

princípios subjacentes que revelam a atitude básica de uma nação, um período, uma classe, uma crença religiosa ou filosófica” (BURKE, 2004, p.45)

É necessário, portanto, ler imagens como expressão do “espírito da época”. A Iconologia seria uma tentativa de explicar representações em seu contexto histórico, em relação a outros fenômenos culturais, sendo que para interpretar a mensagem, é necessário familiarizar-se com códigos culturais, por exemplo, a fim de perceber a ligação entre moral histórica e figuras, a obra de Venus de Ticiano, que na Grécia antiga aparecia desnuda como simbologia de beleza e feminilidade, volta a aparecer coberta, na pré-renascença, como símbolo do sagrado, indicando a transmutação da figura sexual em algo sobrenatural (BURKE, 2004).

A transmutação acima pode ser evidenciada em Maria Bueno descrita como parda nos jornais da época, mas representada branca em sua imagem no cemitério (Anexo 1), além de assumir, nitidamente, uma postura de santidade mariana. Tal atitude é compreensível dentro daquilo que Peter Burke (2004) irá chamar de erro de interpretação devido ao lateralismo cultural.

Para explicar o lateralismo cultural, Peter Burke (2004) exemplifica que num quadro qualquer, sem data precisa, aparece a cena de uma batalha, no centro dessa cena há um ser alado que parece interpelar os inimigos. Um dado iconografista, que possui mais conhecimento a respeito do cristianismo do que sobre a tradição clássica, ao interpretar essa obra de arte colocou a figura da Vitória Alada como sendo um anjo; isso ocorre segundo o autor, porque temos a propensão a visualizar imagens de acordo com nossas tradições ou mesmo nossas convicções pessoais.

Isso explicaria porque Maria Bueno “se torna” a Virgem quando é apropriada pela religiosidade católica. O que poderia parecer falta de respeito com sua origem negra e sua condição profana, na verdade é uma tentativa daqueles que a cultuam de colocarem-na como uma figura que para eles é suprema. Eles adoram a Virgem e adoram a Maria Bueno, portanto colocá-las como iguais não é algo espantoso do ponto de vista dos devotos. Ou nos termos de Roger Chartier (1992), as transformações da imagem de Maria Bueno indicam os modos pelo qual em diferentes momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler.

Peter Burke (2004) destaca ainda que as imagens representadas parecem influenciar na percepção que temos da própria realidade. Este ponto se torna motivo de controvérsia, uma vez que a figura real de Maria Bueno de fato existiu e esta tinha rosto, corpo e cor (mulata).

Nesse momento o autor, passa para uma discussão mais aprofundada, no capítulo “O sagrado e o sobrenatural”, destacando a iconologia religiosa.

Imagens têm sido utilizadas com frequência como meio de doutrinação, como objetos de culto, como estímulos a meditação e como armas em controvérsia. Portanto, elas também são um meio através do qual os historiadores podem recuperar experiências religiosas passadas, contanto que eles estejam aptos a interpretar a iconografia. (BURKE, 2004, p. 58).

As imagens teriam grande importância no campo do sagrado, porque a princípio eram utilizadas como forma de “doutrinação” no sentido original do termo: a comunicação de doutrinas religiosas. As imagens também simplificam e acentuam o que se pretende mostrar. Ao considerar a questão da evidência, as discrepâncias históricas contadas por meio de imagens e as histórias contadas na Bíblia são especialmente interessantes como indício da forma como o Cristianismo era visto a partir das camadas mais baixas (BURKE, 2004).

Além do lugar social, e seu modo todo peculiar de interpretação, as mudanças históricas também produzem marcas profundas na forma como um mesmo contexto é retrato. E por fim a idiosincrasia daquele que constrói a imagem, daquele que se apropria dela enquanto figura de culto e daquele que posteriormente a interpreta como iconologia. Ao pensarmos a força da imagem enquanto ligação entre devoto e santidades, pode-se destacar que a partir da Idade Média, as indulgências – em outras palavras, remissão do tempo no purgatório – recompensavam pessoas que oravam para determinadas imagens sagradas. (BURKE, 2004).

Também no culto aos santos, os fiéis fazem longas peregrinações para ver imagens, a reverenciam, ajoelham-se diante dela, beijam-na e lhes pedem favores. Encomendar a artistas a produção de imagens também é uma forma de expressar agradecimento por favores recebidos. Portanto, a presença dessas imagens “menores” em consonância com a imagem “maior”, isto é o pedestal de Maria Bueno no alto de sua sepultura, documentam esperanças, temores, gratidão por dádivas alcançadas de pessoas comuns e testemunham a íntima relação entre o doador e o santo.

Essas pequenas estátuas fazem parte das representações votivas, que como atesta Peter Burke (2004), não são de exclusividade católica. Essas imagens atestam importantes continuidades entre o paganismo e o cristianismo, que podem ter deixado poucos vestígios em textos, mas são de grande importância para historiadores da religião. Importante, também,

para o fiel é a sensação de reforçamento de sentimento que orar perante a imagem de um santo traz. Essas imagens ficam guardadas no subconsciente e podem vir a se manifestar como experiências místicas ou as ditas “viagem astrais”.

