



VOLUME 27 – ANO 9 – JAN/ABR 2017
ISSN: 1983-2850



AS CRENÇAS E SUAS ARTICULAÇÕES COM A POLÍTICA E A SOCIEDADE

⇒ A *Revista Brasileira de História das Religiões*, criada no ano de 2008, sediada no Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá, é um periódico vinculado ao GT de História das Religiões e das Religiosidades (GTHRR) da Associação Nacional de História (ANPUH), voltado especificamente para os estudos em religiões e religiosidades. Sua estrutura contempla artigos científicos e de atualização teórico-metodológica, dossiês temáticos, resenhas, comunicações, estudos de caso, entrevistas e textos especiais (assinados por autores convidados, conteúdos de palestras, debates e trabalhos apresentados em congressos), quando recomendados por pesquisadores e aprovados pelo Conselho Editorial.

Imagem de Capa: Cristo Redentor

Disponível em: <http://entrananet.blogspot.com.br/2013/11/fotos-raras-da-construcao-do-cristo.html>

Arte: Gizele Zanotto

EDITORES RESPONSÁVEIS

Solange Ramos Andrade, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Gizele Zanotto, Universidade de Passo Fundo (UPF)

Vanda Fortuna Serafim, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

REVISOR DE TEXTOS

Gizele Zanotto, Universidade de Passo Fundo (UPF)

Renata Siuda-Ambroziak, University of Warsaw/Universidade de Varsóvia (Polônia)

Ramos Andrade, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Vanda Fortuna Serafim, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

NORMALIZADOR/DIAGRAMADOR

Gizele Zanotto, Universidade de Passo Fundo (UPF)

COMISSÃO EDITORIAL INTERNACIONAL

Claudia Touris, UBA-UNLu, Argentina
Gineth Andrea Alvarez Satizabal, CONICET, Universidad Nac. de General Sarmiento, Argentina
Ignacio Telesca, CONICET, Universidad Nacional de Formosa, Argentina
Jacques Leenhardt, École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris
José Eduardo Franco, Universidade de Lisboa, Portugal
José Zanca, CONICET, Argentina
Lelio Lelio Nicolás Guigou, Universidad de la República. UDELAR, Uruguai
Marcos Fernandez Labbé, Departamento de Historia, Universidad Alberto Hurtado, Chile
Pablo Wright, Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina
Patricia Fogelman, CONICET-UBA – UNLu, Argentina
Renata Siuda-Ambroziak, University of Warsaw/Universidade de Varsóvia, Polônia
Roberto Di Stefano, Universidad Nacional de La Pampa/CONICET, Argentina

COMISSÃO EDITORIAL NACIONAL

Artur Cesar Isaia, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Cândido Moreira Rodrigues, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/CUIABA)
Edilece Souza Couto, Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Eliane Cristina D. Fleck, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)
Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fo. (USP)
Fernando Torres-Londoño, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)
Gizele Zanotto, Universidade de Passo Fundo (UPF)
Jérri Roberto Marin, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS)
José J. Queiroz, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)
Oscar Calavia Sáez, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Renato Amado Peixoto, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Solange Ramos Andrade, Universidade Estadual de Maringá (UEM)
Vanda Fortuna Serafim, Universidade Estadual de Maringá (UEM)
Vitale Joaoni Neto, Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)
Zeny Rosendahl, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
Waldecy Tenório, Universidade de São Paulo (USP)



Apresentação

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.34662>

Caro (a) leitor (a)!

"As crenças e suas articulações com a política e a sociedade" é tema da edição inaugural da Revista Brasileira de História das Religiões em 2017. Será possível desconsiderar a articulação entre estes três conceitos, sem que isto se apresente de forma danosa à história escrita e a história vivida?

Os artigos que compõe este número nos apontam alguns caminhos para iniciarmos esta reflexão! Renata A. Siuda-Ambroziak, em "Religião e liderança política no Brasil na virada do século XIX e XX – o caso do Padre Cícero", nos apresenta um exemplo do político notável e de um santo popular, com o lugar de sua atividade religiosa e política transformado há muito tempo em destino de peregrinações e santuário popular importante.

O segundo artigo, escrito por Nadia Maria Guariza, "Modelos para leigas e religiosas: os livros do padre Júlio Maria De Lombaerde (1878-1944)", artigo analisa alguns livros do padre Júlio Maria De Lombaerde, missionário belga que veio ao Brasil em 1902 e desenvolveu parte dos seus trabalhos na cidade de Manhumirim (MG), até a sua morte em 1944.

Anaxsuell Fernando Silva, em "Da teologia da Libertação à libertação da teologia: a biografia de um intelectual protestante", discute o percurso intelectual de Rubem Alves no que tange à sua singularidade – de teólogo da libertação a cronista do cotidiano e escritor de contos infantis.

"Entre o sacerdócio e a pesquisa histórica: a trajetória de Padre Luiz Sponchiado na Quarta Colônia de imigração italiana-RS" de autoria de Juliana Maria Manfio e Vitor Otávio Fernandes Biasoli, objetiva compreender como Padre Luiz Sponchiado atuou e

articulou suas ações nos campos político e cultural em prol da construção de uma “identidade italiana na Quarta Colônia”.

Ana Rosa Clocllet da Silva e Marcelo Leandro de Campos, no artigo “Entre contextos e discursos: a biografia de Samael Aun Weor e o gnosticismo colombiano” examinam alguns episódios da trajetória do esoterista colombiano Samael Aun Weor como estudo de caso, relacionando o caráter apocalíptico e radical de sua doutrina espiritualista com o quadro de violência política e desesperança produzidos pelos anos de guerra civil na Colômbia na metade do século XX e seus impactos no campo espiritualista, a nível de representações e imaginário.

O sexto artigo, “O Caboclo Eduardo e a Festa do 7 de Janeiro em Itaparica, Bahia” de Milton Moura busca reconstituir o perfil histórico do Caboclo Eduardo, fundador do grupo Os Guaranys, que desde 1939 vem participando da Festa de Independência de Itaparica, na Baía de Todos os Santos, aí desempenhando um papel singular.

Em “A estatuária funerária no Brasil: um olhar indagador sobre as imagens de Jesus Cristo nos cemitérios brasileiros”, Maria Elizia Borges e Maristela Carneiro analisam as representações artísticas de Jesus Cristo encontradas em um conjunto de cemitérios de cidades brasileiras de pequeno e médio porte, discutindo seu papel como uma iconografia devocional.

Joana Bahia e Caroline Vieira, por meio do artigo “Performances artísticas e circularidades das simbologias afro religiosas” pensam as performances artísticas ligadas à música e à dança como manifestações culturais capazes de irradiar símbolos dos cultos afro-brasileiros, evidenciando como sua circularidade nos permite compreender esse espaço e tempo de trocas de experiências sobre negritude.

A penúltima contribuição, “Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzedeira” de Lidiane Alves da Cunha e Luiz Carvalho Assunção adentra no aspecto mágico/religioso dos saberes das benzedadeiras e o papel da palavra enquanto elemento de cura, que se faz presente e se performatiza nas palavras das benzedadeiras, que não podem ser ensinadas à esmo sob pena de perder sua “força”.

Por fim, “A busca espiritual de viajantes à Índia: filosofia e prática de um estilo de vida” de Cecília dos Guimarães Bastos ao pesquisar um tipo de peregrino que viaja à Índia, apresenta suas vivências segundo a noção de projeto, uma tentativa consciente de dar sentido à experiência e que é elaborada com base na memória como visão retrospectiva e organizada de uma trajetória e biografia.

Contamos, ainda, com a resenha de duas obras. Santo de cemitério: a devoção ao Menino da Tábua (1978-1994), feita por Carolina Cleópatra da Silva Imediato; e História,

ciência e medicina no Brasil e América Latina (séculos XIX e XX), realizada por Mateus Tatsch de Mello.

Desejamos a todos uma boa leitura!

Vanda Serafim
Editora RBHR

Religious and political leadership in Brazil at the turn of the 19th and 20th centuries – the case of Father Cícero

Renata Siuda-Ambroziak (Polônia)¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.34209>

Abstract: Brazil is a very interesting place for academic research on religious and political leadership. It does not happen only due to the continuous supply of religious leaders, but also owing to their social and political influence. One of the good examples of such leaders at the turn of the XIX and XX centuries is certainly Father Cícero, who, in spite of the problems connected with the disapproval of his activity on the part of the Vatican, is still regarded as a perfect example of both an outstanding politician and a non-canonized popular saint with the place of his earthly religious and political activity turned long ago into a destination of pilgrimages and important popular religiosity shrines. Using the biographical method and coming out of the Weberian concepts of charismatic leadership, the author tries to explain the reasons behind his tremendous popularity and a conflict with the Catholic hierarchy, as well as to comment on the background of his cult in the context of social, economic and political changes taking place in Brazil during his lifetime.

Keywords: leadership, Brazil, popular religiosity

Liderança religiosa e política no Brasil na virada dos séculos XIX e XX – o caso do Padre Cícero

Resumo: O Brasil é um lugar muito interessante para a pesquisa acadêmica em relação à liderança religiosa e política. Isso não acontece apenas devido à oferta contínua de líderes religiosos, mas também devido à sua influência social e política. Um dos bons exemplos de tais líderes na virada dos séculos XIX e XX é certamente o padre Cícero, que, apesar dos problemas relacionados com a desaprovação de sua atividade por parte do Vaticano, é considerado um exemplo perfeito do político notável e de um santo popular, com o lugar de sua atividade religiosa e política transformado há muito tempo em destino de peregrinações e santuário popular importante. Usando o método biográfico e saindo dos conceitos weberianos de líderes carismáticos, a autora explica as razões por trás da enorme popularidade do Padre e do seu conflito com a hierarquia

¹ University of Warsaw/Universidade de Varsóvia, Polônia. Possui Bacharelado em Filologia Inglesa; Mestrado em Estudos Ibéricos e Latinoamericanos (Especialização em Ciências Sociais e da Cultura); Pós-Graduação em Psicologia Social; Doutorado em Filosofia Social (Ciências da Religião); Pós-Doutorado em Direito da Propriedade Intelectual. Área de interesse: estudos da cultura, religião, ciências sociais e políticas em ligação com fenômenos religiosos. Email: renata.siuda-ambroziak@uw.edu.pl

eclesiástica, assim como também comenta o pano de fundo do seu culto no contexto das mudanças sociais, econômicas e políticas que aconteceram no Brasil durante a sua vida.

Palavras-chave: liderança, Brasil, religiosidade popular

Liderazgo religioso y político en Brasil a fines del siglo XIX y al comienzo del siglo XX - el caso del Padre Cícero

Resumen: Brasil es un lugar muy interesante para la investigación académica sobre el liderazgo religioso y político. Esto no sucede sólo por el suministro continuo de líderes religiosos, sino también por su influencia social y política. Uno de los buenos ejemplos de tales dirigentes a comienzos del siglo XX es sin duda el padre Cicerón, que, a pesar de los problemas relacionados con la desaprobación de su actividad por parte del Vaticano, es considerado como un ejemplo perfecto de un destacado político y de un santo popular, con el lugar de su actividad religiosa y política convertido hace tiempo en destino de peregrinaciones e importante santuario de religiosidad popular. Utilizando el método biográfico y surgiendo de los conceptos weberianos de los líderes carismáticos, la autora explica las razones de la tremenda popularidad del Padre y de su conflicto con la jerarquía de la Iglesia, así como comenta los antecedentes de su culto en el contexto de los cambios sociales, económicos y políticos en Brasil durante su vida.

Palabras clave: liderazgo, Brasil, religiosidad popular

Recebido em 15/11/2016 - Aprovado em 23/11/2016

Introduction

The term ‘leadership’ is nowadays such a complex concept that researchers using it currently, depending on the discipline they represent, adopt completely different definitions, often arguing with regard to what leadership is and how to study it (ROST, 1991; STOGDILL, 1974; BURNS, 1978; CIULLA, 2004; EDWARDS, 2000; GOLEMAN, 2000; GOLEMAN, 1998). Therefore, there are multiple perspectives from which the phenomenon is and can be analyzed. However, for the purpose of this article, we should try to outline at least some universal qualities of leadership, protecting the concept against definitional blurring and misunderstandings that may happen when the author does not share the common intuition on the meaning related to the used terms with the reader.

Using the classical concept of “a charismatic leader”, Weber sees the charisma as a necessary feature of any leader, a kind of a divine stigma, allowing him/her to base the emotional relations with the supporters on fear, admiration, enthusiasm, respect and total devotion. Charismatic leadership is thus characterized by rising above mediocrity, having a vision and specific personality traits, among which are: self-confidence, the ability to articulate a vision, determination, strength and effectiveness, i.e. the ability to meet expectations, combined with a unique gift - a kind of magnetism that induces a given group to support the leader. This is an attributional model of leadership, which is also the oldest mainstream reflection on this phenomenon – they are the unique gifts and abilities, significantly outgrowing those of other group members that make a leader. One of the most important functions of a leader is the ability to lead his/her supporters through and out of the stormy periods of crisis – the appearance itself of charismatic leaders is usually

a social response to the times of problems and uncertainties, requiring the use of emergency measures and the presence of persons equipped with specific gifts of body and spirit (WEBER 2002, p. 817), which are considered supernatural (and thus not available to everyone).

Thus, analyzing the leadership phenomenon in the Brazilian context (especially leadership functioning at the interface between the world of religion and politics) should involve specific circumstances that shaped a particular leader, allowing him/her to rise above mediocrity, including also independent of him/her processes, phenomena and events preceding his/her leadership activities. As I assume, among such determinants that contributed to the emergence, in the late 19th century, of the phenomenon of Father Cícero, the following matters can be mentioned: the problem of centuries-old royal sovereignty over the Roman Catholic Church in Brazil, including the law of patronage and the reaction of the Church to its abolition²; a strong ethnic and cultural miscegenation of the Brazilian society that has made Brazilian Catholicism syncretic and unorthodox and the belief in magic and miracles widespread; the existence of lay religious brotherhoods, strengthening popular religiosity not tolerated by the hierarchical Church; the appearance, at the end of the 19th century, of prophetic religious revival movements in the region; authoritarianism of the Brazilian culture of those times, in which leadership has become the basis of functioning of the whole socio-political system warranting space for strong individuals, extending their activities to many different areas of life, including the spheres of religion and politics (MONTERO, 2005; MORRIS, BLADE, 2010); and, last but not least, a deep social and economic crisis in the northeastern region of Brazil provoked by long-lasting droughts.

This article aims to show the religious and political leadership in Brazil at the turn of the 19th and 20th centuries, using the biographical approach put in the socio-political context of the Brazilian Northeast (Nordeste) – the region comprising the state of Ceará and the town of Juazeiro do Norte, linked inextricably to the life and work of Father Cícero. This text, not revealing the ambition to create a complete profile of this Brazilian religious and political leader, focuses on the controversial figure of Father Cícero, supporting the thesis that his charisma, derived from exceptional events (miracles), enabled him to go far beyond the realm of religion and become an important catalyst and stimulus for many socio-political changes that strengthened his ties with the world of politics, leading to an open conflict with the Church hierarchy. Father Cícero's support of popular Catholicism helped him not only to build a significant political career, but also earned him the status of a popular (folk) saint already in his lifetime.

² The initial close cooperation between the Iberian monarchies and the Church was a necessity against its weakness resulting from the schisms, the capture of Constantinople, Avignon Papacy, widespread heresies, Reformation, etc. It was precisely in such a difficult moment that the Church entrusted, under the Law of Patronage, the Iberian monarchies with the obligation of Christianization of the new continent, agreeing to their control over the Church in America. In 1454, Pope Nicholas V threatened those who questioned the 'spiritual conquest' conducted on behalf of the Church by the Iberian monarchs with excommunication (RIBEIRA, MOREIRA NETO, 1993, p. 65-66).

Brazil at the turn of the 19th and 20th centuries – the historical context

Gaining independence led Brazil to strengthening the imperial patronage over the Church (KLAIBER, 1997, p. 28-29), which was not conducive to reinforcing the authority of the institution or its clergy. Therefore, soon, in the Church, there appeared (and grew in strength) ultra-conservative postulates, which stressed the necessity of tightening cooperation with the papacy, especially after the provisions of the First Vatican Council (1869-1870), striving for greater centralization and discipline within the Church (the so-called *ultramontanismo* policy). This meant an inevitable “romanization” of the Brazilian Church and a growing resistance against the imperial sovereignty among the clergy. Conservative bishops began to openly rebel against the law of patronage, they introduced stricter discipline measures (an obligation to wear the cassock, a ban on participation in Masonic lodges) and combated syncretic popular religiosity, which began to be referred to as superstition, fanaticism and heresy. This way, they attempted to implement the idea of orthodoxy in the Church and to marginalize all major manifestations of popular religiosity and the activity of the laity.

At the end of the nineteenth century, many changes occurred in Brazil: in 1888, Brazil abolished slavery without any compensation to slave owners, which often meant bankruptcy of the representatives of the major social group supporting the Empire - sugar barons, the owners of gigantic rural estates in the region of the Northeast. They used to gather around themselves a loyal *parentela* and decided the fate of the region and the country. Suddenly, their power began to waver. Less than a year after the abolition (1889), the Empire fell in a bloodless military coup, paying for the royal support of the abolitionists, the majority of whom held Republican views. Under the provisions of the new Constitution (1891), a separation of the Church and the State was implemented, depriving Brazilian Catholicism of the royal patronage, including its financial support. A weakened Church quickly began to feel the consequences of ‘dismantling’ the patronage by Republican liberals. Additionally, especially in the Northeast, Brazilian Catholicism was not free from heresy movements and local sects, whose activities highly intensified at the turn of the centuries, showing the weakness of the institutional Church depending only on its historically fragile bonds with the papacy. A sharp criticism of the unorthodox folk religiosity, called primitive, marginal or ignorant by the clergy, also made the Church hierarchy lean strongly towards the political and financial elites, exerting pressure to regain all the lost privileges. In the meantime, the agricultural Northeast plunged more and more in the economic downturn, additionally reinforced by prolonged and severe droughts. Thousands of people wandered across the dry and poor *sertão* to the already heavily overcrowded coastal towns, which were not able to absorb all the refugees - like mushrooms after the rain, shantytowns and slums began to spring up and extreme poverty, epidemics and crime became rampant. In the backlands, the loose bands of *jagunços*, once members of private armies of the big estate owners, spread panic by attacking villages, stealing, raping and killing. For many years, no regular army was able to cope with them – they knew the area, had their local informants and nothing to lose but life, which was not respected. In addition, they also began to enter political alliances

relatively quickly, acting as ‘protection’ during the election, or waging local wars against the political opponents of their ‘lords’.

It was in such conditions that, amid droughts destroying *sertão*, suddenly, at the end of the 19th century, there appeared local prophets called ‘fanatics’ by the authorities of the Republic. Walking in rags from village to village and from town to town, preaching the Gospel and calling for conversion before the imminent coming of the Kingdom of Christ, they gathered crowds of poor people, prompting them to organize the mutual assistance increasing their chances of survival. One of such folk prophets was Father Ibiapina – a former lawyer from the city of Recife, who donned the habit and went into arid backlands to help the poorest. Taking advantage of the system of *mutirão* (collectively performed social work), his followers built houses for beggars, orphans and widows (*Casas de Caridade*). Soon the activity and the increasing influence of Ibiapina started threatening the authority of local clergy. Helpless hierarchs asked Vatican to intervene and the Pope condemned Ibiapina, who capitulated under the resistance of the Church and died soon after. But when it seemed that the situation in the Brazilian backlands had been pacified, the miracle in Juazeiro happened and there emerged a new, charismatic spiritual leader of the region – Father Cícero. At the same time, a little further North, in the state of Bahia, Antônio Conselheiro, another great prophet, was declared saint by his supporters during his lifetime. Tens of thousands of people guided by his words built a vibrant and abundant town in the middle of the wild and dry *sertão*. It resisted the attacks by regular army several times until 1897, when almost all the inhabitants of the famous Canudos were killed in combat and the cadaver of Antônio Conselheiro, who had died during the siege, was dug up by soldiers, desecrated and put on public display as a warning. Afterwards, a few survivors of Canudos walked one thousand kilometers on foot to Juazeiro in order to follow another popular saint – Father Cícero.

Father Cícero – a religious and political leader³

Cícero Romão Batista is still today one of the most controversial figures in the history of the Catholic Church in Brazil. Interpretations of his life and activities continue to provoke disputes on their positive and negative effects on religious, social and political life of the entire region of the Brazilian Northeast. Father Cícero appears both in the context of issues of millenarianism and messianism in Brazil (where the efforts of researchers focus mostly on his importance for the popular religiosity in Brazil and on the conflict between the Church hierarchy and the laity and local clergy), as well as in the context of interpretation of the causes and significance of his political career. It seems, however, that only all of these issues put and considered together allow to grasp the complexity of the socio-cultural phenomenon of Father Cícero as both religious and a political leader.

Cícero Romão Batista was born into a poor family in the town of Crato in the Ceará State in 1844. Raised in the Northeast, he absorbed specific, regional religiosity from the

³ Based on the following biographies of Cícero Romão Batista: NETO, 2009; ANSELMO, 1968; BARROS CAVALCANTI, 1988; BARTOLOMEU, 2004; SILVA de ANDRADE, 1989.

beginning, stretched between two worlds: on the one hand, the magical and mystical *sertão*, with its widespread belief in miracles, holy men, werewolves, the lost souls of ancestors and folk saints; on the other hand - a world of rigorously romanized Catholic doctrine of the *ultramontanismo* period, increased discipline in the Church and the total dependence of the local clergy and hierarchy on the Vatican decisions. Cícero Romão Batista was ordained a priest in 1970, despite the resistance of the seminar supervisor, who regarded him as a weak student and not a very promising priest and preacher. His lack of oratorical skills was especially noticeable, hindering the ability of preaching fiery sermons. That is why in 1872 Cícero Romão Batista remained one of the few poor priests not assigned to any parish, which was not a standard due to the constantly high demand for pastoral care in the region. He, therefore, accepted an invitation from the inhabitants of a small town of Juazeiro near Crato to celebrate a solemn Christmas Mass for the community. During the visit, as he repeatedly claimed, he was ordered in a dream by Jesus himself to stay forever with that small and poor congregation.