Os pontos primordiais em relação ao estudo da iconografia proporcionados por Peter Burke (2004) são: representações como a de Maria Bueno é a regra ou a exceção? Se era regra, por que razão essas imagens se tornaram comuns nessa época? O quanto essa imagem representa quanto às emoções coletivas num determinado contexto histórico? O que o não dito presente na figura esculpida de Maria Bueno pode nos dizer sobre ela? Se há várias imagens, há várias santas? E todas elas são de fato santas?

Portanto, essas fontes visuais registram testemunhos ainda mais vivos do que os próprios registros escritos, por ser em si só uma acentuação daquilo que se pretende mostrar, ou esconder. E também pior se tratar de um objeto de culto passa a ser uma das chaves centrais para entender as múltiplas faces de Maria Bueno e as dissonâncias entre si.

Enfim quem são estes fiéis, devotos de uma santa “prostituta e mandingueira” e qual sua relação com a devoção sacrificial? Conhecer quem cultua Maria Bueno, perpassam a necessidade de um aporte teórico e metodológico que permita entender a dinâmica do sagrado que se estabelece entre a santidade e seus devotos.

A alcunha de prostituta que Maria da Conceição Bueno recebeu em vida, pelo modo dito fora dos padrões da sociedade curitibana de finais do século XIX, a acompanhou além-vida. Por tempos, antes de sua devoção ser expressão daquilo que Solange Ramos de Andrade chamou de religiosidade católica, e se tornar a Santinha de Curitiba, Maria Bueno tinha um nome muito menos lisonjeiro, a Santa Prostituta, como é descrita no livro Maria Bueno: Santa de casa de Santos e Stoll (2011)

Paulatinamente, nos dias atuais, a premissa de prostituta foi cedendo espaço até permanecer somente a santa, predestinada desde o nascimento a cumprir um papel maior na Terra, o de morrer em martírio para se tornar santa; mesmo a posição de suplica – súplica a Deus – que seu corpo foi encontrado atesta sua aura santa – vide a narrativa sobre Maria Bueno, elaborada por Sebastião Isidoro Pereira (1948).

Apesar desta apropriação de Maria Bueno pela religiosidade católica, a figura da prostituta não se perdeu. De acordo com Solange Ramos de Andrade (2010), todo mito consiste em verdade e como tal é irrevogável, isto é, o mito se cria pela fé, e sendo a fé um sentimento intrínseco e abstrato, a verdade está em acreditar que o que se presencia é algo

sobrenatural e verdadeiro. Dessa forma, como é retratado no livro *Maria Bueno: Santa de casa* (2011) as mulheres que cultuam a Santa Prostituta, tem sabedoria de que Maria Bueno era sim prostituta, ou como elas preferem dizer, Maria Bueno trabalhava na noite.

Quem são essas mulheres não é difícil de imaginar, assim como Maria Bueno – trataremos agora de nos referir a Maria Bueno, neste espaço, de acordo com o mito da Santa Prostituta – trabalham na noite e como ela, também sofrem com as intempéries da profissão, se expondo a violência masculina, ao desprezo da sociedade e toda sorte de humilhações.

A princípio, gostaríamos de deixar claro que não é sobre as razões e morais que levam uma mulher a se prostituir nosso foco neste artigo, também não nos ateremos a dizer que este ofício se consiste apenas em lamúrias e desgraças, cabe a cada qual com sua sabedoria julgar o que acha necessário. O objetivo neste artigo é compreender como os devotos se vêem em Maria Bueno, e como esta interface de Maria Bueno permanece viva até hoje, lembrando que nesta mesma nuance o contraditório dá lugar ao óbvio e às vezes o estigma pode ser encarado também como uma dádiva como veremos a seguir.

José Carlos Pereira (2004), na obra *Sincretismo religioso e ritos sacrificiais* indica queé fundamental a relação da condição do devoto para a escolha do santo. Os devotos de Maria Bueno não formam uma massa homogênea. Encontram-se entre eles mais mulheres que homens, é verdade, mas não podemos afirmar, em virtude disto, que Maria Bueno é uma santa exclusivamente feminina. Também em questões de condição social vemos a heterogeneidade se manifestar. Porém, o que se pretende estudar nesse espaço, é um grupo específico de devotas: aqueles que têm Maria Bueno como A Santa Prostituta. Podemos arriscar dizer, que nesta crença estão inseridas quase que em sua maioria, mulheres que trabalham na noite.

De acordo com Jacqueline Stoll e Conceição Santos, no livro *Maria Bueno: Santa de casa* (2011), que realizaram uma pesquisa de campo com prostitutas de Curitiba que afirmaram cultuar Maria Bueno, todas as entrevistadas afirmaram que Maria Bueno em vida teria sido “uma delas” e que havia morrido pela intolerância de seu companheiro que não aceitava sua condição de trabalho.

Portanto, fazendo um diálogo entre os dados coletados por Stoll e Santos e com a obra de Pereira (2004), podemos afirmar que, a condição de vida dessas profissionais noturnas foi o que as levou a cultuar Maria Bueno enquanto a Santa Prostituta. Não apenas o trabalho as converge, mas toda uma história de vida marcada por preconceito e intolerância.

De acordo com Pereira (2004), boa parte dos devotos que chegam aos santuários cujos santos são mártires, trazem também em seus corpos e sentimentos, marcas de sofrimento e a esperança de superá-los. São os devotos, segundo o autor, também vitimados pelas mais variadas formas de violência, pobreza, fome, doenças, vícios, e toda sorte de tormenta que a condição subumana da miséria pode-lhes causar.

O que é o mundo da prostituição – a baixa prostituição, daquelas que damas se fazem para tirar o sustento – senão uma agressão sistemática de um submundo desumano que produz vítimas constantes?

“Este ser humano concreto, como ser-de-necessidades-e-desejos, como corporeidade viva, que se dirige ao santo, com corpos símiles, para pedir e agradecer a cura dos mesmos, através de atitudes sacrificiais.” (PEREIRA, 2004, p. 68)

Por meio de Pereira, podemos entender, que as mulheres que procuram Maria Bueno, alegando ser esta uma santa que “cuida das mulheres enquanto elas trabalham” não apenas a escolheram como protetora pelo simples cognição de ofício, mas buscam acima de tudo alento para sua própria condição, não apenas para a cura física, mas principalmente para a cura anímica – reafirmo aqui que não desejamos colocar a prostituta como sofredora unicamente pela escolha de ofício; mas além do estigma causado pela escolha e da violência que pode atrair para si, essas mulheres – assim como todas as outras – também buscam em Maria Bueno a atenção de seus sentimentos, e só alguém que viveu poderia entendê-las em sua totalidade.

Para José Carlos Pereira (2004), a devoção sacrificial se enquadra dentro do universo das manifestações de fé relacionadas com uma vítima que foi sacrificada por alguém – como é o caso de Maria Bueno – por um grupo ou por uma causa. Segundo este autor, ao falarmos à Paixão – a crucificação de Cristo – faz-se necessário uma breve referência ao contexto histórico, lembrar a origem e porque ela se propagou no mundo ocidental, percorrendo um longo caminho (histórico e geográfico) partindo da Europa até chegar ao Brasil na América.

Assim como Solange Ramos de Andrade (2010) exemplifica a religiosidade católica como um resultado híbrido, sem submissão ao oficial, porém estabelecendo uma intrínseca interdependência onde ambos acabam influenciados pelo outro; Pereira (2004) constitui a mesma análise entendendo essa religiosidade como o catolicismo popular. Para o autor a prática do catolicismo popular não constitui algo pejorativo ou que exclui o oficial, mas um

catolicismo com ritual próprio, cheio de símbolos bem particulares, símbolos estes, muitas vezes tomados de outras religiões, como as africanas e indígenas, formando assim, algo próprio das camadas populares, com estreito vínculo com as culturas das quais é formado o povo brasileiro.

Deste misto religioso e cultural nasceu a prática dos ritos sacrificiais, característica marcante do catolicismo popular devocional.

A palavra sacrifício é derivada da palavra latina *sacra facere* (fazer o sagrado) e pelo costume está associadas a ritos de imolação de animais ou de destruição de oferenda feitas às divindades. Caracteriza rituais em que um ser profano é feito sagrado por uma inversão radical de suas marcas características, implicando uma transformação substancial (PEREIRA 2004, p. 52).

Quanto ao conceito de sacrifício e sua relação com a devoção na religiosidade católica há vários pontos a serem abordados. Segundo Pereira (2004) existem dois tipos de sacrifícios enquanto sacrifício devocional: o sacrifício imposto e o sacrifício vitimário. O primeiro preserva a iniquidade do sistema, o segundo corresponde a uma disposição de amor, é martirial e tem função redentora. Nas palavras de Solange Ramos de Andrade em “O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo” (2010), a redenção pelo martírio da morte, expira os pecados cometidos na Terra, dando a quem morreu dessa forma a chance de ascender diretamente ao céu. Segundo a autora podemos ver na representação de Maria Bueno essa mesma ideia, quando assassinada de forma brutal por José Ignácio Diniz, Maria Bueno teve uma espécie de perdão para os seus pecados, pois teria injustamente sofrido no momento exato anterior a sua passagem.

Segundo Andrade (2010), o culto aos santos está presente desde a constituição da hierarquia cristã, a vida desses santos constituem um meio de transmitir o sentido de fé cristã que se expressa em valores morais usados como modelo que traduzem a visão de mundo da Igreja. A autora descreve que os primeiros santos cultuados foram os mártires, e o culto a eles dirigidos tiveram origem espontânea. Antes do final do primeiro século da cristandade, o termo santo era reservado somente ao mártir.