After his obtaining a consent for the creation of the parish, for 45 years, there were no clear signs that the history of his pastoral care would be somehow special, despite the fact that already at that time he could not be regarded as a typical representative of the local clergy. From the beginning deeply involved in the life of the local community, he supported the people entrusted to him with his advice, skills and very hard work. He never refused to help and never charged any fees for his pastoral services, which conflicted him with other clergymen. He was known for visiting parishioners in their homes, for his intervention in domestic conflicts, promoting healthy, ecological and environmentally friendly lifestyles, land cultivation and cattle breeding.⁴ He chose as aides local women (*beatas* or 'the blessed') - of impeccable reputation, single women or widows, forming a secular confraternity working in the parish under his direct authority.

It was in 1889, the year of the fall of the Empire, that blood appeared in the mouth of one of these women (Maria de Araújo, a poor seamstress) while she was receiving holy communion from Father Cícero a.. This occurred several times in the presence of eyewitnesses. The mysterious phenomenon, quickly called a miracle, provoked the arrival of crowds of pilgrims and the story began to be widely commented on in the regional

⁴ Father Cícero used his authority to protect the natural environment of the region, with full awareness of its importance to feed the growing population of Juazeiro. Here are his famous principles presented in sermons, in interviews to the press and during pastoral visits in homes of his parishioners: "Do not destroy the forest (...), nor meadows; do not hunt wild animals, grow cattle; do not let the cattle loose without supervision, make sure the land can recover after the pasture; do not cut trees in the mountains or on the slopes (...) in order not to destroy the soil and cause landslides; collect rainwater for the time of droughts; build dams on streams in order to retain access to fresh water in case of the lack of rain; plant every day at least one tree, so that we can re-forest together the desert terrain of *sertão*; learn how to use plants that can store water; if we all follow these recommendations, we will be able to defend ourselves against the effects of drought and we will not suffer from hunger. If we do not do it, *sertão* will turn into a desert." in: "A última entrevista", *O Povo*, 20/07/2004, Caderno Especial: Padre Cícero, p. 4.

press. Pieces of cloth with visible signs of blood that dripped from the woman's unhurt mouth began to be venerated as relics. Father Cícero, facing the sudden popularity of his parish, threw himself into organizational work in order to ensure conditions for receiving incoming masses of pilgrims. However, in spite of the fact that the miracle was proclaimed instantly by the people, it was not later confirmed by the ecclesiastical hierarchy.

The first pilgrimage there took place already in 1889, organized by the rector of the seminary in Crato, - more than three thousand people reached Juazeiro, whose population had never exceeded 400. Quickly, the news of the huge influx of the faithful in Juazeiro reached the local bishop Dom Joaquim Veiry, who demanded an explanation from Father Cícero. However, he did not receive it for a long time, so he decided to establish a commission to investigate the alleged miracle, simultaneously ordering Father Cícero to keep silence on the matter. The commission reached Juazeiro in September 1891 and confirmed the occurrence of a miracle, noting that the issue is serious and requires further procedures in the Vatican.

Dissatisfied with the results of the work of the commission, the bishop accused Father Cícero of fraud, ordered isolation and physical punishment of Maria de Araújo and the destruction of all the alleged 'relics'. Such far-reaching skepticism towards the miracle proclaimed by local people coincided perfectly with the policy of the conservative Brazilian hierarchy, for whom it was hard to believe that, as pious pilgrims said, "Christ fled Europe to perform miracles in the Brazilian *sertão*".

Indeed, the Vatican soon (1894) skeptically commented on the alleged Juazeiro miracles and the bishop forbade Father Cícero to perform pastoral duties, including celebration of the liturgy and the sacraments. Father Cícero, however, remained in Juazeiro as a resident - by no means lonely. Rejected by the institutional Church, in the collective imagination he became automatically a martyr for the true faith, enjoying a growing social prestige and - growing affluence due to the resources offered by pilgrims. It was just then that Father Cícero began to play an increasingly important role in the lives of the inhabitants of Juazeiro: being invited to participate in family celebrations, assisting his parishioners in need, baptizing hundreds of children, helping pilgrims constantly coming to Juazeiro, a large part of whom decided to settle down in the village, under the patronage of Father Cícero. In return for help and advice, Father Cícero required full compliance with the laws established in Juazeiro from the newcomers, including the principle of sobriety, family unity, prohibition of prostitution. In the land marked by violence, droughts and poverty, on Father Cícero's request, the bands of *cangaceiros* saved and aided pilgrims coming to Juazeiro. He was obeyed and respected by them.

In 1898 Father Cícero was already rich enough to go to the Vatican to present his case to the pope, who freed him from censorship, but left him suspended until the full clarification of the "miracle case". When Father Cícero returned to Juazeiro, he was given a great welcome. The pilgrimage movement again intensified, despite the lack of new miracles. Father Cícero became an owner of extensive lands and herds of cattle, one of the richest, most powerful and influential people in the region. The immigrants made his

town grow rapidly and soon its emancipation from the administrative influence of the nearby municipality of Crato became a necessity. Father Cícero, postulating a new bottom-up development of Juazeiro by promoting handicrafts and local agricultural production contained in the slogan “every home a shrine, every backyard a workshop” was viewed as the best candidate for the first head of the new municipality. And, elected in 1911, he performed this function for 20 years, skillfully establishing political alliances with the elites of the region, sometimes even threatening the governors and municipal authorities if they acted against Juazeiro and its population. His intransigent behavior once provoked the state government’s military intervention and the decision to deprive him of the legally acquired mandate. Due to the resistance of the population of Juazeiro, the governor sent regular troops to deal with the problematic priest/politician on the spot. However, taking advantage of the advice of survivors of Canudos who had taken refuge under his wings, Cícero ordered digging a gigantic trench around the city. The attack of the troops collapsed and as counteroffensive, Father Cícero, , sent his own faithful troops to attack the capital, which resulted in overthrowing the governor and Father Cícero becoming the second most important politician in the state of Ceará. It is said that even one of the most famous leaders of *cangaceiros* - Lampião - became his devoted follower, supporting him against his political opponents.

Due to successful political career of Father Cícero and his disobedience towards the Church hierarchy, in 1916 the Vatican decided to excommunicate him, but the local bishop never told him of this decision, officially due to his grave health problems. At the same time, by the decision of the Vatican, the body of the deceased Maria de Araújo was exhumed and moved away from Juazeiro to prevent further spreading of the cult of another local ‘folk saint’. After several years Father Cícero won the mandate of the federal congressman, but due to his advanced age, he decided to remain in Juazeiro, engaging himself only in local and regional politics. As an active member of the Conservative Republican Party (PRC), then he participated, along with other most significant politicians of the region, in negotiations on the conclusion of the first (and so far the only) bipartisan alliance (The Colonels’ Covenant), aiming to calm down the political situation and social unrest in the region.

After the revolution of 1930, Father Cícero never took to Getúlio Vargas and his political importance and influence in the region began to decline rapidly. His deteriorating health, provoking blindness, prevented him from any public activity in the last years of his life. But his dwindling political role did not lead to a simultaneous decline in his influence as the most important spiritual leader of the popular Church in the region. What is more, this position has remained essentially unchallenged until now.

In 1934, Cícero Romão Batista died at the age of 90, leaving in his last will all his possessions to the local Church. The bishop of Crato ordered the destruction of all traces of his activities related to the miracles of Juazeiro in order to prevent the spread of heresy in the region. However, these commands have not been fully implemented by his subordinate clergy and also by the residents of Juazeiro, who continued protecting and nourishing memories of Cícero as local relics. As a folk, popular saint, and at the same time a prominent politician, Father Cícero kept boasting, contrary to the decisions of the

Brazilian Church hierarchy and the Vatican, huge popularity in the Northeast and influencing the functioning of the local Church, especially in its popular dimension.

A popular saint or an official saint at last?

The emergence of the phenomenon of popular saints in Brazil was due primarily to the presence of the numerous, strong and well-organized religious brotherhoods (*irmandades*), having a much more pronounced influence in the local communities than priests or missionaries.⁵ *Irmandades* popularized folk religiosity, they were responsible for the creation of rituals, devotions and prayers far from theological purity or orthodoxy and for promotion of deeply syncretic cults of saints, not necessarily accepted by the Church hierarchy. In addition, since the colonial times, Brazil, has always been strongly regionally diversified and polycentric in terms of 'geography of religion' - in each region, Brazilian Catholicism focused on different religious symbols marked by various cultural influences and had its own regional sanctuaries whose importance and influence were indisputable.⁶ Such religious regionalism always meant a gap between the official doctrine of the Catholic Church and its regional implementations and factual, everyday religious practices of followers attached primarily to their own, local saints. In Brazil, "the people and the clergy may not pray in the same way, in front of the same images" (FERNANDES, 1994, 108), which continues to strengthen the phenomenon of popular religiosity, especially in inland rural areas.

In such a socio-cultural context, the phenomenon of charismatic religious and political leadership of Father Cícero and his recognition as a popular saint are still one of

⁵Brazilian multicultural Catholicism grew up on a sugar plantation, had little in common with orthodoxy, was adapted to everyday needs and morality of plantations' owners (far from Christian ideals), as evidenced by the testimony of the first Apostolic Nuncio in Brazil, "Here religiosity is manifested primarily in music, sounds of bells and fireworks, and the event taking place on several occasions in the churches are characterized by a high degree of permissiveness and frivolity. The worst is the clergy that combines ignorance with demoralization. Priests officially live in de facto unions, surrounded by their offspring" (ACCIOLY, 1949, p. 240). Researchers of the Brazilian Church also emphasize the scale of conflicts between religious orders and missionaries, which were inflamed to such an extent that the king issued in 1693 a special warrant separation of missionary lands on which each of the religious orders led its missionary activity separately. Another problem was with female religious orders, where life did not deviate from the secular standards, including the possession by nuns of their own slaves. As suggested by BENNASAR and MARIN (2000, p. 134), it was provoked by the tradition of sending all unmarried women to religious orders, irrespective of their convent vocation.

⁶ Brazilian regions exhibit enormous disparities - according to KOHLHLEPP (2010, p. 457), the region of Northeast, with a home state of Father Cícero - Ceará and the municipality of Juazeiro, is by far the poorest in Brazil, characterized by the highest rate of social stratification, the highest concentration of income, the highest birth rate, the highest mortality among infants and children under the age of 5, the shortest average life expectancy, the worst access to education and health care, the highest level of illiteracy, the highest percentage of the population without access to running water and electricity, the lowest wages and the level of HDI, where Brazil occupies in the world ranking position 57, but the Northeast region - only 109.

the most debated and controversial issues in contemporary Catholic Church in Brazil. Father Cícero appears both in recurring discussions on drought and its effects on local population life (as the one who was able to effectively fight it or as the one to which thousands of pilgrims pray begging for rain in the still informal shrine) and in the debates on rampant poverty and backwardness of the region (as the one who was able to make, out of “the place forgotten by God and the government”, a flourishing center of agriculture, craft and trade). The name of Father Cícero also appears in the context of the famous miracles of Juazeiro do Norte, pronounced both by enthusiastic followers of his cult and by skeptical disbelievers, who view the veneration of Father Cícero as more than just a religious phenomenon - barred from his priestly duties, he turned to politics, becoming the first mayor of Juazeiro do Norte, calling itself “The Capital of Faith” and later was chosen lieutenant governor of his home state and elected to Congress, though he decided not to serve effectively in either post.

Controversy over Father Cícero can be also seen on the basis of the changing attitude of the Vatican towards his life and activities - Cícero died suspended and excommunicated, but now some procedures aimed at his rehabilitation have proven not only successful, but also opened the legal way to his beatification.⁷ Cardinal Ratzinger, before he became Pope, had ordered the establishment of a special commission to investigate the matter. Even before the results of the Commission’s research were known, some decisions of the Vatican had made the supporters of Father Cícero optimistic - in 2008, the Church of Our Lady of Sorrows in Juazeiro was elevated to the status of basilica and the Chapel of Our Lady of Perpetual Help, where he is buried, had stained glass windows installed, in which he appeared among the official saints of the Church. Finally, on 13th Dec., 2015, Father Cícero was officially pardoned by the Pope Francis I. The process of beatification has not been initiated yet, but this is exactly what his followers expect to happen, sooner or later - at the “House of Miracles” in Juazeiro do Norte, the floor is piled high with plastic and wax models of body parts, left by pilgrims who credit Father Cícero for their recoveries from fatal diseases and accidents. There are also many photographs and letters of gratitude.

One reason for this change in the Church’s attitude towards Father Cícero is his steadily increasing cult – millions of people come annually to Juazeiro to honor his memory and to pray for a miracle. For decades already Juazeiro do Norte has been famous for a huge, alabaster statue of Father Cícero (80-foot alabaster statue, showing him in his distinctive flat-brimmed hat and walking stick in hand), now one of the biggest tourist attractions of the region. But to the Church, especially in Brazil, Cícero’s rehabilitation certainly means more than supporting local religious tourism – it means facing and embracing millions of worshippers and numerous pilgrims left for a century on the margins of the local Church. Officially recognizing Father Cícero’s popularity as a saint is also viewed as an effective means for limiting the expansion of other religious organizations (for example the dissident Brazilian Catholic Apostolic Church, which

⁷ <https://international.la-croix.com/news/vatican-pardons-brazilian-miracle-priest/2344>, accessed: 16.12.2015.

canonized him) and many local sects that long ago accepted his cult as a local saint without hesitation.

Conclusions

Father Cícero is perhaps the first Brazilian charismatic religious and political leader and, at the same time, the first popular saint who strongly objected to the Catholic Church hierarchy romanizing ideas, including the necessity to curb the influence of popular religiosity in the Northeast arid region. However, Cícero's charisma appeared only in his adulthood, after the occurrence of miracles – earlier he was respected for launching crusades against drunkenness and prostitution and for proclaiming the need for greater social equality, but it was really the miracles that quickly made him popular in the Northeast with settlers increasingly flocking to Juazeiro to hear him speak and to receive his counsel. Interestingly enough, though, after becoming a politician he challenged local government and officials rather to avoid the need for sudden changes and revolution than to proclaim it, instead pointing to Christian charity and good-heartedness as the means for social justice and improvement. Indeed, he even regularly worked with local political chiefs, proving to be an extremely powerful and efficient political force.

It was, therefore, these miracles (and the resistance of the Church hierarchy in their recognition) that triggered his multiple activities and his increasing popularity, allowing him to base a close emotional relation with his followers on admiration, enthusiasm, respect and total dedication. Politicians, outlaws, rich landowners and peasants alike went in their thousands to ask “Padim Pade Cico”, as he was popularly known, for his blessings – even after he was officially suspended by the Vatican, and later, when he was expelled from the Catholic Church. Even today, politicians running for national or state offices tend to make a ‘political campaign’ stop in Juazeiro do Norte, with some of them paying for the chartered buses and overcrowded trucks that bring their electorate – pilgrims to the very popular religiosity shrine.

The context of miracles and the need to care for parishioners and pilgrims alike polished Father Cícero's many organizational and political talents used to the benefit of his supporters and followers - residents of Juazeiro. Only then Father Cícero, as the undisputed leader, having a clear vision, confidence, determination and strength, did manage to meet all their expectations. Although later on his political power started fading, he continued to hold sway over the numerous poor in Brazil's northeast up to his death in 1934.

It was, therefore, by means of such unique and unusual events, interpreted by his contemporaries as ‘miracles’, that Father Cícero, a humble local parish priest, became a distinguished and much respected leader of the region, offering his followers a program of moral, cultural, social and economic revival and a safe haven in Juazeiro under his undisputed authority. In addition, the conflict with the Church hierarchy unquestionably strengthened his leadership position – one could easily say that the bishops and the Vatican themselves opened the way, contrary to their intentions and presumptions, to his instant political career and to his cult as a popular saint, which was considerably strengthened by a difficult social and economic context of Brazil at the turn of the 19th

and 20th centuries (abolition, poverty, the collapse of the plantation), climatic problems (prolonged droughts), political issues (the fall of the Empire) and a difficult ecclesial reality (lack of unity in the Brazilian Church, a deepening gap between of the official Church and folk religiosity). Such indicators of a serious crisis must have definitely amplified the demand for new and effective leadership in the region fulfilled so well in the collective consciousness by Father Cícero. And, as a result, nowadays, the army of pilgrims has become simply too numerous and powerful a spiritual force to be ignored by the Vatican – while Pentecostal denominations are challenging the Roman Catholic Church's dominance all over Brazil, Father Cicero's devotees have finally started being viewed as allies rather than fanatics and sectarians.

Bibliography:

- ACCIOLO, H. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo, 1949.
- ANSELMO, O. *Padre Cícero: mito e realidade*, Rio de Janeiro, 1968.
- BARROS CAVALCANTI, L.O., *Juaqueiro do Padre Cícero. A Terra da Mão de Deus*, Rio de Janeiro, 1988.
- BARTOLOMEU, F., *Juaqueiro e o Padre Cícero: depoimento para a história*, Natal, 2004.
- BENNASSAR B., R. MARIN, *História do Brasil*. Lisboa, 2000.
- BURNS, J.M. *Leadership*, New York, 1978.
- CIULLA, J.B. (ed.), *Ethics, the Heart of Leadership*, Westport-Connecticut-London, 2004.
- EDWARDS, G.C., Does the Messenger Matter? The Role of Charisma in Public Leadership, In: *Congress and Presidency*, t.29, nr 1, 2000.
- FERNANDES, R.C. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro, 1994.
- GOLEMAN, D., What Makes a Leader?, In: *Harvard Business Review*, 76(6), p.93-102, 1998.
- GOLEMAN, D., Leadership that gets results, In: *Harvard Business Review*, 78(2), p. 78-90, 2000.
- KLAIBER, J. *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima, 1997.
- KOHLHLEPP, G., Disparidades regionais e planejamento regional no Brasil, In: *Revista del CESLA*, t.2, No. 13, 2010.
- MONTERO, A.P. *Brazilian Politics*, Cambridge, 2005.
- MORRIS, S.D., Ch.H. BLADE (eds.) *Corruption and Politics in Latin America. National and Regional Dynamics*, London 2010.
- NETO, L., *Padre Cícero. Poder, fé e guerra no sertão*, São Paulo, 2009.
- RIBEIRA, D., MOREIRA NETO, CA. *A Fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700*. Petropolis, 1993.
- ROST, J., *Leadership for the Twenty First Century*, New York, 1991.
- SILVA de ANDRADE, A., *Padre Cícero: mais documentos para a sua história*, Salvador 1989.
- STOGDILL, R.M., *Handbook of Leadership: a Survey of the Literature*, New York, 1974.
- WEBER, M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa, 2002.

Modelos para leigas e religiosas: os livros do padre Júlio Maria De Lombaerde (1878-1944)

Nadia Maria Guariza¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.31373>

Resumo: O artigo analisa alguns livros do padre Júlio Maria De Lombaerde, missionário belga que veio ao Brasil em 1902 e desenvolveu parte dos seus trabalhos na cidade de Manhumirim (MG), até a sua morte em 1944. O padre Júlio Maria escreveu mais de oitenta livros, optando em investigar os que tratam do marianismo, da Sagrada Família e da vida de religiosas. A finalidade é refletir a respeito dos papéis femininos nos quadros da Igreja Católica nas primeiras décadas do século XX, tanto das leigas quanto das religiosas. Para tanto, entende-se que as representações acerca do feminino estavam ancoradas na divisão binária dos gêneros, reforçando hierarquias entre homens e mulheres, bem como na concepção de superioridade do sagrado em relação ao profano, estabelecendo, assim, hierarquias também entre religiosas e leigas.

Palavras-chave: Catolicismo. Gênero. Leigas. Religiosas.

Models for religious women and laywomen: the books of Father Júlio Maria De Lombaerde (1878-1944)

Abstract: This article analyzes some of the books written by Father Júlio Maria De Lombaerde, a Belgian missionary who came to Brazil in 1902. He wrote some of his works in the town of Manhumirim, in Minas Gerais State, remaining in Brazil until his death in 1944. He wrote over 80 books, including some that address the subject of Mariology, the Holy Family and the lives of religious women. The purpose of this article is to reflect on the role of women, both religious and laywomen, in the Catholic Church in the early decades of the twentieth century. To this end, it is understood that the representations of the feminine were anchored in the binary division of genders, emphasizing hierarchies between men and women and the conception of the superiority of the sacred over the profane, thus establishing hierarchies also between religious women and laywomen.

Keywords: Catholicism. Gender. Laywomen. Religious women.

Modelos para laicas y religiosas: los libros del padre Júlio Maria De Lombaerde (1878-1944)

Resumen: El artículo analiza algunos libros del padre Júlio Maria De Lombaerde, misionero belga que vino a Brasil en 1902 y desarrolló parte de sus trabajos en la ciudad de Manhumirim, en el estado de Minas Gerais, hasta su muerte en 1944. El padre Júlio Maria escribió más de 80 libros, entre ellos se optó por investigar los que tratan del marianismo, de la Sagrada Familia y de la vida de las religiosas. La finalidad es reflexionar sobre los roles femininos en los cuadros de la Iglesia Católica en las primeras décadas del siglo XX, tanto de las laicas como de las religiosas. Para eso, se

¹ Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná, professora Adjunta da Universidade Estadual do Centro Oeste (Unicentro), Departamento de História, Campus Irati (PR).

entende que las representaciones sobre lo femenino estaban ancladas en la división binaria de los géneros, reforzando jerarquías entre hombres y mujeres, así como en la concepción de superioridad de lo sagrado en relación a lo profano, estableciendo así, jerarquías, también, entre religiosas y laicas.

Palabras-claves: Catolicismo. Género. Laicas. Religiosas.