O mártir era aquele que deu a vida como testemunho de sua adesão a fé cristã. Com o passar do tempo a concepção de martírio, na religiosidade católica, foi sendo ampliada a ponto de caracterizar uma morte violenta resultante tanto de uma doença grave como de um homicídio, mesmo não

existindo o critério adotado de que a morte seria em função da adesão à fé cristã. (ANDRADE, 2010, P. 134)

Como indica a autora, o martírio era o símbolo de total submissão à Cristo, portanto, ser santo era morrer, não só por Cristo, mas como Ele, de tal forma que santidade e martírio tinham o mesmo significado para o imaginário cristão da época. Esse parece ser o ingrediente principal para o surgimento de vários santos, institucionais ou não e também o ponto chave que liga Maria da Conceição Bueno, a mulher, com Maria Bueno, a santa.

Ainda que Maria Bueno seja representada como prostituta, o conceito de redenção pelo martírio da morte, apresentado por Andrade (2010), teria servido como apaziguador se suas condutas ditas impuras aqui na Terra, permitindo a ela subir ao patamar de santa. José Carlos Pereira (2004) descreve que como donativo à divindade, em respeito e admiração ao seu sacrifício por um bem maior, o devoto oferece o sacrifício como um bem simbólico.

No caso da religiosidade católica, geralmente, o bem oferecido é o próprio corpo da pessoa que se doa através de atitudes que expressam uma linguagem que tem a função de comunicar ao algo ao santo. Nos espaços sagrados as atitudes de sacrifício são praticadas para alcançar graças ou agradecer graças alcançadas. Para o autor podem ainda ser divididas em Oblação: que é o mesmo que oferenda, como por exemplo os ex-votos depositados nas salas de milagres; Comunhão, identificação direta com o martírio do santo, expressa um dom; e Expição, que está vinculado ao sacrifício pela culpa ou reparação.

Essa “paga sacrificial” pode aparecer de várias formas, como afirma Pereira (2004). Desde as mais ferrenhas demonstrações de sofrimento, como é o caso dos chicoteadores e dos carregadores de cruces pesadíssimas; até em gestos mais contidos, porém com o mesmo significado e importância como se verifica no culto à Maria Bueno.

O capítulo “Finados e o culto aos santos em cemitérios: Maria Bueno santa curitibana” de Conceição dos Santos e Sandra Jacqueline Stoll (2011), presente no livro *Maria Bueno: Santa de Casa* nos permite traçar um parâmetro de como se dá o culto a Maria Bueno. Segundo as autoras, o Dia de Finados, dois de novembro, é o ponto alto no calendário das devoções a personagens como Maria Bueno e outras personalidades fúnebres. O movimento normalmente começa por volta das oito da manhã e só acaba quando os portões se fecham. A romaria ao túmulo de Maria Bueno não é institucionalizada, portanto não há um itinerário oficial, as pessoas vêm em grupos organizados por algum local, acompanhada de familiares e amigos ou mesmo sozinhas.

Os ritos a Maria Bueno iniciam-se com orações frequentemente acompanhadas de gestos: as pessoas estendem a mão na direção da imagem, ajoelham-se, jogam beijos. Comportamento que se assemelha aos observados nos santuários católicos. (SANTOS e STOLL, 2011).

Velas e flores, principalmente as rosas vermelhas, também, estão sempre presentes – dizem os devotos que as rosas vermelhas são do agrado da santa. Mas o que mais chama a atenção no ritual à Maria Bueno são os ex-votos, expressados em bilhetes, muitos, verdadeiras cartas, algumas fotos, flores, principalmente rosas vermelhas, réplicas de partes do corpo curadas e principalmente as placas votivas, que encobrem toda parede ao lado de sua sepultura causando espanto em quem vai à sua visita pela primeira vez. O ex-voto compreende qualquer bem material empregado em “pagamento” ao santo. Além de comunicar que a “dívida” com o santo foi “paga”, o ex-voto é um registro do poder atribuído ao santo na solução de conflitos, anseios e sofrimento dos devotos (SANTOS e STOLL, 2011).

Outro dia no qual Maria Bueno recebe muitas visitas de devotos é segunda-feira considerada, o Dia das Almas. Como a capela é aberta apenas no período da tarde nesse dia, os devotos costumam visitá-la pela manhã e realizam os rituais junto à porta, rezando com o rosto rente ao vidro e colocando as rosas no vão das grades. Em diálogo com José Carlos Pereira (2004), podemos compreender que essas são práticas de devoção sacrificial, ainda que não envolvam diretamente o flagelo do corpo. Os ex-votos depositados como agradecimento à Maria Bueno, seriam, dessa forma, elementos concretos da comunicação simbólica de sacrifício atestando agradecimento ao poder de um ser superior.

Há ainda, raros relatos de pagadores de promessa, devotos de Maria Bueno, que sobem escadas de joelhos; parece que essa paga não é o forte da santa. Mas o fato do fiel vir de tão longe, caminhar em procissão até o túmulo de Maria Bueno, guardando vigília e, por vezes, passando privação de água e comida, é sem dúvidas, no segundo Pereira (2004), um sacrifício à santa.

Mas qual a relação das fiéis da Santa Prostituta com a devoção sacrificial, por que justamente elas foram escolhidas para ilustrar esse quadro? De acordo com Pereira (2004), nesses ritos sacrificiais, é mais forte a atuação daqueles que sofrem, considerando que a violência cotidiana é parte integrante dos corpos que procuram os espaços agrados, o sacrifício corporal oferecido ao santo, embora seja um paradoxo, serve de antídoto contra a violência sofrida no cotidiano. Dentro dessa concepção, o devoto necessita sacrificar-se para

estar purificado do pecado, reconciliado com Deus e merecedor da graça. É uma situação de mimese sacrificial, uma identificação. É uma manifestação de desejo mimético motivador do ato de sacrificar-se, colocando-se no lugar da divindade, numa imitação muitas vezes apaixonada: “Os sacrifícios não são atos banais. Pertencem ao âmbito do mistério, do sagrado, do que não pode ser discutido nem transformado.” (PEREIRA. 2004, p.53).

O sacrifício nessa relação devocional apresentada por Pereira (2004) despista a violência, ou as situações de violência em que estão envoltas as pessoas. Sendo assim, as damas que cultuam Maria Bueno não o fazem apenas por associação a um determinado tipo de conduta, mas pela mimese sacrificial; segundo a análise do autor, podemos concluir que inconscientemente assim como Maria Bueno foram violentamente “sacrificadas”, essas mulheres assim também o sentem e procuram em Maria Bueno alento e compreensão para as chagas que muitas vezes não aparecem no corpo, mas maculam a alma de sentimentos de exclusão, injustiça e desapego.

Bibliografia

ANDRADE, Solange de. A identidade Católica: entre a religião e a religiosidade. In: Manoel, Ivan;

ANDRADE, Solange Ramos de. **Identidades religiosas**. Franca: UNESP – FHDSS; Civitas Editora, 2008. P. 253 – 281.

ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Ano III n. 7, Mai, 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>. P. 131-145.

ANDRADE, Solange Ramos de; SERAFIM, Vanda Fortuna. A religiosidade católica e seus santos: o Cemitério Municipal de Maringá PR como espaço de devoção. **História Agora**, v. 10, 2010, P. 103 - 136.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. 3ª ed. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2003.

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular: História e Imagem**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. 1ª ed. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CERTEAU, Michel. A história, ciência e ficção. In: **História e psicanálise: entre a ciência e a ficção**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. P. 45 – 70.

CERTEAU, Michel de. A operação histórica. In: LEGOFF, Jacques; NORA, Pierre (org). **História novos problemas**. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974. P. 17 – 48.

CERTEAU, Michel. A operação historiográfica. In: **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **Textos, impressão, leituras**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

CHARTIER, Roger. **O universo simbólico e a escrita da história**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. 1991, p.183.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 1ª ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1992.

GRASSI, Clarissa. **Um olhar... A arte no silêncio**. 1ª ed. Curitiba: Editora Clarissa Grassi, 2006.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. IN CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia** - Rio de Janeiro: Campus, 1997.

LIMA, Andrea de Alvarenga. A saga de Maria Bueno: um retrato da alma de Curitiba. In: **Psicologia Argumento**. Curitiba, v. 25, n. 49, p. 173-185, abr./jun. 2007.

PEREIRA, José Carlos. **Sincretismo religioso e ritos sacrificiais**, 1 ed. São Paulo: Zouk, 2004.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. 2ª ed. Do autor. RJ: Edições Achiamé Ltda. 1975.

STOLL, Sandra Jacqueline; SANTOS, Conceição dos; BRAGA, Geslline Giovana; DURANDO, Vanessa. **Maria Bueno: Santa de Casa**. 22ª ed. Curitiba: Edição do autor, 2011.



A RELIGIÃO E A EDUCAÇÃO BÁSICA PÚBLICA: DAS POSSIBILIDADES DA PROMOÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL RELIGIOSO E TAMBÉM DAS AÇÕES ESCOLARES DE NATUREZA PROSELITISTA

Veroni Friedrich³⁴⁹

349Graduada em História, Especialista em História das Religiões, Mestre em Patrimônio Cultural. E-mail: friedrich.veroni@gmail.com

Resumo: O presente artigo considera as aproximações atuais entre a Educação Básica Pública e a temática Religião. Tomando como referência a legislação educacional abordam-se os aspectos que definem e regulamentam a inserção de tal conteúdo no ambiente escolar a partir de uma perspectiva de promoção da diversidade religiosa. Entretanto, em um segundo momento, a partir do uso de fontes que relatam situações atuais, discute-se também o quanto o sistema de ensino público é sujeito e, por vezes, protagonista de ações de natureza mais vinculadas ao campo do proselitismo, assim, deixando o mesmo de tratar a questão das religiões e das religiosidades a partir da sua função de promover o conhecimento sobre a diversidade cultural religiosa local, regional e nacional. Nesse sentido, tal narrativa tem o intuito de colaborar na construção de reflexões sobre as relações apropriadas e inapropriadas entre religião e educação básica pública.