Recebido em 19/03/2016 - Aprovado em 22/09/2016

O padre Júlio Maria De Lombaerde em suas ações e em seus livros estava agindo de acordo com uma das tendências da Igreja Católica a partir do século XIX, que promovia a feminilização do discurso. Estudiosos demonstram que no século XIX a Igreja Católica, diante do recuo do público masculino, aposta no papel feminino na propagação e na defesa do catolicismo na sociedade. Esse processo se intensifica no início do século XX, baseado na teoria dos círculos concêntricos; segundo Ivan Manoel (1996), a ideia era reconquistar a sociedade a partir das famílias e, neste plano, as mães de família era um elemento chave, como formadoras morais dos seus filhos.

O foco na família não era exclusividade do Catolicismo; outros discursos compartilhavam dessa visão, como o médico e o jurídico. Os discursos a respeito da família se sobrepõem nesse período, muitas vezes criando discursos híbridos.

Tais discursos se ancoravam na representação da família nuclear burguesa, formada pelo pai, pela mãe e pelos filhos. Os papéis de cada gênero eram bem delimitados e definidos; o pai deveria proteger e manter a sua família, a ele cabia sair na esfera pública; a mãe deveria ficar na esfera privada e ser o esteio moral do lar, e os filhos deveriam ser protegidos e educados intelectual e moralmente. O papel da mãe era justamente a formação moral dos filhos. Era a chamada teoria da domesticidade, que tornava a mulher a rainha do lar e educadora moral. Assim, a Igreja Católica ancorou o seu discurso a partir dessa forma binária: dividir os gêneros, feminino e masculino.

Esse binarismo também é perceptível entre os papéis desempenhados por religiosos e pelas religiosas na Igreja Católica no período. As freiras poderiam realizar trabalhos fora da clausura, contudo, estes estavam ancorados na representação da mulher como mãe espiritual, aquela que cuida das crianças, dos doentes e dos pobres. Elas exerciam atividades de professora e enfermeira; é o caso das irmãs das congregações fundadas por padre Júlio Maria.

As ações e os livros do padre Júlio Maria estão dentro dos planos da Igreja Católica do período. A proposta é analisar as ações e os livros do padre Júlio Maria a partir do quadro mais amplo do ultramontanismo e do marianismo, como uma estratégia para estimular a participação dos fiéis, bem como compreender que os livros que tratavam da vida de religiosas também se fundamentavam na divisão binária entre masculino e feminino. O objetivo deste artigo é analisar, por meio das ações e das publicações do padre Júlio Maria, o papel das mulheres, leigas e religiosas na Igreja ultramontana.

Ações do padre Júlio Maria De Lombaerde em Manhumirim

Tendo tomado posse da Paróquia, esperei a hora oportuna para agir, provocando-as durante a pregação do Mês de Maria/. O resultado não se fez esperar. Os protestantes desesperados pela enorme concorrência do Mês Mariano e o entusiasmo dos católicos, espalharam um Boletim, contendo diversas objeções contra a Religião, e mandaram vir um pastor de fora para pregar nas ruas/. Tomei a defensiva e ataquei resolutamente em conferências públicas e pelo jornal “Manhumirim”. O resultado foi extraordinário./ A Igreja encheu-se, o jornal duplicou as tiragens e apesar da resistência tenaz dos pastores a verdade foi vencendo os obstáculos. Caíram-me nas costas uns cinco pastores, com artigo e folhetos, respondi a todos, esmagando-os a um por um, obrigando-os a uma retirada vergonhosa. A opinião pública foi conquistada em favor da verdade... (LIVRO TOMBO, 1918, s.p.)

Nessa ata inaugural de 1928 de seus trabalhos paroquiais, o padre Júlio Maria descreveu como a comunidade estava tomada pelas ideias protestantes e maçônicas, apontando que o espírito católico estava fraco. Isso era notável pelo restrito número de fiéis que frequentava a igreja nas missas de domingo e o número pouco expressivo de leigos nas associações, como quinze senhoras no Apostolado da Oração e dezoito moças na União Pia das Filhas de Maria.



Apostolado da Oração do Sagrado Coração de Jesus – Manhumirim- MG – Arquivos da Igreja de Manhumirim 1928.

As associações leigas, segundo estudos (AZZI, 1994, MANOEL, 1996, GUARIZA, 2003, TRINDADE, 1996), se constituíram como uma das formas da Igreja Católica atrair e normatizar os fiéis no início do século XX. Nesse período as paróquias brasileiras começaram a registrar um aumento de associações leigas, em grande medida como resultado do esforço dos padres diretores.

Uma das orientações papais era estimular a vida sacramental intensa, como é notável na encíclica *Sacra Tridentina Synodus, a respeito da Comunhão frequente e cotidiana* (1910), de Pio X. Para tanto, o fiel era acompanhado desde a infância por meio do catecismo, o curso preparatório para a Primeira Comunhão; as crianças aprendiam noções dos sacramentos, dos dogmas e da moral cristã.

A formação do bom cristão dependia do seu conhecimento da doutrina, por isso o catecismo era um dos elementos básicos da ação pastoral. A criança se tornaria um católico praticante após a Primeira Comunhão, porque daquele momento em diante ela partilharia da Mesa do Senhor com os demais fiéis e poderia ingressar na Cruzada Eucarística.

No período citado, as associações leigas estavam organizadas a partir de divisões de gênero e idade, e as crianças quando passavam para a adolescência ingressavam em outras associações, saindo da Cruzada Eucarística. As moças poderiam ser admitidas na União Pia das Filhas de Maria; para tanto, precisavam seguir o regulamento do seu manual de

associada. Essas moças deveriam cuidar do seu vestuário e comportamento, demonstrando uma observância da rigidez moral em relação às suas condutas. Elas permaneciam na União Pia até o seu casamento, entregando a sua fita azul no altar. Portanto, a pureza sexual era a condição para que elas permanecessem nas Filhas de Maria.



Filhas de Maria de Dores de Indaia (MG), Arquivos da Igreja de Manhumirim, s.d.

Após o casamento, as mulheres poderiam adentrar outra associação, como o Apostolado da Oração, a Arquiconfraria das Mães Cristãs, dentre outras. Enquanto os homens solteiros e os casados poderiam permanecer na mesma associação, sem distinção do estado civil, como as congregações marianas ou vicentinas.

Outra diferenciação de gênero nas associações do período eram as atividades e os significados dessas atividades ligadas às associações. De maneira geral, tanto as associações femininas quanto as masculinas enfatizavam a caridade e a moralidade. Contudo, os homens possuíam um raio de ação mais amplo, justamente pelo entendimento de que o espaço público era de domínio masculino, enquanto as mulheres apresentavam limites de sua atuação a partir de parâmetros normativos em relação ao que era considerado moralmente adequado a elas.

Dessa maneira, elas poderiam extrapolar os limites do lar, contanto que fossem supervisionadas pelo padre diretor e se mantivessem dentro dos papéis esperados das mulheres, sobretudo a maternidade. Elas tinham condições de expandir os cuidados

maternos exercidos em seu lar para os pobres e os doentes, o que era considerado uma espécie de maternidade espiritual.

A dualidade maternal, humana e espiritual, foi explorada com sagacidade pela Igreja no período, sobretudo a partir da representação de Nossa Senhora, que seria a mãe humana de Jesus e a mãe espiritual de toda a humanidade. O padre Júlio Maria concedeu atenção especial à representação mariana em sua produção e é possível constatar o caráter exemplar de Maria.

Os livros do padre Júlio Maria e a representação de Nossa Senhora

Os livros do padre Júlio Maria são tratados a partir das ideias de Chartier, ou seja, compreendendo-os como produtos culturais, produzidos e consumidos. O livro é um produto que não se encerra nas vontades do autor, passa pela edição, que pode alterar as intenções iniciais do autor e também atender às expectativas dos leitores, que é outro aspecto que limita a autonomia do autor (CHARTIER, 1988, p. 173-181).

Não basta escrever o que se quer, a escrita tem que ser atraente e provocar a identificação do leitor. O que dizer dos livros do padre Júlio Maria, um estrangeiro que teve que realizar um esforço para romper as dificuldades da língua e abrir-se para uma cultura diferente da conhecida por ele? Com certeza, a sua experiência como pároco conferiu um conhecimento para escrever a um público leigo que não dominava a Teologia.

Podemos pensar a Teologia a partir das ideias de Bourdieu (2007), como um conhecimento de monopólio dos especialistas do sagrado, com um vocabulário próprio de difícil compreensão para os leigos. Por outro lado, os livros do padre Júlio Maria podem ser entendidos a partir do papel de intermediar a Teologia para um público mais amplo, numa linguagem mais próxima dos fiéis.

Uma das formas de utilização da imprensa pela Igreja Católica era a publicação de *Vulgatas*, ou seja, obras de cunho popular para a divulgação dos dogmas e dos preceitos da alta hierarquia da instituição. Algumas obras do padre. Julio tinham essa finalidade. Na carta aprobatória do livro *A mulher bendita*, ele mencionava: “... Fazia-se sentir entre nós a falta de um livro de teologia mariana, mas de uma teologia popular, ao alcance de todos, sem, entretanto, perder a profundidade e a segurança da doutrina...” (1936).

Grande parte das *Vulgatas* escritas pelo padre tinha o objetivo de rebater os críticos dos dogmas católicos, espíritas, cientistas, intelectuais e, sobretudo, os protestantes. O autor servia-se do recurso da polêmica, isto é, rebatia as críticas protestantes extraindo trechos de jornais ou revistas da religião, contrapondo-os com os dogmas católicos.

Além da aprovação, os livros do padre receberam o recurso necessário para serem produzidos. O padre Júlio Maria escreveu mais de oitenta títulos, em poesia e em prosa, incluindo textos em francês. Não obstante contar com a editora *O Lutador*, os seus livros também foram publicados por outras editoras, como a *Vozes* e a *ABC*.

Para Roger Chartier (1988), os agentes discursivos não se restringem às ideias que enunciam. Portanto, as ideias do padre Júlio Maria não eram meros reflexos das ideias do Vaticano. Neste sentido, os membros da Igreja Católica com suas ações e opiniões conferiam novos significados à ortodoxia, criando uma diversidade na unidade.

Algumas obras do padre possuíam a função de intermediar as doutrinas católicas para um público mais amplo e leigo; assim, tinham que transformar o discurso teológico em uma linguagem compreensível para esse público. Além disso, ainda segundo Chartier, “não há produção cultural que não empregue materiais impostos pela tradição, pela autoridade ou pelo mercado e que não esteja submetida às vigilâncias e às censuras de quem tem o poder sobre as palavras ou os gestos” (1988, p. 137).

Os livros do padre versavam a respeito de vários assuntos, contudo o interesse para este artigo se concentrou nos livros em que o autor tratava do culto mariano e de aspectos relacionados à família cristã. A intenção é analisar os papéis sociais de gênero, ou seja, os papéis atribuídos aos homens e às mulheres pela Igreja do período. Lembrando que esses papéis não destoavam dos papéis enunciados por outros discursos, como o médico e o jurídico. Todos esses discursos na época compreendiam a família como célula base da sociedade, e a esposa e mãe eram importantes para a proteção moral do lar.

Os livros do padre Júlio Maria que tratavam do culto mariano tinham duas preocupações: a defesa do culto diante do ataque dos protestantes e a difusão da devoção do culto a Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento. Portanto, a defesa do marianismo por parte do padre Júlio Maria apresentava especificidades, justamente por desejar tornar mais conhecida a devoção de Nossa Senhora no momento da Eucaristia.

O padre Júlio Maria justificou o culto mariano como a extensão da relação mãe e filho, utilizando-se, para isso, de alegorias que remetiam ao ideal materno, atingindo assim tanto ao público feminino como ao masculino. O culto mariano estabelecia um caráter relacional entre a figura materna e os filhos, explorando de maneira sagaz a afetividade dos fiéis, como se pode observar no trecho a seguir, do livro *Por que amo Maria*:

A primeira atitude de uma mãe é enternecer-se e inclinar-se, amorosa, com uma dedicação sem reserva, para a criancinha que vem ao mundo tão desprovida e tão fraca. Falta-lhe tudo. É preciso que sua mãe veja e ouça por ela. Não há miséria mais impotente que a sua. (...) o amor de Maria é puramente misericordioso porque sua maternidade não vem castigar, mas somente santificar e consolar. (1960, p. 390)

Pode-se constatar a representação da mãe cristã como educadora moral do lar. A mãe era considerada a responsável pela educação religiosa dos filhos, ensinando-lhes os dogmas, as orações e a moral cristã. Por isso, as mulheres deveriam ser preparadas para essa missão materna por meio das associações, dos livros, dos manuais e dos colégios femininos.

Nessa perspectiva, o padre descreveu como uma mãe cristã deveria se portar, utilizando-se do exemplo de Maria em *Por que amo Maria*:

Ser mãe significa ser vigilante, doce, condescendente para um o ser pequeno, fraco e necessitado que a Providência lhe confiou. Ser Mãe dos homens é trazer em suas entranhas

esta humanidade, desfigurada e ingrata, sem dúvida, mas algumas vezes nobre em suas aspirações, em seus esforços e em suas lutas (...) Uma mãe não se cansa de empenhar-se junto ao seu filho, culpado, nada poupando para reconduzi-lo: exorta, repreende, ameaça e pune mesmo com pesar. Seu coração descobre indústrias que se não encontram senão em um coração de mãe e, quando tudo está esgotado, recorre à sua última arma, a mais eficaz de todas: as lágrimas. (1960, p. 381-2)

As ideias expressas pelo padre Júlio Maria em seus livros acerca de Nossa Senhora procuravam fornecer modelos de comportamento para as fiéis. Observa-se que a feição esboçada para a mãe cristã compunha a de uma guardiã que deveria ser vigilante, repreendendo e até punindo o seu filho, que poderia fraquejar diante das tentações da sociedade e se desviar do caminho do Catolicismo.

No livro *Os ensinamentos de Nazareth ou mez pratico da Sagrada Família* (1941), o padre Júlio Maria emprega uma escrita mais coloquial, sobretudo porque se tratava de um livro para ser seguido diariamente pelo fiel durante um mês. A Sagrada Família é representada como um modelo para as famílias cristãs, demonstrando que há uma inversão de hierarquias quando a família de Maria, José e Jesus transpõe o universo do sagrado para o profano. No espaço sagrado, Jesus, como filho humano de Deus, é figura superior, seguido de Maria, que tornou possível a sua encarnação, e, por fim José. Contudo, no plano profano e terreno, essa hierarquia é subvertida para obedecer às normas sociais, ou seja, José se torna o centro da autoridade como o *pater* família, Maria e Jesus deviam obediência a ele, bem como Jesus deveria obedecer a Maria.

Nesse sentido, a sagrada família no plano terreno assumiria uma configuração invertida daquela do plano sagrado, como uma imagem refletida no espelho. A mensagem que o autor desejava propagar era que as hierarquias terrenas deveriam ser seguidas, porque mesmo Maria e Jesus como seres sagrados se submetiam à ordem hierárquica.

O fato de Maria ser corresponsável pela redenção da humanidade não a torna uma exceção nas relações com os homens, porque ela não poderia fugir do destino secundário das mulheres. Há uma hierarquia entre o masculino e o feminino na cosmogonia católica, mesmo que Maria estivesse isenta do Pecado original, o que a distinguia das outras mulheres, herdeiras de Eva. Ela, no mundo profano e terrestre, deveria manter-se no lugar destinado à mulher na sociedade. No caso das mulheres leigas, elas estavam submetidas a uma dupla hierarquia como mulheres e como leigas, e deveriam obedecer ao pai, ao marido e ao padre. As freiras também estavam submetidas a hierarquias, deveriam respeitar o seu diretor espiritual.

Livros do padre Júlio Maria a respeito da vida de religiosas: criando modelos de conduta e de espiritualidade

Outros livros do padre Júlio Maria narravam a vida de religiosas brasileiras, com o objetivo claro de motivar a vinda dos religiosos no Brasil. No entanto, as biografias se concentravam em mulheres que se tornaram freiras.

De acordo com Wernet (1987), uma das primeiras medidas da política ultramontana no Brasil foi o fortalecimento do clero, por meio do envio de ordens religiosas para o país, com a finalidade de expandir a rede de controle da Igreja. Desse modo, a preocupação do padre Júlio Maria era formar padres e freiras brasileiros, e os seus livros, que tratavam de religiosas brasileiras, publicados nas décadas de 1930 e 1940, tinham o objetivo de estimular o ingresso de jovens à vida religiosa.

É possível pensar essas biografias de religiosas a partir do conceito de hagiografia. A hagiografia apresenta variações em suas histórias, em certos períodos algumas virtudes são destacadas ou minimizadas, de acordo com os interesses do emissor da história (CERTEAU, 2006). No século XIX e início do XX, a hagiografia se configurou como mais uma estratégia de reconquista da sociedade, pois pela ótica ultramontana na luta contra seus inimigos era necessário formar soldados, ou seja, padres e freiras.

Esses religiosos tinham papel fundamental na disseminação do poder da instituição na sociedade. Com a organização de novas paróquias, colégios e hospitais mantidos pela Igreja Católica, era necessário manter o recrutamento de jovens para as fileiras católicas.

Os livros analisados neste artigo foram editados em Manhumirim, pela Editora *O Lutador*, o que significa que, pelo menos em relação à obra *As almas sacramentinas*, que foi publicada em 1943, período em que o padre estava vivo, ele pôde ter um controle maior de sua edição. A obra *Um anjo da Eucaristia* foi publicada postumamente, em 1948, utilizando o manuscrito do padre. Quanto ao público leitor dessas obras, pelos indícios que os próprios livros sugerem, pode-se pensar que o padre as usava para a formação religiosa dos seus congregados, bem como de jovens pertencentes às associações católicas, no recrutamento para o exercício religioso.

Em seu livro Um anjo da Eucaristia (1948), que narra a vida de Irmã Celeste, o padre observava que o Brasil não deu ainda nenhum santo à Igreja, por causa da escassez da vida religiosa no país, e que a vida religiosa é a grande fonte da santidade.

Esperamos – com toda a energia de uma esperança cristã – que desta legião de sacerdotes, de religiosos e de virgens consagrados a Deus, hão de sair almas generosas, palpitantes de amor, para levantar a fé em nossa querida pátria, e dignificá-la pela glorificação de um de seus filhos... Mas é preciso aspirar a esse fim, e a aspiração nasce do conhecimento, apóia-se nos exemplos e se alcança pelo entusiasmo que nos comunica o ideal entrevisto... Ó querida Irmã Celeste, possa tua coragem, tua força de vontade, teu amor suave e forte a Deus e às almas, apressar esta hora bendita! (LOMBAERDE, 1948, p. 23-4).

Assim, o padre, ao narrar a vida de Irmã Celeste, desejava torná-la modelo para as moças e os moços, no sentido de ingressarem na vida conventual, e quem sabe em breve contar com um rebanho de santos no país. De acordo com Michel De Certeau (2006), a hagiografia por essência é o discurso das virtudes e as virtudes fornecem a base da narrativa. Essas unidades de virtude se manifestam em diversos títulos. A hagiografia exemplar se situa na intersecção entre a comunidade religiosa que a criou e a sociedade mais ampla. A combinação das virtudes atribuídas a determinados santos seria variável conforme a distância temporal de sua criação pela comunidade religiosa e a configuração social da sociedade.

O que se constata é que as personagens escolhidas pelos hagiógrafos obedecem tanto a princípios de ordem institucional – ou seja, o que a igreja espera dos fiéis – quanto mobilizam elementos do imaginário social e de cunho emocional para promover a identificação dos fiéis. Neste sentido, a hagiografia não é apenas imposição, é um território de negociação da norma e da prática cultural dos fiéis.

Mas quais virtudes eram destacadas pelo padre? Nesses livros ele procurou demonstrar que o Brasil precisava de religiosas e que, apesar dos sacrifícios, até temperamentos mais instáveis e indomáveis poderiam ser transformados.

As histórias de religiosas escritas por padre Júlio expressam a atualização espiritual por que passou a Igreja Católica na modernidade, para além da necessidade da igreja ultramontana no recrutamento de religiosos para a missão católica; as mudanças provocadas pela modernidade exigiram uma adequação da espiritualidade religiosa aos novos tempos.

Uma das figuras mais significativas em relação a essa adequação é a de Santa Teresa D'Ávila, que promoveu a reescrita da vida conventual das Carmelitas no final do século XVIII e, posteriormente, a divulgação de suas ideias por Santo Afonso de Ligório e dos padres redentoristas. Padre Júlio Maria, em suas lições espirituais, cita com frequência esses dois teólogos, demonstrando que a vida religiosa para o caminho da santidade não seria impossível, sacrificante; nas pequenas coisas e nos pequenos sacrifícios pode-se trilhar o caminho da espiritualidade mística.

Virgínia Alburquerque Buarque (2011), em seu texto *Uma história moral, apologética e... moderna? A escrita católica do século XVIII ao início do século XX*, aponta para um desafio epistêmico da Igreja Católica diante da crise de sua concepção providencialista da história pela progressiva automatização do processo histórico da ação divina e das leis naturais. Diante disso, alguns discursos católicos modificaram-se a partir da segunda metade do século XVIII, procurando manter algumas características do discurso católico, como a reflexão moral e a apologética.

Afonso de Ligório, propagador da espiritualidade mística no século XIX, substituiu as atitudes modelares da hagiografia, privilegiando em seu lugar “a conversão das condutas e a realização de atos virtuosos, considerados como expressões de um milagre interior”. (BUARQUE, 2011, p. 147).

As conversas íntimas com Deus, Jesus ou Maria eram comuns nessa espiritualidade; a relação individual e próxima era uma de suas características, isto é percebido na

narrativa de Irmã Celeste em seu noviciado, em que constantemente ela oferece sacrifícios a Nossa Senhora, sacrifícios como suportar a sede e a fome, bem como conter seus impulsos coléricos.

De maneira geral, as histórias de vida apresentadas pelo padre obedecem à seguinte sequência: a vida no mundo, a conversão, a vida no convento, as provas que confirmam a devoção a Nossa Senhora e a morte trágica. Quanto mais difícil é o temperamento da religiosa, maior é o milagre que se opera em seu comportamento após a devoção a Nossa Senhora. É o caso da Irmã Celeste, que foi descrita como uma jovem de “temperamento bilioso-nervoso”, que se manifestou desde cedo na menina, assim como “a cólera, a teimosia e o espírito de dominação dos biliosos”.

Raimunda, ou Dica, como era chamada Irmã Celeste antes dos votos, era órfã de mãe e criou-se na infância de maneira desregrada sem a presença materna, segundo o padre; de qualquer forma, na narrativa do padre são notáveis os indícios da manifestação da graça em Dica, como que anunciasse a santidade que estaria por vir, numa epifania regressiva (DOSSE, 2009).

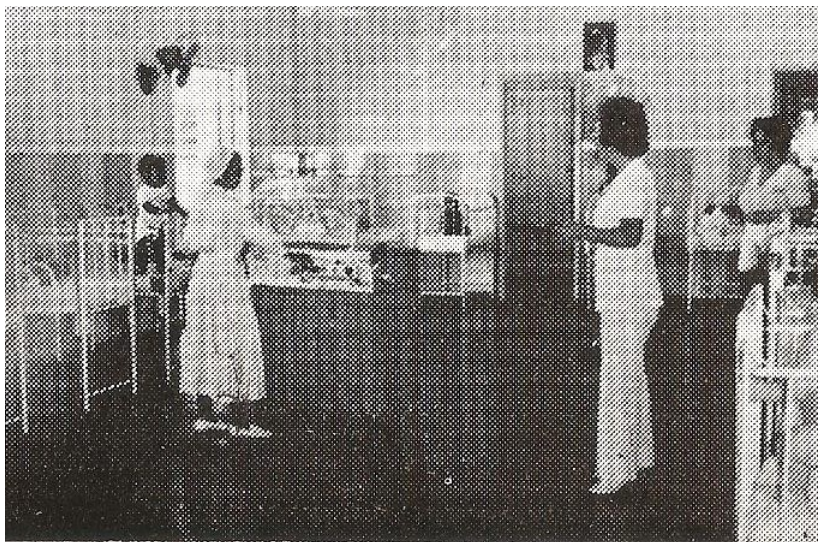
Portanto, as obras de padre Júlio Maria propunham o caminho do sacrifício para a santificação e o trabalho missionário na educação e na saúde. As irmãs das suas congregações fundadas pelo padre, Cordimarianas e Sacramentinas, desde o princípio de seus trabalhos missionários desenvolveram atividades voltadas para essas áreas. Em Macapá, foi criada uma escola mantida pelas irmãs Cordimarianas, que atendiam a crianças pobres, como foi o caso de Raimunda, Dica, que mais tarde tornou-se Irmã Celeste. Em Manhumirim, as irmãs Sacramentinas dirigiam um internato de moças, o Colégio Santa Teresinha, e cuidavam dos doentes no Hospital Padre Júlio Maria.

Neste sentido, um dos planos do padre Júlio Maria era formar religiosos e religiosas para desenvolverem atividades ligadas à educação, a saúde e o atendimento aos pobres, como no patronato São Vicente, a herança imaterial do padre fundador das Congregações Cordimarianas e Sacramentinas, nas décadas que seguiram à sua morte, (1944) como apresentadas nas fotografias das congregações. Além disso, percebe-se que o papel maternal das irmãs continua ancorado na representação de Maria, como acontecia com as mulheres leigas.

As irmãs poderiam não ser mães biológicas, contudo o instinto maternal permanecia e era exercido por meio da maternidade espiritual. O fato de renunciarem à vida sexual não as tornava superior às outras mulheres, elas deveriam ser dirigidas pelos padres. E o seu trabalho deveria ser abnegado e discreto, não poderiam esperar o reconhecimento pelo seu trabalho, porque isso negaria o seu caráter sagrado.



Irmãs Sacramentinas no Colégio Santa Teresinha, Manhumirim, (MG), s.d.. **Pe. Júlio Maria De Lombaerde**: recordações de um centenário 1878-1978 (Europa – África – Brasil) 1978, p. 59



Irmãs Cordimarianas., Hospital da FUNABEM (Rio de Janeiro), 1950, **Pe. Júlio Maria De Lombaerde**: recordações de um centenário 1878-1978 (Europa – África – Brasil), 1978, p. 31.

Considerações finais

A Igreja ultramontana criou modelos de comportamentos para leigas e religiosas; em ambos os casos visavam a objetivos específicos para essas mulheres no quadro de reconquista da sociedade para o Catolicismo. No caso das mães, elas deveriam comportar-se de maneira obediente aos parâmetros morais católicos e educar os filhos para seguirem o Catolicismo. Por outro lado, as freiras deveriam estender os cuidados maternos espirituais, como os de Nossa Senhora, para a sociedade, com o trabalho na educação de crianças e no cuidado de enfermos no hospital. Leigas e religiosas se configuravam como duas faces da mesma representação mariana, da virgem e mãe.

Referências

- Arquivos da Igreja matriz da cidade de Manhumirim (MG)
- AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o Projeto Ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *A Neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 4. ed. Brasília: UNB, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUARQUE, V. A. Uma história moral, apologética e... moderna? A escrita católica do século XVIII ao início do século XX. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 6, p. 142-157, mar. 2011.
- BUARQUE, V. A. Mística em tempos de Neocristandade: as cartas de uma monja carmelita descalça no Brasil. In: *Anais SIMPÓSIO INTERNACIONAL: Religiosidades, DIÁLOGOS CULTURAIS, HIBRIDAÇÕES*, III, 2009.
- CERTEAU, M. De. Hagiografia. In: _____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-190, 1991.
- _____. Textos, impressos, leituras. In: _____. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988. p. 173-191.
- DOSSE, F. A Idade heroica. In: _____. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009. p. 123-194.
- GUARIZA, N. M. *As Guardiãs do lar: a valorização materna no discurso ultramontano*. 148 p. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR, Curitiba, 2003.
- LOMBAERDE, J. M. De. *Almas sacramentinas ou vida de três religiosas brasileiras*. Manhumirim: O Lutador, 1943.
- _____. *Um anjo da Eucaristia ou vida de uma religiosa brasileira Irmã Maria Celeste (1905-1922)*. Manhumirim: O Lutador, 1948.
- _____. De. *A Mulher Bemdita denate dos ataques protestantes ou respostas irrefutáveis: às objeções protestantes contra o culto da Sma. Virgem Santíssima*. Manhumirim: O Lutador, 1936.
- _____. *Os ensinamentos de Nazareth ou meç pratico da Sagrada Família*: 31 leituras sobre a vida de Jesus, Maria e José em Nazareth. Manhumirim: O Lutador, 1941.

-
- _____. *Por que amo Maria*: tratado substancial e completo dos principais motivos de devoção para a com a Virgem Maria segundo santos padres, os doutores e os santos. São Paulo: Paulinas, 1960.
- LIVRO TOMBO DA IGREJA MATRIZ DE MANHUMIRIM, 1928-1940.
- LUTADOR, O. *Pe. Júlio Maria De Lombaerde*: recordações de um centenário 1878-1978 (Europa – África – Brasil) Belo Horizonte: O Lutador, 1978.
- MANOEL, Ivan. *Igreja e educação feminina (1859-1919)*: uma face do conservadorismo. São Paulo: UNESP, 1996.
- PIO X, Papa. *Sacra Tridentina Synodus*: sobre a Comunhão frequente e cotidiana 8 agos. 1910. Petrópolis: Vozes, 1953.
- TRINDADE, Etelvina Maria de Castro. *Clotildes e Marias*: mulheres de Curitiba na Primeira República. Curitiba: Farol do Saber, 1996.
- WERNET, A. *A igreja paulista no século XIX*: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861). São Paulo: Ática, 1987.

Da Teologia da Libertação à libertação da teologia: a biografia de um intelectual protestante

Anaxsuell Fernando Silva ¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.31735>

Resumo: Este artigo é desdobramento de investigação sobre a biografia de Rubem Alves (1933 - 2014), teólogo, escritor, cronista e educador brasileiro para tese doutoral. Neste texto, de maneira específica, discute-se o percurso intelectual deste autor no que tange à sua singularidade – de teólogo da libertação a cronista do cotidiano e escritor de contos infantis. Evidenciamos o percurso da sua trajetória com o entorno social institucional e político no qual esteve imerso. Neste sentido, a biografia em questão colabora no desvelamento das instituições religiosas e do regime político vigente no país, além de problematizar as escolhas do biografado. Assim, a relação entre sujeito e realidade externa expressa por sua capacidade de construir novos mundos, atribuir novos sentidos à vida, abrir-se ao simbólico e ao devir; e não, pelo adaptar-se passivamente à realidade exterior submetendo-se a ela.

Palavras-chave: Rubem Alves; Teologia; Política

From liberation theology to freedom of theology: the biography of a Brazilian protestant intellectual

Abstract: This article is unfolding research on the life of Rubem Alves (1933 - 2014), theologian, psychoanalyst, writer, columnist and Brazilian educator for doctoral thesis. In this text, specifically, discusses the intellectual journey this author with respect to its uniqueness - of the liberation theologian daily columnist and writer of children's stories . Contrasted his academic publications to his literary writings to suggest an aesthetic kenosis throughout his career. That is, the theological production Rubem Alves was initially sustained in sociological perspectives within the political humanism. And throughout their crossings it was becoming a heterodox theology, emphasizing the poetic magic, utopia and imagination. In this sense, we question the relationship between subject and external reality begins to express itself in its ability to build new worlds, to assign new meanings to life and to open up to the symbolic and to the process of becoming, rather than passively surrendering to external reality.

Keywords : Rubem Alves, Theology, political

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atualmente é professor da Universidade Federal da Integração Latino-Americana.. E-mail: anaxsfernando@yahoo.com.br

Desde la Teología de la Liberación: la biografía de un intelectual protestante

Resumen: En este artículo es parte de la investigación sobre la biografía de Rubem Alves (1933 - 2014), teólogo, escritor, columnista y educador brasileño para mi tesis doctoral. Aquí, en este texto, se analiza la trayectoria intelectual de este autor en términos de su singularidad - del teólogo de la liberación para convertirse en columnista y escritor de cuentos infantiles. Mostramos el curso de su carrera con el entorno social institucional y político en la que estaba inmerso. En este sentido, la biografía que se trate coopera en la inauguración de las instituciones religiosas y el régimen político en el país, y discutir las opciones biografía. Por lo tanto, la relación entre el sujeto y la realidad externa expresada por su capacidad para construir nuevos mundos, asignar nuevos significados a la vida, abiertos a lo simbólico y devenir; y no por una adaptación pasiva a la realidad externa mediante la presentación a la misma.

Palabras clave: Rubem Alves; la teología; política

Recebido em 22/04/2016 - Aprovado em 29/08/2016

No seu livro *A poética do devaneio*, Gaston Bachelard, ao falar dos “devaneios voltados para a infância”, afirma que “A inquietação que temos pela criança sustenta uma coragem invencível”. Não se trata de uma criança específica, é a imagem da criança que enche de ternura e força. Na história de Rubem, duas imagens se fundiram: a do pastor e a da criança. Cuidado e experiência de abandono se desdobrariam no aprofundamento da vida religiosa.

A decisão era ir para o seminário. A rotina da vida no seminário era rígida. As orações eram constantes, orava-se antes da refeição matinal e durante o culto que seguia-se ao café da manhã; em seguida, orava-se antes do início de cada aula; antes do almoço, das atividades vespertinas, e, obviamente, no culto noturno. Entre uma prece e outra, era imprescindível a leitura dos “burrinhos”² e da bíblia.

Não era necessário ler outros autores, a lição dada pelo professor era suficiente para o exercício pastoral. O seminarista ideal possuía a virtude da certeza e, por isso, abdicava de fazer perguntas. Sua certeza era uma adesão tácita do intelecto aos dogmas da fé.

O burrinho de Teologia do Novo Testamento tinha doze páginas mimeografadas. Era tudo que o professor tinha para falar sobre o assunto em todo o semestre. Num ímpeto de criatividade e como protesto condição de papagaio, coloquei numa prova dois exemplos diferentes daqueles que o

² Apelido dado pelos alunos às apostilas das disciplinas do seminário. A inspiração vinha da parábola bíblica do bom samaritano em que um homem ferido fora levado a uma hospedaria “montado num burro”.

professor colocara no burrinho. Por esta ousadia, perdi dois pontos. O professor me informou que eu deveria ter repetido o que estava escrito no burrinho. (ALVES, 2009, p. 131)

Em relação ao seu quadro pastoral em formação, a expectativa da Igreja Presbiteriana do Brasil – instituição mantenedora do Seminário Presbiteriano do Sul – era modesta; preteria-se a aquisição de ousadia intelectual, criticidade ou criatividade, em lugar de uma memória domesticada. Isto é, o desejo institucional era que os seminaristas guardassem todos os ensinamentos do período de formação e os reproduzissem rigorosamente em sua prática eclesial.

Saber a verdade é repetir a verdade. É verdade que a repetição tende a criar um estado emocional de enfado, por eliminar das expectativas todas as possibilidades de surpresa. Se o passado é a norma absoluta, podemos estar certos de que o amanhã será igual a hoje, e qualquer tempo futuro será igual ao amanhã. Entretanto, a função tranquilizante da repetição compensa amplamente o enfado que ela produz(...) Repetir para o protestante, equivale a dizer que a 'velha mensagem' ainda é válida. (ALVES, 2005, p. 138)

Fundado em 1888, o Seminário Presbiteriano do Sul era considerada uma das melhores escolas de formação e aperfeiçoamento de pastores da América do Sul. O prédio³ imponente com arquitetura grega clássica, tijolos aparentes e quatro imensas colunas era chamado pelos presbiterianos da década de cinquenta de “casa dos profetas”. Os professores – eminentes pastores e líderes da denominação – moravam nos arredores do seminário. Os alunos residiam em alojamentos dentro do território da escola. Tinham permissão de saída no final de semana para frequentarem o culto da igreja na qual estavam vinculados.

Não fui para o seminário para aprender coisas diferentes daquelas que eu já sabia. Fui ao seminário para que as certezas que já tinha ficassem mais certas do que já eram. Primeiro crer, depois pensar. (apud SILVA, 2014)

O fardo da rotina dos seminaristas era abrandado pelas partidas de futebol. Rubem era desprovido de habilidades para a prática deste esporte – “cabecear uma bola

³ Ainda hoje, funciona na mesma sede própria na cidade de Campinas, Estado de São Paulo, no bairro Jardim Guanabara, região nobre da cidade. A propriedade do Seminário ocupa uma área de 19.000 m²

que caía das alturas era coisa que me aterrorizava” (ALVES, 2006, p. 27) – e, por isso, tornou-se um “torcedor fiel” do time do seminário. Os jogos, obviamente, eram sacramentados com um prelúdio litúrgico; antes do início os dois times reuniam-se no centro do campo, abaixavam suas cabeças e contritos oravam. Iniciada a partida, os jogadores-seminaristas olvidavam das orações e “não era infrequente que a partida degenerasse em brigas e palavrões” (ALVES, 2006, p. 27). Independente do resultado da partida, no dia a rotina continuaria, haveria aula. Na memória de Rubem, “O seminário era uma pequena aldeia onde tudo era sempre o mesmo”.

Para compreender melhor o ambiente fundamentalista no qual se inserira Rubem Alves é preciso que retornemos a anos anteriores, deste modo será possível elucidar o entorno social da denominação protestante da qual ele mais tarde seria pastor.

A Igreja Presbiteriana foi fundada em meados do século XIX por um jovem solteiro de 26 anos. Por este motivo, a presença de jovens entre os líderes desta denominação religiosa foi continuamente estimulada. Institucionalizada no âmbito eclesiástico, esta juventude passa a editar o *Jornal Mocidade* o qual passa a exercer, nos anos seguintes⁴ uma significativa influência na Mocidade Presbiteriana em todo Brasil.

Entre os principais assuntos veiculados pelo jornal nos primeiros anos estavam além dos temas notadamente religiosos (evangelização, eclesiologia e trabalhos da juventude), temáticas relativas a política (o jornal combatia severamente a “ditadura implantada por Getúlio Vargas”⁵); ao ecumenismo e apreciações do funcionamento do governo presbiteriano. As duras críticas atingiriam, também, a imprensa oficial da IPB, a saber o jornal *O Puritano*⁶. A respeito deste cenário escreveu Elter Maciel em sua tese sobre o pietismo no Brasil: “É preciso reconhecer que se as modificações desejadas pelos jovens fossem realizadas, aquilo que o protestante entende como igreja desapareceria” (MACIEL, 1972, p. 122).

Uma das figuras mais influentes na cúpula da Confederação Nacional de Mocidade Presbiteriana (CMP) seria o ex-missionário na Colômbia Richard Shaull. Este, recém-admitido como professor no Seminário Presbiteriano, seria convidado a participar como escritor e conferencista dos congressos nacionais⁷ de juventude e entidades de universitários evangélicos⁸. Numa série de artigos publicados⁹ no jornal anteriormente

⁴ O aparecimento do *Jornal Mocidade* se deu no dia 01/05/1944. Cf. Araújo, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras*. 2ª ed. Rio de Janeiro: ISER, 1982.

⁵ *Mocidade*, Ano I, Setembro de 1948, p.2

⁶ Idem, Julho de 1950, p. 1

⁷ Os congressos nacionais de juventude presbiteriana são pontos marcantes na história desta denominação, merece registro as edições ocorridas em Jacarepaguá (1946); Recife (1950), Lavras (1952); Salvador (1956), Presidente Soares (1959) e Campinas (1964).

⁸ Na década de 1940 apareceram os “movimentos estudantis cristãos” inspirados pela “Federação Mundial de Estudantes”; organização originada na França e pioneira no movimento ecumênico do pós-guerra. Responsável, em grande medida, pela formação de novas lideranças. De 1968 a 1973 Shaull foi presidente desta entidade. (Cf. Sinner; Wolff, 2006; Bonino, 2002).

⁹ Jornal *A mocidade*, artigos a partir de maio de 1953.

mencionado, Richard Shaull advoga a necessidade dos jovens atentarem para os problemas sociais e políticos que permeavam a sociedade brasileira.

Entretanto, a maioria conservadora da denominação religiosa não se calava. Um grupo de jovens presbiterianos do Recife escreve um documento criticando fortemente o *Jornal Mocidade*, pois este “difunde e patrocina ideias e atitudes absolutamente antagônicas às ideias e atitudes da IPB”¹⁰. Em outra frente, durante o discurso de formatura da turma de 1952, Guilherme Kerr, professor do Seminário Presbiteriano Sul, critica calorosamente o apreço dos jovens pelos teólogos néo-ortodoxos e ecumenistas:

A mocidade, sem o mínimo de conhecimento de causa, mas com grande presunção de saber, redige seus jornais e, no abuso de direitos que a Igreja lhe cede, enxovalha ministros e até igrejas; exalta falsos mestres revelando uma ignorância revoltante dos fatos que se põe a comentar e das doutrinas em que devia crer e recomenda ao leitor a sabedoria e a infalibilidade de tais mestres¹¹

O Conselho Mundial de Igrejas (CMI), durante os preparativos para a sua 2ª Assembléia, convidou Shaull para preparar diagnóstico dos problemas sociais na América Latina. Após a assembleia foi criado o *Setor de Responsabilidade Social da Igreja*, vinculado à Confederação Evangélica do Brasil, com objetivo de analisar questões brasileiras tais como: industrialização, o êxodo rural, o crescimento das favelas e a reforma agrária. Anos mais tarde¹², foram realizadas três consultas sobre a responsabilidade social da igreja com a presença de teólogos, sociólogos e economistas de oito países da América Latina.

O ápice deste movimento contra-conservador foi a quarta reunião realizada em Recife, em 1962 – mesmo ano que fracassara o intervencionismo norte-americano em Cuba, nomeada de *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, no qual estiveram presentes 160 delegados (pertencentes a 17 estados brasileiros e 16 denominações evangélicas). Entre os preletores, além do Shaull, estavam eminentes intelectuais brasileiros, como Gilberto Freyre, Paul Singer, Paulo Freire e Celso Furtado. Estas ações se ampliaram e convergiram para a criação da *Igreja e Sociedade na América Latina* (ISAL), a qual teria como um dos líderes Rubem Alves. Este movimento, para o antropólogo Waldo César, superou

O nível teológico, ideológico e institucional em que se movia timidamente o protestantismo brasileiro. Foi portanto um rompimento. O compromisso de fé tinha uma nova referência, criava um vocabulário novo, outra leitura da bíblia – e da realidade social na qual vivíamos, mais

¹⁰ Idem, Julho de 1951, p. 2

¹¹ Atas da IPB e do SPS, 1954, p. 121.

¹² 1955, 1957 e 1960.

como vítimas do que participantes. O projeto Igreja e Sociedade foi uma forma de inserção na conjuntura nacional e revelação das contradições do protestantismo no país, das coisas velhas e novas que se produziam nas igrejas e na cultura brasileira. (Apud: FARIA, 2002, p. 173)

As mudanças propostas eram tão substantivas a ponto de ser necessário “reconhecer que se as modificações desejadas pelos jovens fossem realizadas, aquilo que o protestante entende como Igreja desapareceria” (MACIEL, 1972, p. 122).

Como se não fora suficiente a mobilização política de Richard Shaull, ele tratava de arrefecer as reflexões teóricas dentro do Seminário. Ele tomou para si a responsabilidade de introduzir o pensamento da escola teológica “neo-ortodoxa”¹³ de Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, apenas para mencionar alguns.