Palavras-chave: Educação Pública e Religiões, Patrimônio Cultural Religioso, Ensino Religioso.

É senso comum o entendimento de que “religião não se discute”. A aplicação de tal princípio é prudente diante de situações que envolvam sujeitos cujas pretensões não estão para além da busca do convencimento do outro em prol do seu ponto de vista religioso. Entretanto, tal premissa não é válida quando a perspectiva é lançarmos um olhar interpretativo sobre a história ou ainda diante da importância da inserção da temática religião no contexto escolar.

Solange Ramos Andrade (2012), pesquisadora relevante do campo da história das religiões, entende que não há como nos situarmos historicamente sem o conhecimento de algumas questões de natureza religiosa. Trata-se um âmbito, por vezes, vital para o conhecimento das muitas histórias protagonizadas por tantos homens e mulheres, nos mais distintos espaços e ao longo de tantos séculos e milênios, pois política, economia, cultura, comportamentos, normas e tradições são construídas, seguidas e, por vezes, também modificadas em função das nossas representações religiosas acerca do Universo e das causas e fundamentos que temos para explicar a nossa existência.

Andrade ainda entende que o conhecimento dos vários sistemas religiosos é condição fundamental para que a sociedade e os indivíduos ultrapassem posturas de intolerância.

Mircea Eliade e Roger Chartier também reforçam a importância do estudo e da pesquisa sobre o sagrado em prol da compreensão da historicidade humana e em favor do entendimento de como produzimos, de forma múltipla, a nossa humanidade. Eliade (1992) nos lembra do fato de que os homens agem no âmbito profano em concordância com as interpretações que possuem sobre a dimensão do sagrado, em função do modo como apreendem o transcendental é que eles organizam a sua existência. Chartier (1988) diz que as práticas sociais decorrem das representações que os indivíduos e os grupos sociais portam, entre essas, ele inclui as apreensões que possuímos sobre o transcendental.

A Legislação Brasileira pertinente ao campo da educação é condizente com tais princípios. A Constituição Federal de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Nº 9394/96, leis máximas para o setor educacional, entendem que tal conteúdo, ao ser abordado em uma perspectiva que tenha como foco a promoção da diversidade religiosa, colabora para uma formação científica, cultural e humanística mais apropriada por parte dos educando.

Já a Lei nº 9475/97, que ampliou o artigo 33 da LDB 9394/96 e que regulamentou as bases da disciplina de Ensino Religioso na Educação Básica de natureza pública, definiu a inserção da temática religião no espaço escolar na perspectiva de que essa promova conhecimentos sobre a multiplicidade de representações e práticas em torno do transcendente. E o fez no objetivo de que tal ação pedagógica contribua para o entendimento, por parte dos educandos, de que existem relações de influência e dependência entre a dimensão religiosa e os outros âmbitos da existência humana: política, economia, cultura e outros. Reside em tal regulamentação a intencionalidade de que o fenômeno religioso seja visto a partir de uma perspectiva histórica (MALVEZZI & TOLEDO, 2010).

Entretanto, a despeito do entendimento teórico e jurídico da importância de tal conteúdo no currículo escolar, o cotidiano permite verificar que ainda existem dificuldades na compreensão e execução dessa relação em acordo com as bases legais definidas, ou seja, existem entraves a serem superados para a inserção da referida temática a partir de um viés que faculte o conhecimento das culturas religiosas, bem como, que permita a compreensão do fenômeno religioso como parte do processo histórico.

Para tornar mais compreensível essa posição que afirmamos é que nas próximas linhas, a partir de uma série de documentos, expomos alguns acontecimentos que exemplificam essa dificuldade.

Vejamos por exemplo, essa notícia: “*Câmara aprova projeto que determina oração do Pai nosso nas escolas de Apucarana*”. A referida matéria - veiculada pelo Jornal “O Diário do Norte do Paraná”, edição on line do dia vinte oito de junho do ano de 2012- informa que mediante consenso os onze vereadores do município de Apucarana-PR aprovaram a proposição, feita pelo vereador José Airton Araújo, em prol da inclusão da oração “Pai Nosso” na rotina das escolas públicas e particulares do município de Apucarana-PR.