Estando no seminário, descobri o espírito de vitalidade, em uma época em que não existia a Teologia da Libertação, e em um lugar onde não se estudava a Reforma. Na biblioteca de Campinas não encontrei praticamente nenhum livro de Calvino ou Lutero, e foi assim que tive a oportunidade de apresentar a esta nova geração de jovens a teologia neo-ortodoxa, que pensava que era realmente a última palavra, e uma teologia em que era possível relacionar a fé com a vida, com as lutas sociais. Isso despertou muito interesse nos estudantes e na juventude da igreja. (ALVAREZ, 1997, p. 28)

Obviamente, o destaque dado ao Dick Shaull – mentor intelectual e inspiração política de Rubem Alves – desperta a hegemonia conservadora da Igreja Presbiteriana do Brasil. A contraofensiva ganha fôlego com uma reunião dos presidentes de Sínodos e secretários sinodais da mocidade, sucedida de um encontro especial da Comissão Executiva do Supremo Concílio; o resultado destas reuniões foi a extinção da Confederação Nacional de Mocidade Presbiteriana e, por conseguinte, a desvalorização dos seus instrumentos de comunicação.

A cúpula da Igreja reconhece que existe uma atuação forte de sua mocidade, que estava muito além de suas bitolas eclesiais tradicionais, mas resolve emascular essa mocidade e tirar-lhe todo o seu dinamismo e sua criatividade. Trata-la com uma simples “liga juvenil” e não

¹³ A Teologia existencial, dialética ou “neo-ortodoxa” caracteriza-se, entre outros aspectos, por ver a presença de aparente contradição como indicação positiva da verdade. É neste ponto que ocorre a crise de Fé (elemento fundamental na vida religiosa). Cf. Erickson, 2001.

como uma juventude alerta e consciente, apesar de todos os seus arrojos e falhas. A velha Igreja sentiu-se ameaçada pela nova Igreja que surgia no final de um século de história. Mas essa nova igreja que emergia, a Igreja dos jovens, na opinião dos velhos, somente poderia sobreviver se fosse vigiada e controlada pelos “concílios superiores”, o que significaria sua morte. (ARAÚJO, 1982, p. 94)

Todos estes esforços confluem para que, no início dos anos de 1960, se deflagre a participação de grupos evangélicos, católicos e não-cristãos em esforços por uma “transformação revolucionária” da sociedade brasileira. A reação da maioria protestante é, como vimos, desfavorável. Integrantes de setores progressistas acabam sendo excluídos dos seus cargos e, na maioria dos casos, da igreja pelas hierarquias conservadoras. Processo semelhante era vivenciado, paralelamente, na Igreja Católica. (Ver: BARROS, 2011)

Após um período de férias, em 1958, Shaull recebera uma carta do reitor do Seminário Presbiteriano de Campinas solicitando que este não retornasse ao Brasil. A cúpula da Igreja e, por conseguinte, da faculdade teológica, estava convicta de que o ensino de Shaull tornara-se um centro irradiador de discórdia na Igreja. Ele estava demitido. No entanto, o tempo de ensino fora suficiente para influenciar decisivamente alguns jovens estudantes.

Como resultado imediato dessa perseguição, como relata o próprio Shaull, foi a aproximação entre segmentos evangélicos e uma fração de católicos progressistas. Em São Paulo, para exemplificar, ele se aproxima dos dominicanos e colabora com o jornal “Brasil Urgente”, dirigido pelo frei Carlos Josafá. No Rio de Janeiro, Waldo César se une a intelectuais católicos e marxistas para criar a Editora Paz e Terra e a revista do mesmo nome. Ademais, ativistas das organizações evangélicas ingressam no Partido Comunista Brasileiro ou na Ação Popular. Contudo, a repressão política do golpe militar de 1964 combinada às perseguições internas desarticula gradativamente as entidades cristãs mais atuantes. Shaull volta aos EUA, onde se dedicaria na renovação do ensino teológico em Princeton.

Durante seu período de formação no Seminário, Rubem foi bastante participativo. Além do cumprimento das atividades curriculares obrigatórias frequentemente se dispunha para realização de ações experimentais, nas quais fosse possível articular a reflexão teológica e compromisso social.

(...) no terceiro ano de seminário, aceitei, com outros colegas, o convite de Shaull para submeter algumas das suas ideias ao teste de experiência. Alguns deles foram enviados para trabalhar em fábricas. Por minha parte, fui enviado a trabalhar num bairro pobre de Campinas... foi o que fizemos. Em resposta ao nosso convite, o bairro se reuniu e estabeleceu as suas prioridades que, na época, era esgotos,

escola e clínica médica. (...) Conseguimos muito do que reivindicávamos. De repente, a congregação não era mais um corpo estranho no lugar, só interessada em converter católicos. Desde então a congregação passou a ser companheira de viagem.¹⁴

Rubem ainda esteve integrado ao Centro Acadêmico “Oito de Setembro” (CAOS) - o qual fora fundado em 1954, ano do seu ingresso na Faculdade de Teologia¹⁵. Esta agremiação, alguns anos depois, protagoniza a chamada “Crise no Seminário Presbiteriano de Campinas” a qual tem seu ápice com uma controvertida “Greve dos alunos do seminário de Campinas”¹⁶. A mobilização dos estudantes iniciou-se em razão de uma modificação no regulamento da festa de formatura. A entrega de diploma, que até então era feita em festa com a palavra de um paraninfo e do orador da turma passou a ser entregue em culto solene, sem que os alunos (especificamente, o orador) tivessem direito a proferir quaisquer tipos de discurso. As reiteradas reivindicações dos estudantes (entre 1958-1962) resultantes da não aceitação da decisão da diretoria do Seminário culminaram no cancelamento da matrícula de 39 alunos no final do ano letivo de 1962¹⁷.

Cabe aqui avivar o fato desencadeador desta mencionada crise. As atas das reuniões da cúpula do seminário mencionam que a decisão da diretoria em suspender o direito ao discurso público do orador da turma se dava em razão de um desconforto gerado aos líderes eclesiais pela predicação do orador oficial da turma de 1957, a saber, Rubem Azevedo Alves. Transcrevo abaixo o discurso proferido em 30 de novembro de 1957, ao receber o diploma número 257 de Bacharel em Teologia.

Dignos membros da mesa que preside esta solenidade;
Senhoras e senhores.

É muito perigoso contrariar-se a filosofia de vida de uma sociedade; coisa arriscada é não se adotarem os padrões de valores vigentes em uma época determinada. Foi graças ao seu desprezo para com a opinião da sociedade grega que Sócrates foi abrigado a beber o veneno que o retiraria do mundo dos viventes. Qual a acusação sobre ele lançada? O filósofo, diziam os seus delatores, não reverencia os deuses da cidade. O filósofo não reverencia os deuses da cidade. A sua não acomodação aos costumes públicos valeu-lhe a morte.

¹⁴ Entrevista citada por Nunes, A. Vidal, 2008, p.26.

¹⁵ Ata de fundação, publicada no Diário Oficial do Estado de São Paulo em 26/05/1954. Disponível em anexo.

¹⁶ Estas expressões estão presentes em várias fontes documentais consultadas no Arquivo Presbiteriano, no período de Agosto e Outubro de 2012.

¹⁷ Livro XV, Folha 37 e verso 38. Mimeografada. Disponível em anexo.

Senhoras e senhores: - nós, os formandos deste ano, sentimo-nos em situação similar à do pensador helênico. Toda sociedade tem seus deuses. Basta que examinemos a sua filosofia de vida e veremos nas linhas mestras da mesma os objetos de sua adoração. Assim sendo, cabe-nos perfeitamente a mesma acusação feita ao filósofo: êstes, não adoram os deuses da cidade, ou, em outras palavras, o que êles se propôs a fazer, pregar e encarnar, é a negação daquilo que tem sido feito, pregado e encarnado pelos representantes lícitos de nossa sociedade atual. “Êstes não adoram os deuses da cidade”. Por isto mesmo, a nossa palavra última que vos dirigimos é palavra de desculpa. Não podemos fazer genuflexão diante da filosofia de vida que orienta o homem da segunda metade do século XX.

E isto porque é a filosofia que prega a adoração do prático em detrimento do verdadeiro. Isto significa, em outras palavras, que o homem moderno, encarando uma questão qualquer, não fará perguntas sobre a sua veracidade. Êste problema não o preocupa. Impressiona-o, sim, a questão da sua utilidade. A pergunta “É isto verdade”? Não mais é encontrada. Em seu lugar o homem inquire “É isto útil?” Um legítimo representante dêste pensamento disse-me certa vez: “O mérito das questões não me interessa. Interessa-me, sim, adaptar-me o melhor possível às situações de maneira que delas possa tirar o maior proveito possível”. O resultado disto é que não mais nos encontramos com pessoas genuínas. Apenas temos diante de nós o homem porque êste passa a viver em função do proveito que as situações lhe possam outorgar. O homem deixa de ter opiniões e princípios, para ter apenas capacidade de se adaptar à situação que o cerca. Se Cervantes vivesse em nossos dias nunca produziria êle uma obra como D. Quixote. D. Quixote é uma encarnação do homem que vive e morre por um ideal e para quem o problema do utilitarismo é irrelevante. “Eu sei quem sou” diz D. Quixote, isto é, tinha ideais e lutaria por êles. Qual é o direito, qual é o direito, perguntava a si mesmo D. Quixote. Qual é a vantagem, qual é a vantagem, pergunta-se a si mesmo o homem moderno.

Quando nos decidimos a seguir o pastorado tivemos de abdicar do direito de perguntar acêrca das vantagens. Quantas vêzes já temos deixado sem resposta a pergunta que insistentemente nos fazem: Qual a vantagem que você terá sendo pastor? A resposta tem que ser: nenhuma. E é por isto que nesta palavra final temos que pedir desculpas. A acusação que se nos é lançada é justa: êstes não adoram os deuses da cidade.

Há, por outro lado, adoração ao verbo TER, e o desprezo ao verbo SER. Há uma parábola que é a representação perfeita desta situação. A propriedade de um homem havia produzido em abundância. Diante de tanta fartura dizia confiante: Alma. TENS em depósito muitos bens. Era a idolatria do ter, idolatria esta que, hoje, como nunca, possui legiões de adeptos. O homem só se sente seguro quando pode dizer: Tenho. Aquele que muito possui é o vitorioso; aqueloutro que poucas posses tem é o fracassado. É o verbo TER critério de julgamento do valor de uma vida. O que o homem é, isto não é importante. O que interessa é se está ele relacionado com muitas pessoas. Daí, o que realmente vale não é a pessoa mas aquilo que ela possui.

Mas nós não possuímos o que temos. Nós só possuímos o que somos. Aquilo que temos nos pode ser arrebatado. Aquilo que somos, ninguém no-lo tira. Ao fazermos esta afirmação, da prioridade do SER sobre o TER, chamamos sobre nós a culpa de não adorarmos os deuses da cidade. Quantas vezes nos tem sido feita, entre um misto de incredulidade e espanto a pergunta: Porque não estuda você, após o término do seminário, algo que seja útil? Ou, traduzindo as intensões da pergunta, em conceitos claros: porque não se dedica a um ramo que lhe forneça dinheiro abundante para que você possa ter, possuir? Sem que você tenha, não poderá ocupar um lugar proeminente na sociedade nem projetar-se no campo da admiração pública. A esta pergunta nada podemos dizer. Porque aos adoradores do verbo ter, a prioridade só ser constitui sacrilégio imperdoável. Na verdade, êstes não adoram os deuses da cidade.

Mas acima de tudo, é a filosofia da adoração do Eu em detrimento de tudo o mais. O Eu sempre foi o tirano que domina o homem. O filósofo helênico já dizia: o homem é a medida de todas as coisas, isto é, todas as coisas devem ser avaliadas em função do Ego. O resultado desta filosofia egocêntrica é que êste mundo passa a ser um mundo impessoal, porque onde o centro de interesse é a nossa personalidade, as restantes pessoas são reduzidas a meros objetos. O Eu é a realidade central do universo e tudo existe para servi-lo. É o Deus em cuja honra sacrifica-se tudo. É por isto mesmo que o nosso mundo é um mundo secularizado, onde a religião tem chegado a ser quase um anacronismo. Religião significa que o homem vive em função de outro que não êle mesmo. Mas o homem moderno sente-se seguro de si mesmo, auto suficiente. E se êle ainda se curva ante as formas da religião vigente na sociedade é porque, como já vos disse, é um ser pragmático, que

não se interessa pela verdade, mas antes no proveito prático de que deriva as situações.

Não podemos nos curvar ante o Eu, deus da sociedade moderna. Aqui, mais uma vez, cabe-nos a acusação: Êstes não adoram os deuses da cidade.

Vamos nos dedicar à carreira eclesiástica. Isto significa que afirmamos o caráter dependente do Eu. A afirmação ilimitada do Eu não o estabelece, entes, desintegra-o. O homem só é realmente homem quando se integra no propósito supremo de Deus. Não o Deus impessoal, força cósmica, dos filósofos: antes o Deus pessoal que se encarnou em Jesus Cristo, Deus que se deu por nós. Dai, o princípio da interpretação do universo e da vida não é o ego, mas Deus. E se êsse Deus é o Deus que ama o homem e se sacrifica por êle, nunca jamais poderemos adorar o nosso Eu. Antes pelo contrário, somos compelidos a nos entregar uns pelos outros.

Por isso dissemos-vos que a nossa última palavra seria um pedido de desculpas. A acusação de que não adoramos os deuses da sociedade é justa.

Temos um consôlo entretanto. É que todos os homens que realmente contribuíram para o progresso intelectual, moral e espiritual do mundo foram homens que não se curvaram perante os deuses preconizados por suas épocas. E ainda que a memória de todos êstes desaparecesse, bastar-nos-ia a lembrança de um só. De um que tanto escandalizou a sua época que esta, não o suportando mais, o crucificou: Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo.

Rubem de Azevedo Alves

Pouco antes de concluir o curso de teologia, celebrado neste discurso, Rubem Alves recebeu um convite para pastorear uma igreja em Lavras, sul das Minas Gerais. Comprometido com a organização popular e no interesse de exercitar uma eclesiologia renovada ele aceita ao chamado.

Ao entrar no templo vazio da Primeira Igreja Presbiteriana em Lavras, Rubem se encanta com os vitrais coloridos, com o órgão de tubos e com as possibilidades que aquela nova vida se apresentava. Sussurrou pra si “este é um bom lugar para passar toda a vida”. Os devaneios infantis efervescem:

Eu estava feliz. Amava aquela cidade desde meus tempos de menino. Era como se estivesse voltando à minha infância. Lá estava o sobradão do meu avô, com restos de senzala, portas e janelas com vidros coloridos importados, um jardim com camélias, cravos e jasmims-do-imperador. (...)

Em Lavras, eu estava retornando a um lugar onde fora feliz na minha infância. Eu estava tão feliz que imaginei que passaria ali o resto da minha vida. Eu seria pastor de uma igreja. (ALVES, 2009, p. 236)

Na Igreja evangélica, especialmente na Presbiteriana do Brasil, o pastor ocupa papel central. Além da dedicação contínua aos membros de sua igreja, ele é o principal responsável pelas pregações e condução dos sacramentos bem como é o encarregado das celebrações, sejam elas cerimônias de casamento, ofícios fúnebres, batizados ou cultos de formatura. Do ponto de vista administrativo, ele preside as assembleias da comunidade, responde juridicamente pela igreja e é o presidente do Conselho. Exatamente por este motivo, os pastores são considerados responsáveis, por aquilo que é ensinado nas igrejas locais e, em consequência, pelos caminhos trilhados por elas.

Todavia, Rubem estava mais encantado com a imagem poética do Pastor. Na literatura bíblica, a imagem pastoral é mansa e forte. Ela é responsável por dissipar todas as imagens de terror. É preciso um pastor para que as ovelhas vivam. Sozinhas, as ovelhas estariam condenadas, perdidas, fragilizadas¹⁸.

Ovelhas são animais mansos, sem garras ou chifres, incapazes de se defender. Morrem mansamente nos dentes dos lobos. E dizem que nem mesmo balem. Morrem silenciosamente. Essa é a razão por que é preciso que haja pastores que as protejam. O pastor traz na mão o cajado, arma para a defesa do seu rebanho. E quando tudo está tranquilo, as ovelhas pastando, os lobos mantidos à distância pelo pastor, ele pode se dedicar a tocar a sua flauta.¹⁹

Em Lavras, Rubem permanece por quatro anos²⁰. Primeiro como pastor auxiliar²¹ e posteriormente assume a titularidade da igreja. Durante esse período ele convive com as pessoas mais pobres da região, passa a experienciar as dores e as alegrias

¹⁸ Em uma de nossas conversas, na qual falávamos sobre a atividade pastoral, Rubem interrompe o assunto e me pergunta: “Você conhece *mansamente pastam as ovelhas* de Bach?”. Depois de longo silêncio, no qual parecíamos ouvir o som dentro de nós, ele ponderou: “O coral repete monotonamente um tema sobre o qual se apoia uma melodia. Mais que a melodia, o que me comove é o tema monótono. A monotonia diz que tudo está em paz. A monotonia era tranquilizante.”.

¹⁹ Crônica *Mansamente pastam as ovelhas*, publicado na Folha de São Paulo 12 de setembro de 2001.

²⁰ Nos documentos da IPB, menciona-se o período de 58-64. Cabe salientar que aí está incluído o período de licenciamento para estudos de pós-graduação.

²¹ O pastor titular era Francisco Penha Alves, o qual no ano seguinte fora convidado para lecionar no SPS em Campinas/SP.

dos outros. Torna-se uma referência em auxílios emergenciais nas redondezas. Casos de morte ou doenças graves eram atendidos pelo pastor e sua kombi. Vários episódios, inclusive enterro solitário de indigente na chuva ou sepultamento de apenas uma “perna” foram relatados no seu livro *O sapo que queria ser príncipe*.

No início de 1959, Rubem se casa com Lúcia, em Lavras. E, nesta cidade, no final deste mesmo ano nasceria seu primeiro filho, Sérgio. Logo após, três anos depois, nasce Marcos. E, mais tardiamente, em 1975, sua terceira filha nasce e ele a chama de Raquel.

Rubem Alves se notabilizara como um “excelente pregador”²². Era particularmente eloquente no trato com a língua portuguesa. Regis de Moraes – na época um frequentador dos cultos – lembra-se com carinho: “eu sempre gostei muito de filosofia, de literatura, de língua português, de idiomas, e eu achava fantástica a precisão da correção com q ele falava na 2ª pessoa do plural, não era muito comum na época”²³.

A atividade pastoral em uma igreja pobre pode ser recompensadora no nível de satisfação pessoal, no entanto, não o deixa incólume às agruras financeiras de um jovem casado e com filhos. Pessoas que se tornavam mais próximas, como Regis de Moraes, presenciavam a luta de Rubem com as dificuldades do pastorado.

Ele passava assim as vezes momentos nada agradáveis porque os pastores eram mal remunerados e tinham dificuldades. Embora ele morasse numa casa muito boa que era dada pela igreja ele, um dia, eu não vou me esquecer disso, eu cheguei na casa dele para uma visita assim, uma visitinha cordial, e ele estava procurando garrafas para vender para levar um filho ao médico. Aquilo me pegou, me calou fundo..., aquilo sabe..., não é possível um sujeito brilhante passar por isso²⁴.

Merece ser destacada uma ação assistencial da IPB em Lavras. O pastor Rubem Alves e um presbítero da sua igreja chamado Eduardo King Carr – este também era, a época, um dos conselheiros do Instituto Gammon – por meio de um convênio, conseguiram centenas de latas de leite em pó e as distribuíram na periferia de Lavras entre famílias com crianças subnutridas. Esta atividade tem papel importante na mudança catastrófica que viria a vida de Rubem. Explico.

O receio de uma nação comunista e atea amedrontava os protestantes. Os movimentos fundamentalistas – oportuno instrumento ideológico norte-americano para conter o socialismo – cooperavam para o aumento deste temor. O financiamento desta

²² Ouvi esta expressão de diferentes pessoas as quais estiveram presentes em algum dos seus sermões. Afirmativa que vinha acompanhada de descrições elogiosas da experiência auditiva.

²³ Conversa com Regis de Moraes, em seu apartamento no centro de Campinas, no dia 19/01/2011.

²⁴ Entrevista concedida ao autor do artigo. Consultar SILVA, Anaxsuell F., 2014, p. 81.

política do medo compunha uma estratégia iniciada no final do século XIX, com objetivo de aplacar os focos de revolta na América Latina.

Ao menos de maneira oficial, a Igreja, do ponto de vista político, apresentava-se como neutra. O engajamento político de certos líderes (tais como Shaul, Jovelino Araújo, João Dias Araújo e o jovem Rubem Alves) era causa de problemas. No período pré-golpe a IPB estava dividida. Um lado, majoritário, constituído de conservadores vigorosamente abalizados pelo fundamentalismo norte-americano; do outro, um grupo defensor do engajamento sociopolítico e apoiadores de uma teologia aberta, heterodoxa e ecumênica. O primeiro grupo, apostava na ortodoxia doutrinária como antídoto ao “perigo vermelho”. O cenário revolucionário, tão temido pelos líderes conservadores, já fora anunciado por Shaul:

Se a revolução é nosso destino, somos desafiados a encontrar novas categorias de pensamento a respeito dos problemas sociais e políticos e a respeito de uma nova perspectiva de relação entre o estável e a mudança. Somos confrontados pela necessidade de desenvolver comunidades de pensamento e ação, em ambos os lados da luta revolucionária, os quais deverão preocupar-se em encontrar soluções para as obras em meio as tensões e conflitos. (SCHAULL, 1985, p.70)

O principal órgão da imprensa presbiteriana²⁵ evidenciava esta cisão institucional interna. O editor do jornal Domicio Pereira de Mattos, com habilidade, mostrava o embate das perspectivas por meio de uma secção do jornal. Ganhou notoriedade, um artigo do pastor Rubem Alves no qual manifesta a injustiça ao qual o campeão brasileiro estava sujeito,

Alguma coisa do conflito justiça e injustiça, entre amor e ódio, entre Deus e o Diabo está acontecendo nessa pessoa humilde e apagada do jeca-tatu. Temos de lutar por ele (...) só uma coisa sabemos, enquanto não tomamos a sério os gemidos dos que sofrem, enquanto não tomamos consciência dos estômagos vazios e não sentimos que o problema é bem nosso, porque também é de Deus, não haverá solução alguma possível.²⁶

²⁵ Aqui, refiro-me ao jornal *O Brasil Presbiteriano*.

²⁶ *O Brasil Presbiteriano*, Janeiro de 1964, p. 2.

Neste período, Rubem estendia sua atividade pastoral às salas de aula. E, atuava como professor de Filosofia e Estudos Sociais no Instituto Gammon²⁷. Lá ele lecionou entre 1961 e 1963. Atividade interrompida diante da oportunidade que se apresentara: realizar estudos de atualização nos Estados Unidos, especificamente no *Union Theological Seminary* em New York.

O Union Theological Seminary foi fundado por James Mccord, amigo muito admirado por Alves, não tanto pela sua inteligência teológica, mas pelo seu comportamento de estadista. Ele acreditava que grande parte das dificuldades existentes entre os cristãos era decorrência da falta de conhecimento entre ambos. Estabeleceu, então, um programa de formação e aproximação entre os cristãos. Durante um ano, cristãos do mundo todo ficavam nos Estados Unidos reunidos e convivendo num mesmo lugar. (NUNES, 2008, p. 31)

Rubem Alves foi estudar com o apoio deste programa, o *Program of Advanced Religious Studies* (PARS). Licenciou-se das suas atividades pastorais e trocou a sua casa – na Rua Misseno de Paiva, 247, Lavras – pela possibilidade de refletir e avaliar sua prática pastoral vinculou-se a área de ética. Durante este período dividiu um mesmo apartamento com um japonês, um indiano e um ganês. Era, segundo o próprio Rubem, “centro mundial do protestantismo liberal”, “Fina flor do pensamento protestante”. Depois deste primeiro ano, Rubem decidiu aproveitar o tempo investido e cursou o mestrado na mesma instituição teológica.

Era o centro mundial do protestantismo liberal. Protestantismo liberal é o protestantismo sem dogmas ou certezas, que respeita a razão. Ali se encontravam os luminares da *intelligentsia* protestante e também os católicos eram bem vindos. Não havia diferenças entre protestantes, católicos e ortodoxos. Ninguém possuía a verdade. Só havia uma busca comum. Lá estavam Paul Tillich, Reinhold Niebuhr, Paul Lehmann. Pensei até que o UTS poderia ter adotado como seu moto a frase que Kant colocou no seu manifesto *O que é iluminismo?*: “ouse saber!”. Sendo uma instituição livre, sem ligações com grupos confessionais, não havia guardas do pensamento, nenhuma ortodoxia a ser respeitada. O coração do seminário era a ética, em especial a ética social e política.

²⁷ Instituto Educacional Presbiteriano instalado na cidade de Lavras. Conforme assinalado no capítulo anterior, Rubem estudara nesta instituição.

Um dos maiores desafios deste período, para Rubem, fora deixar sua mulher e seus dois filhos e ir morar com a saudade. Foram tempos emocionalmente difíceis, “arrumei minhas malas várias vezes para voltar, convencido de que nenhum grau acadêmico valia a dor da separação” (ALVES, 1987, p. 30). Para superar o sofrimento, Rubem fez um calendário regressivo com o número de dias faltantes para seu retorno ao Brasil. Ao amanhecer, um dos seus primeiros “exercícios espirituais” era riscar mais um dia do anuário.

O Brasil vivenciava anos de fervilhamento político-social. Mesmo distante, Rubem Alves acompanha através dos amigos os acontecimentos em solo brasileiro. Contribuía, inclusive, com o *Jornal Brasil Presbiteriano* – enquanto este ainda se encontrava sob a editoria de Domício Pereira de Mattos. Após dois anos de muito trabalho a dissertação de mestrado é concluída – “a saudade me fez trabalhar muito. Trabalhava para esquecer a saudade”²⁸.

A theological interpretation of the Meaning of the Revolution in Brazil. Este foi o nome da dissertação na qual convergia o esforço dos outros dois anos de trabalho. Ela fora defendida no início de 1964. Este texto analisa as condições objetivas e concretas da revolução no Brasil; incluindo a necessidade evangélica de inserir os cristãos no processo histórico.

Rubem Alves empenhou-se em estudar meticulosamente a miséria social brasileira e suas causas. Apontava que a situação de dominação vivida pelo país fez com que estivéssemos, constantemente, dedicados em atender os interesses alheios. Enquanto povo, éramos objeto de toda sorte de exploração econômica, política e cultural. Nesta análise, o jovem teólogo mineiro chama atenção para o processo de desumanização presente no referido contexto de dominação. Asseverava que enquanto grande parte da população vive na miséria e em condições subumanas, os recursos naturais lhe são espoliados. E, mais que isso, destes também são roubados os direitos a uma vida digna e justa e a capacidade de sonhar um futuro melhor para si e para seu povo.

O trabalho também discutia o papel do Estado, o qual não teria sentido em si mesmo. Sua função seria garantir a todos o acesso àquilo que lhes é necessário. Quanto isso não ocorre o “Estado desvia do seu sentido e não contribui para o processo de humanização, correndo o risco de tornar-se ídolo, como um fim em si mesmo” (NUNES, 2007, p. 28). Tal cenário exigia denúncia. Aqui, Rubem Alves, incorpora a contribuição da crítica marxista ao Estado e pondera que quando este se corrompe, torna-se instrumento de dominação e exploração da classe oprimida (ALVES, 2004, p. 83).

Na leitura do jovem teólogo, era isto que ocorria com a sociedade brasileira. Por isso, uma revolução encontrava-se em marcha, com oportunidade de formação de um novo Estado. Nesse processo, a participação dos cristãos era imprescindível. Mas, o autor

²⁸ Rubem Alves, numa conversa em 2012.

entendia que não se tratava de qualquer coisa amena. E, por isso, conclui sua dissertação com as seguintes palavras:

A relação entre igreja e igreja não é simples: é dialética. A revolução julga a igreja e liberta-a da idolatria. A igreja julga a revolução e liberta-a da sua idolatria. Isto quer dizer que a igreja deve ouvir a voz de Deus, que a julga através da revolução. Só quando esta voz é ouvida, pode a renovação da igreja começar. E esta renovação expressa-se, por um lado, no sim da igreja à revolução, conduzindo-a à realização dos seus objetivos de humanização e, por outro lado, no não da igreja à revolução, à distorção idolátrica de seu propósito. Só nesta dialética pode a humanização, como expressa na vida de Jesus Cristo, encontrar seu caminho na presente situação histórica do Brasil. (ALVES, 2004, p. 102)

Enquanto Rubem Alves se preparava para regressar ao Brasil, a crise social e política do governo João Goulart era adensada por diversos movimentos contestatórios, inclusive, por motins no interior das forças armadas, a exemplo do motim de suboficiais da Aeronáutica e da Marinha que eclodira em Brasília, no final de 1963, exigindo direito de voto e melhores condições na tropa. Com força o governo tentara contornar a situação “através da decretação do Estado do Sítio, esvaziada pelos ministros militares, deixando a nu a falta de apoio ao presidente” (SILVA, 1990, p. 321). Um golpe, tramado desde 1961 pelos militares, teria um desfecho súbito e suporte institucional de políticos civis tais quais: o Governador de Minas Gerais, Magalhães Pinto (UDN); Ademar de Barros, Governador de São Paulo (PSP); Carlos Lacerda, Governador da Guanabara (UDN). O receio de “um banho de sangue”, fez com que o Presidente Goulart não reagisse, e seu cargo foi declarado vago pelo Congresso Nacional. Era março de 1964, o início de um longo regime militar discricionário e repressor das liberdades democráticas.

Rubem voltava para seu alojamento, saía para comprar presentes para seus filhos. Era seu último dia em New York. Cansado e sonolento, toma assento no metrô que o levaria até a Rua 119. Diante dele, um homem com semblante absorto lia seu jornal. Ao ver a manchete da primeira folha o medo passa a percorrer seu corpo, “fiquei instantaneamente congelado”. Era primeiro de abril de 1964, a manchete do New York Times era *Military Region in Brazil rebels against Goulart*.



MILITARY REGION IN BRAZIL REBELS AGAINST GOULART

General Proclaims City 80
Miles North of Rio to Be
"Revolutionary Capital"

REGIME SENDING TROOPS

Loyal Force Dispatched to
Insurgent Town—Union
Strikes 2 Railroads

Special to The New York Times

RIO DE JANEIRO, Wednesday,
April 1—An Army revolt
against President João Goulart's

Imagem: Capa New York Times. Fonte: Itagyba, 2013.

Nos dias seguintes²⁹, o principal jornal de New York City ratificava ao acontecimento com matérias ou artigos, cada vez, mais assustadores:

NYT, 02/04/1964 – *Washington Sympathetic to Brazilian rebel cause;*

NYT, 02/04/1964 (artigo) – *Washington sends 'warmest' wishes to Brazil's leader*

NYT, 03/04/1964 – *Leaders of coup press for purge of Brazil's reds*

Sua pátria se transformara em terra invadida por “gigantes verdes, dragões amarelos”³⁰. Naquela noite, a dúvida foi sua companhia. Seria possível regressar ao Brasil? Rubem sabia que a este movimento seguir-se-ia delações e prisões. Não era possível comunicar-se com sua família e com os amigos. Cartas e telegramas eram confissões de crimes. O seu “pensamento enlouquecia na solidão do quarto, dando voltas sobre si mesmo, amarrado e impotente. O medo e o ódio se transformavam em diarreia, olhos arregalados pelas noites, náuseas, claustrofobia” (ALVES, 1987, p. 30).

²⁹ O levantamento das notícias, assim como a análise das mesmas foi produto de pesquisa de mestrado de Renata Ytagiba, intitulada *O Brasil ditatorial nas páginas do New York Times* (1964 – 1985). ECA/USP, 2013. Aqui, interessou-nos apenas os primeiros dias depois do golpe.

³⁰ Sobre gigantes verdes e dragões amarelos cabe a leitura do *Flautista Mágico*, livro infantil de Rubem Alves.

O sofrimento e as somatizações não era fortuitas. Rubem sabia que, na perspectiva da maioria dos seus irmãos protestantes, o golpe militar de 1964 seria interpretado como uma intervenção política em defesa da democracia e da nação. Ou seja, um benefício ao País o qual estava sob ameaça em sua ordem democrática. De fato, os líderes protestantes legitimavam o golpe e o regime militar. Por exemplo, apenas doze dias após a eclosão da quartelada, os batistas publicavam nas páginas do seu veículo oficial de informação, o *Jornal Batista*:

Os acontecimentos militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do Presidente da República vieram, inegavelmente, desafogar a nação [...]. O presidente que vinha fazendo um jogo extremamente perigoso foi afastado. A democracia já não está mais ameaçada. A vontade do povo foi entendida e respeitada.... o povo brasileiro por sua índole, pela sua formação, repele os regimes totalitários e muito particularmente o regime comunista.³¹

O golpe militar em questão exacerba a repressão. Não apenas pela subserviência costumeira do protestantismo aos governantes, mas, também, e sobretudo, pelas relações e vínculos entre alguns protestantes e o regime instaurado. João Dias Araújo indicou

A Igreja Presbiteriana foi a mais envolvida e a mais comprometida com a revolução de 1964 por causa das ligações dessa Igreja com a classe média e por causa do prestígio político que ela gozava nos meios políticos e militares. (ARAÚJO, 1985, p.63)

Vários protestantes ocupariam cargos durante a ditadura militar. Aqui, cabe destacar alguns líderes da mesma denominação a qual Rubem estava vinculado. Nehemias Gueiros, presbiteriano de Pernambuco, entraria para a história como redator do Ato Institucional nº 2 – aquele que extinguiu os partidos existentes, atribuindo à Justiça Militar o julgamento de civis acusados de crimes contra a segurança nacional e conferindo ao presidente da república poderes para cassar mandatos eletivos e suspender direitos políticos. Outro presbiteriano, Jeremias Fortes, seria designado por Castelo Branco e eleito em pleito indireto para governador do Estado do Rio (RAMOS, 1968, p. 75). No governo Médici, o ministro Eraldo Gueiros ocupou o cargo de governador de Pernambuco.

Para os protestantes brasileiros, herdeiros de uma teologia conservadora voltada para a ética individual, a jornada anticomunista patrocinada pelos militares era um grande

³¹ “Responsabilidade dos crentes nesta hora”. *Jornal Batista*, p. 3, 12 abr. 1964.

atrativo. A simpatia de Jango com setores esquerdistas aterrorizava setores médios da sociedade e gerava apreensão entre os religiosos. Ademais, o golpe militar era visto como “uma resposta de oração”:

Meses antes da eclosão do 31 de março de 1964, líderes do Movimento de Renovação, preocupados com a situação nacional, e com a indefinição dos nossos rumos políticos, convocaram as igrejas para celebrarem um “dia nacional de jejum e oração” pela Pátria. Meses depois o Presidente João Goulart era deposto. A crença generalizada entre os protestantes (não apenas entre os pentecostais e renovados) era de que o movimento de 31 de março fora “resposta de Deus às orações de Seu Povo”. Isso concorreu para dar um caráter um tanto “sagrado” ao novo regime, incluindo-se a perda de capacidade crítica, de prática profética, diante dos desvios que se seguiram. (CAVALCANTI, 1988, p. 188)

O plexo entre protestantes e regimes ia além da troca de favores e cessão de cargos públicos. Vários pastores atuavam diretamente como agentes da Polícia Federal (CAMPOS, 2002) e de outros órgãos repressores, sem deixar de mencionar o serviço de delação prestado por vários irmãos às autoridades militares, acusando seus próprios irmãos de subversivos. Rubem sabia que estava sob risco, se a decisão era voltar para os seus. Era preciso uma logística de viagem não convencional.

Com receio de ser imediatamente preso ao desembarcar no aeroporto internacional do Rio de Janeiro, Rubem opta por fazer uma rota incomum possibilitando que ele chegasse direto em Campinas/SP – onde estavam seus filhos e sua mulher, que durante este período deixara a enorme casa em Lavras para ficar com seus sogros. Ao desembarcar, uma surpresa. O agente responsável pela conferência dos passaportes tinha consigo uma lista de nomes para consulta e comparação. Enquanto isso, “ali ficava eu, pendurado sobre o abismo, fingindo tranquilidade (qualquer emoção pode denunciar), até que o passaporte me era devolvido” (ALVES, 2012, p. 36).

No caminho entre o aeroporto e a casa da sua família, as primeiras informações: “Olha, Rubem, foi enviado ao Supremo Concílio um documento de acusações a seis pastores, e você é um deles. E circula também o boato que você foi denunciado à ID-4” (ALVES, 2012, p. 36). ID-4 era a nomenclatura da 4ª Infantaria Divisionária, com sede em Juiz de Fora/MG.

As obrigações pastorais não o permitia estar muito tempo com os familiares, alguns dias depois era preciso voltar à paróquia da qual era pastor. E, no caminho para Lavras, a viagem seria interrompida pelos militares que controlavam a Fernão Dias³². Estes, paulatinamente, averiguavam cada pessoa e seus respectivos documentos e

³² Fernão Dias foi um bandeirante paulista, mas aqui a referência é a importante rodovia que liga o estado de São Paulo às Minas Gerais..

bagagens sob a luz de uma lanterna. Como explicar os livros nas caixas? Como o quartel já estava com muitos presos, Rubem foi liberado sob a promessa de uma futura prisão. Vencida mais esta etapa, seria preciso dedicar uma noite inteira na separação e incineração dos títulos que pudessem trazer risco imediato à liberdade.

A minha vida estava um inferno. Dormia, fugia, escondia. A quantidade de livro que eu tive de queimar você não imagina. Encher sacos de lixo e jogar dentro do rio. Você pode imaginar a humilhação? E não dava pra queimar tudo. Se começasse a queimar despertava suspeita. Fui com o porta-malas do carro cheio de livros até a ponte...

Lembro que um deles foi *Communism and the Theologians*, de Charles West, coisa perfeitamente inocente. Mas a capa era vermelha, e havia foice e martelo. Lá se foi ele, consumido pelas chamas – e em tudo o sentimento de um grande absurdo e pesadelo. (ALVES, 1987, p. 30)

Ao solicitar a cópia das acusações contra si junto a autoridade eclesiástica competente, o representante da Comissão Executiva do Supremo Concílio informou a Rubem que ele não poderia esclarecer as acusações que pensavam sobre os seis pastores presbiterianos subversivos – eram eles: Jovelino Ramos, Nilo Rédua, Cyro Cormack, João Dias de Araújo e Lemuel Nascimento. Pouco depois, a cópia seria obtida de maneira não convencional por um amigo.

Ali estavam mais de 40 acusações. Entre elas, a acusação de que os referidos pastores pregavam “que Jesus tinha relações sexuais com uma prostituta” ou que estes jubilavam quando seus filhos “escreviam frases de ódio contra os americanos nas latas de leite em pó por eles doadas” (NUNES, 2008, p. 34), outra acusação – de que os mesmos pastores eram subvencionados com recursos oriundos da União Soviética. Diante de tais denúncias, Rubem buscou proteção junto aos seus líderes imediatos da igreja, primeiramente em Minas e depois em Campinas, mas em ambos os casos não obteve sucesso.

O que mais me doeu foi que uma das peças básicas da denúncia era um documento da direção do Instituto Gammon, escola protestante que funcionava em uma chácara que pertencera ao meu bisavô e que vendera aos missionários que fugiam da epidemia de febre amarela em Campinas, no fim do século passado. As acusações eram frontais. Sugestões: nada temos a ver com este senhor. (ALVES, 2002, p. 18)

Obviamente, o documento com as denúncias não tardaria a chegar nas mãos dos militares. E, para sua surpresa, a delação viria de alguém muito próximo. Voltemos

alguns anos em nossa história, quando a atividade pastoral de Rubem incluía ações assistenciais e, entre elas, a distribuição de latas de leites para crianças subnutridas da periferia de Lavras. No entanto, para compreender este ponto, ampliemos o nosso foco, para assimilar a conjuntura mundial.

Como parte dos esforços estadunidenses de repressão às forças sociais avessas aos interesses do governo dos Estados Unidos – fossem elas de ímpeto comunista, esquerdista ou nacionalista – elaborou-se um programa chamado *Aliança para o progresso*. Embora este se apresentasse de maneira mais complexa, como veremos adiante, este projeto efetivamente era um programa de assistência econômica com interesses intervencionistas.

Tão logo assumira a presidência, Jonh Kennedy dirigiu a ênfase de sua política externa à América Latina, e de modo particular ao Brasil. A prioridade dada ao Brasil devia-se motivos de cunho geopolítico. Considerando sua dimensão continental, sua posição estratégica contando com fronteira com quase todos os países sul-americanos, e sua população de mais de 70 milhões de habitantes em 1960. Qualquer evento que acontecesse no Brasil teria indubitavelmente desdobramentos no resto da América do Sul.

Para exemplificar, em um telegrama emitido à embaixada dos Estados Unidos da América no Brasil, o Departamento de Estado aconselhava acerca da “importância vital do papel brasileiro nos correntes problemas hemisféricos”, aqui temos uma referência eufemística à situação em Cuba. E argumentava em favor da “necessidade urgente de estabelecermos entendimentos efetivos e produtivos com [Jânio] Quadros o mais breve possível”³³.

Por estes motivos, o Brasil seria o país que mais receberia recursos da *Aliança para o Progresso* durante a década de 1960 na América Latina. Depois da Revolução Cubana em 1959, os Estados Unidos temiam que o continente latino-americano fosse palco de revoluções semelhantes as quais poderiam criar “novas Cubas”. Neste contexto, o congresso americano aprova “Lei do Alimento para a Paz”, no qual financia a doação de alimentos para o Brasil – notadamente, latas de leite em pó. As péssimas condições socioeconômicas da América Latina eram consideradas então, do ponto de vista do governo estadunidense, um campo fértil para a disseminação da “ameaça” comunista no continente.

O programa do leite em pó tornou-se, após a sua implantação, a face da Aliança mais conhecida em muitos lugares (...) Voltado primordialmente para a merenda

³³ Establishing Relations with New Brazilian Administration. Kennedy Library, National Security Files, Countries Series, Brazil. Washington, D.C., February 1, 1961. IN: U.S. DEPARTMENT OF STATE. FRUS, 1961-1963. Vol. XII, American Republics, 1961-1963. Washington, D.C.: Government Printing Office, 1996. p. 423-424. *Apud* Pereira, 2007.

escolar, veio a ser um programa de grande penetração e visibilidade. (RIBEIRO, 2006, p.90)

Os irmãos protestantes brasileiros escoavam as roupas e alimentos recebidos pelos beneméritos irmãos americanos, em troca oferecia-lhes lealdade. Neste caso, dever-se-ia combater eventuais focos revolucionários. É aí que entra Rubem Alves. O presbítero da sua igreja Eduardo King Carr – também membro dos conselhos do Instituto Gammon – o entregou valendo-se desta dupla atuação (igreja e escola) e de sua proximidade com o pastor o qual considerava uma ameaça comunista.

O jornal do qual Rubem era colaborador, mudou sua política editorial. Se antes publicava-se opiniões diversificadas, agora o alinhamento às forças armadas era explícito. Abria-se oficialmente a temporada de caça aos líderes “contaminados pelo comunismo”. O recado, através do órgão oficial de comunicação da Igreja Presbiteriana do Brasil, era dado no mês seguinte ao golpe:

Todos os verdadeiros cristãos se regozijaram e estão se regozijando, com os resultados da gloriosa revolução de março-abril: o expurgo dos comunistas e dos simpatizantes (...) a raiz da erva daninha porém será difícil de ser extirpada. Em todos os setores está infiltrada, inclusive nas Igrejas, tanto na católica romana, como infelizmente nas evangélicas. Pastores, seminaristas, crentes, não podem abraçar a ideologia vermelha e permanecer no seio da igreja. Se querem ser comunistas, que o sejam, mas renunciem à jurisdição da Igreja e não contaminem o rebanho. Uma coisa ou outra. Ou Cristo ou Belial. É preciso o expurgo!³⁴

Numa tarde de desalento, Rubem Alves recebe uma ligação de um amigo: Silvio Mencucci³⁵. Ele propunha um encontro no *Hotel Central*, lá estaria um advogado com documentos que eram do seu interesse. O dossiê, que lhe seria apresentado, tinha como uma de suas peças básicas um documento da direção do Instituto Gammon. A sugestão dos seus amigos próximos era que ele abandonasse imediatamente a cidade de Lavras e, também, o Brasil.