Continuemos, vejamos mais essa matéria: “*Maíza quer incentivo a leitura da bíblia em escolas*”. A notícia - veiculada em vinte de abril do ano de 2011 no periódico on line “Portal de Notícias Região Noroeste” – informa que Maíza, naquele momento vereadora do município de Fernandópolis-SP, mediante encaminhamento de um requerimento ao Poder Executivo propôs que todas as entidades de ensino do referido município incluíssem na sua rotina escolar a leitura da Bíblia, e, ainda sugeriu que cada sala de aula tivesse um exemplar da Bíblia, isso como forma de incentivar a respectiva leitura.

Segue mais uma matéria. “*Lei obriga estudantes de Ilhéus a rezarem o "Pai Nosso"*”. A notícia - reproduzida na data de 16 de janeiro de 2012 no site da Associação FONAPER - Fórum Nacional Permanente do Ensino religioso – relata que as instituições de ensino de Ilhéus, na Bahia, estariam obrigadas a incluir na rotina escolar a realização da oração “Pai Nosso”. A referida matéria também nos informa que a lei, de autoria do vereador Alzimário Belmonte Vieira, já tinha sido sancionada pelo prefeito.

No caso das duas primeiras notícias, declarações dos autores dos projetos nos ajudam a compreender como dadas autoridades enxergam os propósitos da relação entre a temática religião e o espaço escolar.

O vereador José Airton, autor da lei em prol da instituição da oração na rotina escolar das escolas de Apucarana-PR, justificou a necessidade da mesma em função do fato de ter concluído, após visitas escolares por ele realizadas, que tais espaços são muito violentos. Ele complementa sua argumentação: “Houve a oportunidade de apresentar a lei para trazer de volta valores para essas crianças. Eu aprendi a fazer oração quando estudava o que não acontece mais em nenhuma cidade do Brasil e no mundo” (Jornal O Diário do Norte do Paraná, 28/06/2012).

A justificativa da vereadora Maíza para sua proposição de incluir a leitura da Bíblia no cotidiano escolar das escolas de Fernandópolis é o seguinte: “A bíblia é universal. Todas as religiões fazem uso da bíblia”.

Logo se percebe, a partir das declarações dadas por essas autoridades, que os seus olhares e compreensões acerca da inclusão da temática religião no espaço escolar é de natureza predominantemente proselitista. Ambos e também os seus colegas vereadores, os quais aprovaram os projetos, entenderam que inserir práticas da tradição religiosa cristã no contexto escolar seria importante e útil, contudo, não para que tal inserção contribuísse para o conhecimento científico por parte dos educandos, antes, para que a prática de tais rituais religiosos tornassem os alunos melhores e mais comportados.

Resumindo, trata-se de autoridades que no exercício dos seus mandatos em prol da questão educacional demonstram não possuir o necessário conhecimento jurídico.

Entretanto, em que pese os problemas de termos autoridades que desconhecem leis básicas da educação brasileira, também é possível observarmos comportamentos idênticos da parte de agentes públicos ainda mais vinculados ao ambiente escolar, falamos agora de professores e gestores escolares. Entre eles também impera desconhecimento acerca das pertinentes e apropriadas relações entre o espaço escolar público e a temática Religião.

É isso que podemos verificar diante da notícia intitulada: *“Aluno é retirado da sala de aula após se negar a participar de oração no PR”*. Publicada pelo noticiário on line G1 Globo Notícias (19/04/2012), a matéria informa que no Colégio Estadual General Carneiro, situado no município de Roncador- Paraná, orações costumeiramente acontecem no início da primeira aula. Diz ainda que um aluno, 16 anos e cursista do 1º ano do ensino médio, foi retirado da sala de aula após se recusar a participar desse rito religioso. No depoimento que o aluno deu ao periódico temos detalhes do caso. Ele informou: “Ela [professora de inglês] entrou na sala e mandou todo mundo levantar para participar da oração. Eu e mais um menino ficamos sentados e ela falou pra gente se retirar da sala. Saímos e quando terminou a oração, ela nos chamou”.

São interessantes as declarações dadas pela diretora da referida unidade escolar, no caso, tentando explicar o episódio. Dizemos importantes pelo fato de que suas afirmações permitem-nos conhecer como dados educadores pensam a questão que ora tratamos. Disse a diretora ao jornal G1: “A maior parte da comunidade é religiosa. Todos são habituados a ficar em pé e rezar. A professora não fez isso pra constrangê-lo ou discriminar”. A partir de tais argumentações podemos igualmente concluir que alguns educadores também tratam as relações entre religião e espaço escolar em desacordo com os propósitos e limites dados nas nossas leis educacionais.

Vejamos mais um acontecimento, eis a seguinte a notícia: *“Aluno ateu diz ser perseguido por não rezar na sala de aula”*. Em acordo com o texto jornalístico - autoria da Folha on line (03/04/2012) - uma professora da disciplina de geografia, pertencente ao quadro de professores da rede estadual do Estado de Minas Gerais, iniciou sua aula mediante a execução da oração “Pai Nosso”. Então, um dos alunos, por ser ateu, manteve-se em silêncio, ao que, a professora disse ao aluno: "um jovem que não tem Deus no coração nunca vai ser nada na vida". Consta no texto jornalístico que o aluno não gostou da abordagem e que houve necessidade de intervenção da direção escolar.