Em meio aos sofrimentos da dupla perseguição, impetrada, simultaneamente, pela denominação religiosa a qual estava vinculado e pelo regime militar, Rubem recebe um para fazer doutorado nos Estados Unidos, em New Jersey. Estudaria no *Princeton Theological Seminary*, com financiamento da *United Presbyterian Church – USA*. Provavelmente esta foi “a forma que os amigos de outro país encontraram para tirá-lo do

³⁴ *Brasil Presbiteriano*, maio de 1964, p. 7

³⁵ Além de médico, Silvio Menicucci fora vereador, prefeito e era recém eleito Deputado Estadual de Minas Gerais (1963-1969) pelo MDB.

sufoco e salvá-lo das perseguições. Não poderia deixar de aceitar esta proposta, não havia alternativa, não poderia perder tempo” (NUNES, 2008, p. 34).

Como a denúncia aos militares fora feita em Minas Gerais, o risco de ser pego seria menor caso partisse de um aeroporto fora daquele Estado. Deste modo, Rubem e sua família embarcam no Aeroporto Internacional de Viracopos. Na cidade de Campinas/SP.

Houve um momento de muito medo. Tinha uma cabine, pequena, onde as pessoas entregavam seus passaportes. Não era possível ver quem estava lá dentro. A possibilidade de ser preso ali era grande. Quando devolveram meu passaporte, respirei aliviado. E, quando o avião decolou... não esqueço nunca do momento preciso da decolagem deste voo. Respirei fundo e sorri numa deliciosa sensação de liberdade. (SILVA, 2014, p. 97)

Em Princeton ficaria por quatro anos, num “exílio acadêmico forçado” (CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 103). Dedicando-se a pesquisa e monitorando seminários a convite de alguns professores da Universidade. Lá ele encontrara seu antigo mestre, Richard Shaull. Seu projeto era criar um novo projeto político e ético para a experiência de fé. Seus estudos o conduziria a percepção da importância da linguagem na experiência humana, este conceito seria nodal em sua reflexão.

A tese, produto destes anos de pesquisa e reflexão, foi intitulada de *Towards a Theology of Liberation*. Nela, após discorrer de maneira erudita a respeito do sentido da “liberdade”, Rubem Alves argumenta em favor da entrada definitiva da teologia no âmbito humano, ético e político. Preterindo assim a linguagem metafísica e as metanarrativas religiosas. Sua tentativa era engendrar uma **nova linguagem de fé**, a qual fosse expressão de sua condição histórica.

A teologia da libertação não pode contentar-se com um transcendente para além do mundo, para além da vida. O Evangelho, não é ele as boas-novas da encarnação? A vida de Cristo, não é ela o testemunho da solidariedade de Deus com os homens? Não se trata de uma redução sociológica da fé. O que se afirma é que a transcendência se revela de forma concreta, tanto nos gemidos pela liberdade como na luta contra tudo aquilo que oprime o homem. (ALVES, 1984, p. 16)

Esta nova linguagem que se colocara em confronto com a linguagem teológica não foi bem recebida pela banca examinadora. Esta sugeriu que sua tese fosse totalmente reformulada, ponderando que sua eclesiologia perdera espaço para uma meditação sobre a possibilidade de Libertação. Diante da recusa do doutorando, ela foi aprovada com a

menor nota possível. No ano seguinte, a tese foi revista e publicada nos Estados Unidos pela editora católica *Corpus Books*. O prefaciador foi Harvey Cox, à época um dos mais respeitados intelectuais norte-americanos. Com incomum entusiasmo, ele escreveu:

Prestem atenção vocês, ideólogos e teóricos do mundo rico, dito desenvolvido. O “Terceiro Mundo”, de pobreza, fome e impotência impostas – e crescente indignação, encontrou uma voz teológica que se ouve como sino. Rubem Alves, um protestante brasileiro, e um brilhante e cortante intelectual latino-americano, fala com uma autoridade que não pode ser ignorada. Alves acrescentou aos nossos esforços de fazer uma teologia da revolução algo que talvez somente um latino-americano poderia: uma generosa porção de pura felicidade. A sua teologia revolucionária é escrita para ser tocada e não somente vivace, mas com brío. Alves não se satisfaz em simplesmente falar sobre a esperança humana. Ele a acende e alimenta.³⁶

Entretanto, antes do lançamento, o editor tinha uma única ressalva. Considerava o nome do livro “esquisito”. A expressão “libertação” não possuía respeitabilidade teológica e, por isso, não entraria no debate intelectual do momento. O que estava em evidência era a *Teologia da Esperança* de Jürgen Moltmann, assim como o livro *O princípio da Esperança* do filósofo Ernst Bloch. Deste modo, a sugestão era que a tese, transformada em livro, se chamasse *A Theology of Human Hope*. Acerca deste episódio, Rubem comentou: “É sempre mais fácil pegar um trem que está correndo que fazer um outro novo, a partir do nada” (ALVES, 1987. p. 41).

A Theology of Human Hope e *Tomorrow's Child* tem sua primeira edição nos Estados Unidos. Sua tese, ainda seria traduzida para o francês, espanhol e italiano. A versão em língua portuguesa, no entanto, só seria publicada muito tardiamente, depois de reconhecimento no exterior.³⁷

Rubem retorna ao Brasil, em 1969, e encontra uma Igreja Presbiteriana ainda mais reacionária que antes. O grupo conservador tivera, três anos antes, sua vitória definitiva. Elegera Boanerges Ribeiro presidente do Supremo Concílio e, como segundo homem forte da igreja, um coronel Renato Guimarães. Ambos dirigiriam com “mãos de ferro” os destinos da presbiteriana no Brasil. Inauguraram um período que ficaria conhecido como “A inquisição sem fogueiras”, o qual expurgava arbitrariamente

³⁶ Cf. ALVES, R. *Da esperança*. Orelhas do livro.

³⁷ *Da esperança* foi publicado em 1987 com um novo prefácio *Sobre Deuses e Caquis*, no qual Rubem reavalia sua produção. No ano seguinte, em 1988, a revista de Comunicações do ISER publicou um número (7, 32) em sua homenagem intitulado “Sobre Deuses e caquis. Teologia, política e poesia de Rubem Alves”, desta produção participaram 11 colaboradores.

pastores, seminaristas, membros “modernistas” e, inclusive, fechou o seminário da denominação em Vitória/ES.

Enquanto isso, seu livro fazia sucesso nos Estados Unidos. A Revista TIME³⁸ publicou uma matéria intitulada *The New Ministry: bringing god back to life*, e uma outra logo em seguida, *Changing Theologies for Changing World*. Nestas Rubem Alves era listado entre os mais importantes teólogos da época.

O cenário inóspito, as pressões internas e a postura reacionária dos seus líderes obrigou Rubem a submeter uma carta de demissão ao Presbitério Oeste de Minas. Não era possível defender uma instituição que o negara. Eis a carta:

Sempre entendi que o evangelho é um chamado à liberdade. Foi através de um evento libertador, o êxodo, que a comunidade de fé chegou a conhecer o seu Deus. E a bíblia toda é uma história de luta de Deus que quer que os homens sejam livres, contra os próprios homens que preferem a domesticação, a escravidão e a idolatria. Culmina esta história com o advento do Senhor Jesus que é, a um só tempo, o homem livre e o Deus que liberta. Fé, portanto, é liberdade. É abertura do futuro. É a confiança de “deixar para trás as coisas que já ficaram para trás, para lançar-se com Abraão para um futuro novo. Por isso fé é vida. O ato de viver é um permanente transferir-se do presente para o futuro imediato. Morte, ao contrário, é a vitória do passado. É fixar-se naquilo que já foi. Esta é a razão porque entendo que pecado é amar mais o passado que o futuro, amar mais o velho que o novo, amar mais os mortos e a morte que os vivos e a vida.

Quando Jesus chamava os fariseus de sepulcros caiados, Ele indicava que a sua religião, por ser a preservação do passado, era realmente o culto da morte. Esta é a razão porque o Novo Testamento relaciona a lei e o legalismo com a morte. Porque lei significa fazer o passado norma do nosso presente, fazer os mortos os senhores dos vivos.

O sentido da reforma protestante está em que ela redescobriu a liberdade. Lutero chegou a dar um dos seus tratados mais lindos o título de: “Liberdade do Homem Cristão”. No catolicismo Romano Medieval a proclamação de liberdade se transformara no culto da autoridade, da lei, e da estrutura. Lutero percebeu que o espírito daquela igreja era a própria inversão e negação do evangelho. Daí a

³⁸ TIME, Dec. 26, p. 32-37.

necessidade de protestar, de resistir, de emigrar para formar, fora da terra da servidão, uma nova comunidade baseada no amor e na liberdade.

Estou convencido, entretanto, que uma estranha metamorfose se processou. A comunidade de liberdade se esqueceu, traiu e se rebelou contra ela. Na verdade, não existe novidade nisto. Os profetas viram com muita clareza que Israel tinha irresistível vocação para a prostituição, para o abandono de seu Deus, para os ídolos, para o passado, para a morte. Até que um deles proclama, em nome de Deus: “Não sois mais o meu povo”. Segundo nosso ver, esta é a situação em que se encontra presentemente a Igreja Presbiteriana do Brasil. Triunfa o autoritarismo sobre a comunidade; as estruturas sobre as pessoas; o passado sobre o futuro; a lei sobre o amor. E, em última instância, a morte sobre a vida.

Ninguém pode indefinidamente contrariar suas convicções e valores espirituais, sem que o próprio espírito sucumba. Estou convencido de que a Igreja Presbiteriana do Brasil, hoje, é uma grotesca ressurreição dos aspectos mais repulsivos do Catolicismo Medieval. Continuar fiel a ela, continuar a ser contado como um de seus ministros, é compactuar com uma conspiração contra a liberdade e o amor. Por isso tomei hoje, 15 de setembro de 1970, a decisão de romper com ela. “Como andarão dois juntos se não estiverem de acordo?” Solicito, portanto, do POMN (Presbitério Oeste de Minas), de forma irrevogável, que meu nome seja cortado tanto do rol dos pastores quanto do rol de membros da IPB.

Estou convicto, teologicamente, que a comunidade de fé já emigrou. Nenhuma estrutura legal e de poder pode contê-la, ou domesticá-la. Assim como no êxodo ela abandonou as panelas de carne do Egito para peregrinar no deserto, assim como os profetas abandonaram e desprezaram toda a estrutura oficial, para viver espalhada, escondida, incógnita no mundo. O amor e a verdade frequentemente nos obrigam a emigrar. Abraão emigrou por fé e amor. Também, os profetas emigraram por fé e amor para fora das instituições eclesásticas reconhecidas. E Jesus? Emigrante permanente: deslocou-se da interioridade protegida de uma instituição toda poderosa para um deserto de incertezas. A vocação pela liberdade é a vocação para emigrar. Daí a afirmação neotestamentária de que não

temos casa ou terra permanente. Vivemos pela esperança de algo novo. Se o Novo Testamento está certo, o “Espírito se encontra onde se encontra a liberdade”, não encontro liberdade na IPB. É hora, portanto, de buscar a comunidade do Espírito, fora dela

A notícia do desligamento foi publicada no Boletim CEI, em novembro do mesmo ano³⁹. Rubem rompe com a instituição a qual se dedicara como pastor por 12 anos. A carta de ruptura expressava não apenas o sentimento de seu emissor, mas muitas outras pessoas sentiam-se identificadas. Sobre isso, Joaquim Beato, pastor presbiteriano que vivenciava angústia semelhante comentou:

A carta do Rubem era a nossa carta. Nós contamos com a aquela carta, porque nós ficamos 20 anos sob perseguição. Então ele saiu quando nós saímos também. Ele formulou as razões por que nós saímos. Eu não seria capaz de colocar nos termos que ele colocou. Estávamos identificados, mais uma vez, foi ele que liderou, ele soube explicitar o sentimento implícito do grupo que estava sendo perseguido pelas lideranças institucionais da igreja. (NUNES, 2001, p. 46)

Agora, desfeito os vínculos eclesiais relativos ao exercício do sacerdócio, era preciso se refazer, se reinventar, crescer. Desfeito o cenário religioso, se extinguiria a extrema turbulência emocional, a angústia de aniquilamento e despersonalização a qual Rubem parecia passar e reclama em sua carta de demissão da IPB. No entanto, as credenciais pastorais construídas até então não eram válidas para a nova etapa da vida. A única coisa que poderia levar consigo era o título de *PhD* em Filosofia obtido em Princeton. A nova conjunção, mais estável, exigia uma mudança de cenário. Da vida religiosa, para a vida acadêmica.

A inserção em uma universidade brasileira se deu por convite de um amigo que fizera em New Jersey. Logo após concluir seu doutorado em Sociologia, na USP, em 1966, Paul Singer foi aos Estados Unidos estudar Demografia na Princeton University e lá conheceu Rubem Alves. Ao chegar em solo americano, **Paul** e sua esposa **Melanie Berezovsky** foram acolhidos pelo mineiro que o apresentou a cidade e os conduziu, de carro, aos lugares onde poderiam comprar móveis usados. Por isso, ficaram amigos. Anos depois, após a chegada de Rubem ao Brasil, este sem emprego, Paul o telefona e pergunta se havia interesse dele em ser professor na cidade de Rio Claro.

Assim, Rubem Alves ingressa na carreira acadêmica como professor de filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro. Um lugar modesto,

³⁹ Boletim CEI, nº 48, novembro de 1970, p. 7. O conteúdo parcial foi republicada no mesmo instrumento de divulgação, nº 56, em julho de 1971, p. 6-7.

para trabalhar precisaria pegar o trem da Paulista. Mas a grande vantagem, segundo ele, era “o espaço humano da Fafi-Rio Claro era manso. Como se houvesse uma auréola de inocência em torno daquele lugar. Lá não era preciso estar em guarda. Não havia armadilhas pelo caminho”⁴⁰.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de. Religião em trânsito. In: *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil – Antropologia*. Coordenador geral Carlos Benedito Martins. São Paulo: ANPOCS, 2010.
- ALVAREZ, E. Perez. “Richard Shaull. Sobre la marcha”, *Cencos, Iglesias* 19, 218 (maio de 1997).
- ALVES, R. *Por uma educação romântica*. Campinas/SP: Papirus, 2002.
- ALVES, Rubem. *Aprendiz de mim: um bairro que virou escola*. Campinas-SP: Papirus, 2004.
- ALVES, Rubem. *O futebol levado do riso: lições do bobo da corte*. Campinas: Verus Editora, 2006.
- ALVES, Rubem. *O sapo que queria ser príncipe*. São Paulo: Editora Planeta, 2009.
- ALVES, Rubem. *Perguntaram-me se acredito em Deus*. São Paulo: Planeta, 2007.
- ALVES, Rubem. *Por uma teologia da libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALVES, R. Sobre deuses e caquis. In: ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas – SP: Papirus, 1987.
- ALVES, Rubem. *Teologia do Cotidiano*. Meditações sobre o momento e a eternidade. São Paulo: 1984.
- ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueira*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1985.
- BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios do repouso*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BENJAMIN, Walter. *Coleção “Os pensadores”*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 4.ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantes na primeira fase do Regime Militar brasileiro: atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964-1969). *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo: UESP, v. 16, n. 23, p. 83-140, jul./dez. 2002
- CANDIDO, Antônio. O Homem dos Aversos. In: _____. *Tese e Antítese*. Rio de Janeiro: CAVALCANTI, R. *Cristianismo e política*. 2ed. Niterói: Vinde, 1988.
- CERVANTES-ORTIZ, Rubem Alves y La teología latino americana. (Dissertação de Mestrado). Coordinacion y Difusion di Estudios Latinoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma Del México, 2005.

⁴⁰ Correio Popular online, 18/04/2010

- CYRULNIK, Boris. *Autobiografia de um espantalho*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p.21
- FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *Uma nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- GOMIDE, Denise Camargo. *Rubem Alves e o pensamento educacional-liberal: aproximações*. Campinas, Unicamp. Dissertação de Mestrado, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Lé pèlerin et lé converti: La religion en mouvement*. Paris:
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- LEVILLAIN, Philippe. Os protagonistas da biografia. In: *Por uma história política*. [Trad. Dora Rocha]. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.
- MACIEL, Elter Dias. *Pietismo no Brasil: um estudo de sociologia da religião*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1972.
- MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *A espiritualidade como experiência do corpo*. São Paulo: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1997.
- MANZATTO, Antônio. *Teologia e literatura: Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- MORIN, Edgar. *Amor, Poesia, Sabedoria*. Tradução de Edgar de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 7ª Ed.
- NUNES, A. V. *O que eles pensam de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2007.
- NUNES, A. Vidal. *Corpo, Linguagem e Educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2008.
- NUNES, Antonio Vidal. *Rubem Alves e a Educação dos Sentidos: um estudo dos seus pressupostos filosóficos e pedagógicos*. (Tese de Doutorado). São Paulo: Faculdade de Educação- USP, 2001.
- PELLEJERO, Eduardo. Literatura e fabulação: Deleuze e a política da expressão. *Polymatheia – Revista de Filosofia*. Fortaleza, VOL. IV, Nº 5, 2008, P. 61-78
- RAMOS, Jovelino. Protestantismo Brasileiro, visão panorâmica. *Revista Paz e Terra*, Ano II, nº 6, abril de 1968.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Cehila; Vozes, 1997. p. 81-131.
- SANTA ANA, Julio de. A Richard Shaull: teólogo e pioneiro ecumênico – um testemunho reconhecido. In: VVAA, *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, CLAI, Prog. Ecum. De Pós- Grad. em C. da Religião, 1985, p. 33-39
- SCHAWACZ, Lília Mortiz. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SCHMIDT, Benito Bisso. Luz e Papel, Realidade e Imaginação: as biografias na História, no Jornalismo, na Literatura e no Cinema. XXII Encontro Anual da ANPOCS.

-
- Caxambu, 1998. Disponível em
<bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/bisso.rtf> Acesso em 20 de Maio de 2011
- SHAULL, Richard. *De dentro do Furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: CEDI; CLAI, 1985. (Coleção Protestantismo e Libertação, Vol. I) p. 180-209
- SILVA, Anaxsuell F. *A religiosidade em Pessoa*. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2008.
- SILVA, Anaxsuell F. *Poética da existência: Rubem Alves, história de vida, tramas e narrativas*. (Tese de Doutorado). Campinas/SP: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Unicamp, 2014. 303p.
- RIBEIRO, R. A. *A aliança para o Progresso e as relações Brasil-Estados Unidos*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2006.
- THROOP, C. Jason. Minding experience: an exploration of the concept of “experience” in the early french anthropology of Durkheim,, Lévy-Bruhl, and Lévi-Strauss, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 39(4), 365–382 Fall 2003
- TURNER, Victor: Social Dramas and Stories about Them, *Critical Inquiry*, Vol. 7, No. 1, On Narrative (Autumn, 1980), pp. 141-168.

Entre o sacerdócio e a pesquisa histórica: a trajetória de Padre Luiz Sponchiado na Quarta Colônia de imigração italiana-RS

Juliana Maria Manfio ¹
Vitor Otávio Fernandes Biasoli ²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.32002>

Resumo: O presente trabalho tem como interesse compreender como Padre Luiz Sponchiado atuou e articulou suas ações nos campos político e cultural em prol da construção de uma “identidade italiana na Quarta Colônia”. Tal espaço localiza-se na região central do Rio Grande do Sul e recebeu imigrantes italianos no final do século XIX. Para desenvolver essa pesquisa, foram analisadas e questionadas as fontes, as quais foram confrontadas com a historiografia da imigração italiana. Utilizou-se especialmente os manuscritos de Padre Luiz Sponchiado, os registros dos livros de genealogia produzidos por ele, suas correspondências, recortes de jornais, entre outros documentos que foram encontrados no Centro de Pesquisas Genealógicas (CPG – Nova Palma), acervo criado e organizado pelo próprio sacerdote. O estudo evidenciou a forma como o pároco construiu a história da Quarta Colônia e como auxiliou na reafirmação de uma identidade italiana, sendo comum entre os moradores dessa região. As discussões da historiografia e o método de análise das fontes permitem entender que a trajetória desse indivíduo se tornou recurso essencial para reconstituir o contexto histórico da Quarta Colônia, dos acontecimentos e da dinâmica vivida nesse espaço, na medida em que Padre Luiz Sponchiado foi capaz de agir e transformar o local da forma mais oportuna, correspondendo às circunstâncias vividas pelos antigos núcleos de colonização para a reafirmação de uma identidade, com matriz italiana.