Relatados esses três episódios, podemos verificar que também alguns dos educadores vinculados ao sistema da Educação Básica Pública lidam - tal como as autoridades legislativas mencionadas – com a questão religiosa de forma problemática.

Os fatos narrados sinalizam que tais mestres não consideram as Diretrizes Educacionais para a inclusão da temática Religião no âmbito escolar público. Demonstram também que temos profissionais no exercício do magistério naturalizando junto aos estudantes um ritual religioso, tirando-lhe a sua historicidade e transmitindo ao aluno – ainda que de forma sutil - que dada prática religiosa é a única, “universal” como disse a vereadora no caso relatado acima.

Enfim, sobre os mesmos podemos dizer que não compreenderam que os educadores - em especial, aqueles da rede pública educacional - não devem abordar o fenômeno religioso a partir de um viés pedagógico norteado por intencionalidades proselitistas, ou ainda, que não devem adotar práticas – por mais inocente que isso lhes possa parecer – que valorize qualitativamente uma dada prática religiosa em detrimento de outra. Fazer isso é contribuir para que o aluno assimile visões comprometidas e parciais sobre o sagrado e sua complexidade.

Apontadas essas críticas, também não podemos deixar de pontuar que em boa medida o quadro é compreensível. A formação do Brasil foi fortemente marcada pela aproximação entre Estado e Igreja. (PAIVA, 2006). A colonização brasileira foi como não poderia deixar de ser no mundo do século XVI, também uma empreitada em prol da fé cristã. E essa herança cultural se faz sentir ainda nos dias atuais, explica, por exemplo, o fato de algumas unidades escolares públicas verem como absolutamente natural e correto a inserção de orações e leitura de textos de procedência cristã no ambiente escolar.

Então, diante de tais circunstâncias é preciso repensar a questão. Nossos legisladores precisam compreender que ao legislarem em prol da educação o devem fazê-lo abstendo-se de valores religiosos. Ademais, precisam compreender que os princípios básicos que devem orientar as relações entre escola e religião, em especial, quando falamos da escola pública, essa regida sobre o princípio do Estado laico, já estão dados, apenas precisam ser seguidos.

Por sua vez, certos educadores precisam atingir o entendimento de que a religião, apesar de ser uma temática oportuna ao ambiente escolar, integra o projeto pedagógico da escola. Em sendo assim, o encaminhamento de tal temática somente se legitima quando a prática escolar vise construir no educando a percepção de que a dimensão religiosa é componente relevante para o conhecimento da sua própria cultura e historicidade, bem como, para a compreensão da riqueza do patrimônio cultural e imaterial religioso de nosso país e do mundo.

Em resumo, os educadores precisam lidar com a questão dentro de uma proposição de que o educando atinja uma nova prática social, essa marcada por um compromisso em assumir uma postura de respeito para com aquele que lhe é divergente no tocante ao sagrado (VIANNA). Nesse sentido, fazemos um último apontamento. Trata-se da necessidade de que profissionais da educação sejam capacitados para uma abordagem pedagógica adequada à proposta trazida pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação. (DOMINGOS, 2011)

Procedendo assim, a escola pública terá educadores aptos para cumprirem a sua função, a saber, a de abordar a temática das religiões enquanto componente curricular necessário para formação científica do aluno, deixando a perspectiva confessional e doutrinadora enquanto tarefa para pais e instituições religiosas. A esses últimos é lícita tal abordagem.

Referências:

ANDRADE. Solange Ramos. **Vitalidade e criatividade: as marcas da religiosidade do povo brasileiro**. Entrevista concedida à Revista do Instituto Humanitas Unisinos, 05 de janeiro de 2012.

Disponível:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4737&secao=407

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n° 9394/96, de 20 de dezembro de 1996**. Brasília, 1996.

Disponível em:

http://bd.camara.gov.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/2762/ldb_8.ed.pdf?sequence=13

BRASIL. **Lei 9.475/97, de 22 jul. 1997. Dá nova redação ao artigo 33 da lei 9394/96, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.** FONAPER, 2010.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988.** Constituição da República Federativa do Brasil. Promulgada em 05 de Outubro de 1988.

Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const>

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1988.

DOMINGOS, Marília de F. Neto. **Formação do docente do ensino religioso: um desafio de atualidade.** ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859.

Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** Tradução Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MALVEZZI, Meire C Falcioni; TOLEDO, César Alencar Aenaut de. **O Ensino religioso nos anos iniciais do ensino fundamental de nove anos no Estado do Paraná.** Anais da Semana de Pedagogia da UEM, 2010.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese.** São Paulo: Arké, 2006

VIANNA, Marielle de Souza. **Diversidade religiosa no contexto escolar.**

Disponível em: <http://catolicaonline.com.br/revistadacatolica2/artigosv3n5/artigo01.pdf>