Palavras-chave: Padre Luiz Sponchiado; Quarta Colônia de imigração italiana; Identidade; Igreja Católica

¹ Licenciada em História pelo Centro Universitário Franciscano (2013); Mestre em História pela Universidade Federal de Santa Maria e Doutoranda em História pela Universidade do Vale dos Sinos e bolsista CAPES/Prosup. Email: jumanfio@hotmail.com

² Doutor em História pela USP e professor aposentado na Universidade Federal de Santa Maria - RS. E-mail: vbiasoli@gmail.com

Between the priesthood and historical research: the trajectory of priest Luiz Sponchiado in Quarta Colônia of italian immigration

Abstract: This work has the interest to understand how priest Luiz Sponchiado acted and articulated their actions in the political and cultural fields for the construction of an "Italian identity on the Quarta Colônia". Such space is located in the central region of Rio Grande do Sul and received italian immigrants in the late nineteenth century. To develop this research, the sources were analyzed and questioned, which were discussed with the historiography of italian immigration. It was used source as main the Priest Luiz Sponchiado manuscripts, records of genealogy books produced by him, his correspondence, newspaper clippings, and other documents that were found in the Centro de Pesquisas Genealógicas (CPG - Nova Palma), collection constructed and organized by the priest himself. The study showed how the priest construct the history of the Quarta Colônia and as assisted in the reaffirmation of an Italian identity common among residents of the region. Discussions of historiography and sources analysis allow understand the individual trajectory, essential resource to reconstruct the historical context of the Quarta Colônia, and dynamics of events experienced in this space, in that priest Luiz Sponchiado was able to act and transform the location of the most timely manner, corresponding to the circumstances experienced by older colonization cores for the reassertion of an identity matrix with Italian.

Key-words: Priest Luiz Sponchiado; Quarta Colônia Italian immigration; identity; Catholic Church.

Entre el sacerdocio y la investigación histórica: el camino del vicario Luiz Sponchiado en Quarta colônia de inmigración italiana-RS

Resumen: Este trabajo es entender cómo el interés vicario Luiz Sponchiado actúa y articula sus acciones en los ámbitos políticos y culturales para la construcción de una "identidad italiana en la Quarta Colonia." Este espacio se encuentra en la región central de Rio Grande do Sul y recibió inmigrantes italianos a finales del siglo XIX. Para desarrollar esta investigación, se analizaron las fuentes e interrogados, que se enfrenta a la historia de la inmigración italiana. Utilizamos especialmente los manuscritos del vicario Luiz Sponchiado, los registros de los libros de genealogía producidos por él, su correspondencia, recortes de periódicos y otros documentos que se encontraron en el Centro de Pesquisas Genealógicas (CPG - Nova Palma), colección creada y organizada el mismo sacerdote. El estudio mostró cómo el sacerdote construyó la historia de la Quarta Colonia y que ayudó en la reafirmación de una identidad italiana, siendo común entre los residentes de la región. Las discusiones de la historiografía y el método de análisis de las fuentes nos permiten comprender que el camino a ese individuo se ha convertido en un recurso esencial para reconstruir el contexto histórico de la Quarta Colonia, eventos y dinámicas vivían en ese espacio, en el que el vicario Luiz Sponchiado fue capaz para actuar y transformar el sitio en el momento oportuno, lo que corresponde a las

circunstancias experimentadas por los centros de colonización antiguos para la reafirmación de una identidad con la matriz italiana.

Palabras clave: Vicario Luiz Sponchiado; Quarta Colônia de imigração italiana; Identidade; Igreja Católica

Recebido em 19/05/2016 - Aprovado em 12/09/2016

Introdução

Padre Luiz Sponchiado nasceu em Novo Treviso, em 22 de fevereiro de 1922. Era neto de imigrantes italianos, estabelecidos na Quarta Colônia, no final do século XIX. Depois de viverem mais de 30 anos nesse local, a família migrou para a região noroeste do RS em 1925. Entretanto, Nova Palma foi o lugar escolhido pelo padre para residir grande parte de sua vida, a qual foi dedicada à religiosidade, às questões sociais, culturais, políticas e econômicas – extrapolando o campo de atuação de um sacerdote e envolvendo-se em ações em prol da comunidade da região.

Nesse estudo, buscou-se investigar a trajetória de padre Luiz Sponchiado, na medida em que as suas ações político-religiosas e culturais contribuíram para a construção da história das famílias da Quarta Colônia e em que forma resultou no reforço de uma identidade italiana. Para isso, buscou-se analisar as seguintes fontes: os manuscritos de padre Luiz Sponchiado, jornais, folders, correspondências, processos-crimes, entre outros materiais. Essa documentação foi encontrada no Centro de Pesquisas Genealógicas (CPG) de Nova Palma, no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRS) e no Arquivo Público do Rio Grande do Sul (APERS). Porém, elegeu-se os manuscritos do sacerdote como principais, por acreditar ser um meio de compreender a forma como o pároco conduzia a escrita e a história de sua família, de sua vida, bem como a dos moradores da Quarta Colônia.

A justificativa dessa pesquisa está em estudar uma trajetória de vida, que permite explicar parte do contexto histórico de determinado tempo e espaço, no qual o sujeito agiu, estabeleceu suas relações e estratégias para alterar o meio. Dessa maneira, reconstituir e avaliar a trajetória de padre Luiz Sponchiado na Quarta Colônia de Imigração Italiana possibilita vislumbrar e compreender os elementos da dinâmica sociocultural dessa região, assim como as possibilidades dos indivíduos atuarem e intervirem nessa sociedade. É uma maneira de abordar as ações de um sujeito, bem como as transformações econômicas, políticas, sociais e culturais de uma localidade específica.

Para uma melhor compreensão, esse artigo foi dividido em três momentos: *A decisão de emigrar: o processo migratório no RS a partir da família Sponchiado*, que aborda o movimento migratório no Rio Grande do Sul, as estratégias de partida e sobrevivência na Itália e nos lotes colônias gaúchas, como também a circulação de imigrantes e descendentes de italianos nas regiões de colonização, a partir da família Sponchiado. No segundo momento, *Da instrução escolar ao sacerdócio: meios e possibilidades da vocação religiosa*, que tratado interesse da família Sponchiado em enviar o menino Luiz Sponchiado para a escola e, na sequência, investir na sua ida ao seminário, como também compreender o

papel desempenhado pelos padres em pequenas comunidades. E, por fim, *A (re)invenção da Quarta Colônia*, que desenvolve as forma e os meios encontrados por padre Luiz Sponchiado para construir a história das famílias de imigrantes e descendentes de italianos na Quarta Colônia, criando uma memória local voltada aos antepassados e reconfigurando e consolidando uma identidade de matriz italiana.

A decisão de emigrar: o processo migratório no RS a partir da família Sponchiado

No final do século XIX, a família Sponchiado emigrou para o Sul do Brasil, com o intuito de ter melhores condições de vida. Este grupo familiar vivia em Carbonera, na Província de Treviso, onde possuíam um açougue. Provavelmente enfrentava dificuldades, como os altos impostos na venda da carne, situação vivenciada por uma maioria de italianos, pois a nova conjuntura econômica que passava a vigorar no território italiano recém-unificado prejudicava ainda mais os pequenos proprietários e donos de pequenos negócios.

Com o avanço do capitalismo e de novas formas de produção adotadas na recém unificada Itália modificou-se as realidades econômica, social e política. A população camponesa, bem como de pequenos comerciantes foram as primeiras a sofrer com as transformações. No meio urbano, houve um crescimento na área industrial. E para abastecer com matéria-prima as fábricas, ocorreram investimentos nos latifúndios, reduzindo o espaço do pequeno proprietário que encontrou na venda da propriedade e na emigração para a América, alternativas para a sobrevivência, bem como resistência em relação ao avanço do capitalismo. Dessa forma, alguns fugiram da miséria que assolava os campos e as cidades. Outros procuraram melhores chances de trabalho no cenário urbano. E sem esquecer que havia aqueles que buscavam na aquisição de lotes de terras a oportunidade da ascensão econômica. Por isso, muitos decidiram emigrar, com o intuito de melhorar as condições de vida (ZANINI, 2006); (MAESTRI, 2005).

Além disso, teriam ainda uma segunda forma de ganhar dinheiro: empregavam-se na retirada de materiais como areia e pedras para a construção de estradas. Além disso, cuidavam de velórios noturnos. Eram as atividades informais a fonte de dinheiro extra para o grupo familiar – pois não tinha propriedade rural e sobreviviam de forma precária. A família vivia economicamente através do açougue que possuía e dos trabalhos informais que eram praticados por alguns membros do clã. Segundo Herédia (2010, p.219), “construiu-se uma hipótese de trabalho que pressupõe que nem todos os italianos eram camponeses; que um número considerável trazia experiências anteriores, baseada no trabalho artesanal, oriundas de tradições mantidas por gerações, que se tornaram ofícios nas áreas de imigração”.

Com as dificuldades que se abatiam pelo norte italiano e com os rumores da emigração e da possibilidade de tornarem-se proprietários de terra, é provável que a família Sponchiado tenha decidido emigrar. No entanto, o ato de emigrar era um comportamento usual entre as populações do norte italiano. Tinha-se o hábito de emigrar em busca de trabalho para melhorar as precárias condições de vida

Contudo, foi em uma carta enviada pelos Dottos – italianos que haviam imigrado para o Sul do Brasil – que a possibilidade de emigrar tornou-se concreta. Os compatriotas que já haviam imigrado no Brasil avisavam que havia trabalho bem remunerado próximo ao núcleo de colonização. Dessa forma, a troca de correspondências entre os que haviam partido da Itália e os que permaneciam no país tornou-se outro meio que possibilitou a emigração, cercada de determinadas garantias.

As cartas traziam informações sobre as oportunidades do outro lado do oceano. Segundo Vendrame (2013, p. 439), tanto na península itálica quanto no sul do Brasil, percebeu-se a utilização das cartas por partes dos camponeses como recurso valioso de circulação de notícias. Desse modo, é possível perceber o quanto as ligações entre os imigrantes e aqueles que haviam permanecido nos lugares de origem influíram na adesão à emigração definitiva.

Com a desconfiança do que poderiam encontrar no Brasil, a família Sponchiado resolveu enviar apenas um membro da família – Luigi Sponchiado, solteiro, de 27 anos. O rapaz, ao imigrar, poderia obter informações sobre o estabelecimento dos contrerrâneos, contando sobre as vantagens e desvantagens da instalação em território brasileiro. Nesse sentido, Vendrame (2013, p.439) afirma que as decisões de emigrar “não se assentavam apenas sob iniciativas individuais, pelo contrário, eram traçadas a partir de projetos coletivos que incluíam a família extensa e a parentela”.

No Rio de Janeiro, Luigi desembarcou no dia 8 de agosto de 1885. Foi identificado no item “profissão” como “trabalhador”. O rapaz veio juntamente com um grupo de italianos, que partiu ainda no mesmo mês para Porto Alegre. Da capital até sede da ex-colônia Silveira Martins utilizaram transporte fluvial e ferroviário³. Ao chegar à região colonial, Luigi empregou-se na estrada de ferro, no trecho entre Arroio do Só e a Estação Colônia. Nos dias em que tinha folga, o rapaz era ‘acolhido’ pelas famílias Dotto e Pozzobon, no núcleo Vale Vêneto. Entretanto, ao analisar alguns recibos encontrados no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, constata-se que os imigrantes já estabelecidos na colônia alugavam suas casas para àqueles que estavam chegando. O aluguel era pago pela comissão de medições de terra. Dessa forma, questiona-se a “acolhida” como uma ação de solidariedade entre as famílias de imigrantes italianos.

É provável que nas rodas de conversas com essas famílias tenha ficado sabendo que os contrerrâneos estavam recebendo os lotes de terra do governo. A colônia Silveira Martins foi criada em 1877, quando chegaram os primeiros imigrantes. Com a possibilidade de receber terras e tornar-se proprietário, Luigi enviou uma carta aos familiares dizendo que eles poderiam embarcar para o sul do Brasil, pois receberiam um lote de terra e estariam isentos do serviço militar. Dessa forma, o uso da correspondência possibilitava mudanças menos incertas para a América (VENDRAME, 2013).

³Nesse período, o quarto núcleo de colonização italiana no RS [.] já havia sido emancipada e tripartida entre os municípios de Santa Maria, Cachoeira do Sul e Júlio de Castilhos. Além disso, o transporte fluvial era realizado pelo rio Jacuí e, a partir de 1885, com a inauguração da estação ferroviária em Santa Maria e o avanço da estrada de ferro entre a Capital e a Fronteira, o trem também passa a ser utilizado.

Como outros grupos familiares e indivíduos que experimentaram o processo, os Sponchiado ao receber a carta de Luigi, decidiram emigrar para o sul do Brasil. Com isso, providenciaram os passaportes e as passagens marítimas, a partir da venda de alguns utensílios. O açougue, negócio que pertencia à família, ficou como herança a um dos filhos que não migrou. Tornava-se ainda uma garantia e possibilidade de retornar a Itália, caso a nova vida não desse certo.

Embarcaram no vapor no último dia de 1885. No vapor, faziam-se presentes: Domenico e a esposa Mariana e os filhos Ângelo (solteiro), Vincenzo (casado com Elisabetha) e Giuseppe (casado com Mariana Rosso) e as sete filhas (Sponchiado, 1996). Constata-se que, ao enviar primeiramente um membro da família para se certificar das condições que encontrariam no Brasil, a família extensa viu na emigração para a América, a possibilidade de ascensão econômica através da propriedade de terra.

A família Sponchiado aportou no Rio de Janeiro no final do mês de janeiro de 1886. Por não apresentarem doenças contagiosas e epidêmicas, ficaram apenas quatro dias na Hospedaria do Imigrante da Ilha das Flores. Do Rio de Janeiro seguiram para Porto Alegre de navio, de onde prosseguiram a viagem de trem até a Estação Colônia, na região central do Estado. Ao desembarcarem da estação, teriam encontrado Luigi trabalhando na sinalização da Estrada de Ferro. Segundo Sponchiado (1996), o trabalho assalariado em abertura de estradas e na construção de ferrovias era previsto no regulamento imigratório, garantindo o emprego por seis meses, sendo que 15 dias de cada mês de trabalho braçal. O restante do tempo deveria ser destinado para a preparação do lote para a produção agrícola. No entanto, parece que ainda nesse período, Luigi não teria adquirido lotes de terra e, a estrada de ferro tornou-se sua oportunidade de emprego.

No mesmo ano de 1886, à família Sponchiado foram designados lotes de terra na linha Geringonça que, mais tarde, seria denominada de Novo Treviso. Vincenzo Sponchiado e sua esposa Elisabetha foram os primeiros membros da família a receber um lote de terra. Elisabetha, que havia casado recentemente com Vincenzo, não compartilhavam com a ideia de emigrar para o sul do Brasil. Segundo Sponchiado (1996), os pais da moça, que tinham posses, também não ficaram satisfeitos com a partida da filha para outro país. Assim, percebe-se que nem eram todos os italianos que chegavam ao Brasil tinham o desejo de emigrar.

No ano seguinte de residência na colônia, Vincenzo sofreu uma queda do cavalo ficando enfermo até seu falecimento em dezembro de 1887, em decorrência dos ferimentos da queda. Vincenzo deixava o lote de terras com sua jovem esposa, viúva e grávida. Ao saber da notícia, os pais de Elisabetha resolveram enviar dinheiro para que a filha retornasse à Itália. Contudo, a sogra de Elisabetha a aconselhou a não fazer a viagem sozinha à Itália, pois estava grávida. Sugeriu então que a viúva se casasse com outro filho: Luigi Sponchiado – o primeiro membro da família a emigrar.

O casal uniu-se em matrimônio no ano seguinte (1888). O filho de Vincenzo com Elisabetha nasceu, porém sobreviveu apenas alguns meses. Da união de Elisabetha e Luigi nasceram 10 filhos (SPONCHIADO, 1996). Entende-se que Elisabetha, ao casar com Vincenzo, passou a pertencer à família do esposo. Com a morte do marido e ainda

por carregar o primeiro filho do casal, Elisabetha foi orientada a casar com outro membro da família Sponchiado para não ficar desamparada. Uma estratégia para a manutenção de um núcleo familiar extenso, capaz de articular as relações e os serviços necessários para a manutenção da pequena propriedade rural.

Com o passar dos anos, o lote de terra de 24 hectares adquirido tornou-se insuficiente para a manutenção do grupo familiar. Havia rumores que alguns vizinhos estavam partindo para a região norte do RS em busca de terras. Além disso, houve aborrecimentos na comunidade em relação ao casal Silvio e Corina. Silvio era um dos 10 filhos de Luigi e Elisabetha Sponchiado. Casou-se com Corona de Marco em 20 de junho de 1921. Moravam todos no pequeno núcleo de Novo Treviso e viviam da produção agrícola das propriedades de terra. Ironicamente, depois de oito meses de casamento, em 22 de fevereiro de 1922, Corona deu a luz ao primeiro filho do casal, que se chamaria Luiz Sponchiado, nascido de sete meses. Desta forma, é provável que esse conjunto de elementos tenha levado os Sponchiado a decisão de partir.

O recente matrimônio, seguido da gravidez, provocaram rumores na comunidade de que Corona havia casado grávida. Tais comentários teriam gerado muita tristeza ao casal. A possibilidade de uma gravidez anterior ao casamento feria um código de conduta e honra entre os camponeses do local, que ainda seguiam a moral católica. Contudo, segundo Vendrame (2013), a união matrimonial era a forma de salvar a reputação da mulher, bem como a honra da família. O casamento diminuía as fofocas em torno da moça, bem como da família. Além disso, a autora Cleci Eulália Favaro (1996, p.284) abordou as famílias de imigrantes e descendentes que buscavam garantir os valores e a moral entre os seus filhos, com propósito de assegurar um bom casamento inclusive. Por isso, “a virgindade da mulher era essencial. Se a moça caísse no ‘erro’, a família ficaria desonrada, declarando-se publicamente culpada pelo relaxamento do controle de seu comportamento”.

Em agosto de 1922, logo após o nascimento de Luiz Sponchiado, Silvio teria partido para a região norte do Rio Grande do Sul, em busca de novas terras. É provável que esses imigrantes estivessem insatisfeitos com o local onde residiam, e optaram por migrar como uma estratégia de distanciar-se dos desgostos provocados na comunidade local.

Segundo Sponchiado (1996), o lar aumentava rapidamente, com o nascimento de outros filhos de Corona e Silvio. No entanto, moravam na mesma casa onde viviam os pais de Silvio e mais três irmãos. Sendo assim, é possível que um conjunto de fatores tenha feito com que Silvio resolvesse migrar com a família. O nascimento do filho prematuro motivou comentários que provocaram mal estar na família e a busca de outro local de residência foi possivelmente para ficar longe desses rumores. O crescimento da família aumentava a demanda de produção agrícola e a migração em busca de terras férteis tornava-se uma necessidade para o grupo familiar Sponchiado. Segundo Vendrame (2013, p.216), a “mudança pode ser um indício de insatisfação pessoal, rejeição local ou ainda a possibilidade de concretizar um antigo projeto, como se fixar em um centro maior”. Em 1925, Silvio vendeu suas terras em Novo Treviso e toda a família migrou

para a região de Taquaruçu, lugar onde comprou dois lotes de terra, sendo destinado um para ele e outro para o pai. De acordo com Vendrame (2013, p.152), “as trajetórias dos imigrantes mostram que, após a chegada aos núcleos coloniais, movimentações internas ocorriam frequentemente.”

O transporte da mudança foi realizado por carroceiros até a Estação Colônia. Depois, parte do trajeto seguiu de trem até a estação Belizário. Dessa estação seguiram em caminhões até os lotes que havia adquiridos. Constata-se, dessa forma, que os imigrantes italianos que chegaram aos núcleos coloniais mantinham uma grande circulação e migravam para outras regiões do RS, em busca de novas terras e melhores condições de vida.

A narrativa que aqui fazemos segue aquela estabelecida por Padre Luiz nos seus manuscritos. Enfocando o modo como o Padre abordou a história da sua família, estamos vendo como ele tratou a história das famílias de imigrantes em geral – diante do trabalho na terra, da religiosidade, da moral e dos bons costumes. Ao mesmo tempo em que fazemos isto, dialogamos com a historiografia contemporânea e procuramos ressaltar aquilo que coincide e complementa as duas narrativas.

Padre Luiz procurava enaltecer a trajetória das famílias de origem italiana, nós queremos compreender o que esta narrativa tem de pontos de contatos com a narrativa historiográfica. Ao utilizarmos os manuscritos do Padre Luiz, estamos investigando como um descendente de imigrante – sem conhecimentos históricos acadêmicos - abordou o fenômeno. A partir dos manuscritos de Padre Luiz Sponchiado, revela-se a forma como os italianos chegaram aos núcleos coloniais, circularam e migraram para outras regiões do Estado em busca de melhores condições de vida.

Os fatores que provocaram a decisão dos Sponchiado não estão apenas ligados ao crescimento da família e a pouca produtividade para o sustento familiar. É possível que esses imigrantes estivessem insatisfeitos com o local onde residiam e optaram por migrar como uma estratégia de distanciar-se dos desgostos gerados pelo local.

Da instrução escolar ao sacerdócio: meios e possibilidades da vocação religiosa

Em obras⁴ produzidas sobre o Padre Luiz Sponchiado, feitas a partir dos depoimentos do pároco, a sua família é apresentada como altamente religiosa. Silvio, o pai de Padre Luiz, foi quem o ensinou as orações e o hábito da leitura da *Bíblia* (ROSSATTO, 1996). Sendo assim, o pároco atribuiu a sua vivência religiosa familiar como o primeiro elemento que irá despertar a sua vocação para o sacerdócio⁵.

Provavelmente no ano de 1929, o menino Luiz tenha iniciado seus estudos em uma pequena escola, localizada em Taquaruçu do Sul. “Em março de 1929⁶, meu pai me apresentou a matrícula da Escola Professor João Fontana, na primeira igreja, bem

⁴ Ver mais em: Rossatto (1996) e Sponchiado (1996).

⁵ Cogitou-se a possibilidade de Corona ter casado grávida e, assim, encaminhar o filho para a vida religiosa como forma de purgar a falta cometida e calar os comentários maldosos.

⁶ Encontramos outros documentos que sugerem que padre Luiz teria iniciado seus estudos em 1930 – isso indica a confusão de dados e informações que os manuscritos do sacerdote apresentam.

estragada de S. Roque, onde frequentei até 1933, chegando a então [a] seleta, que significa hoje a 5º série”⁷.

Vale destacar a importância que a família de padre Luiz deu a instrução escolar dos filhos – outros irmãos do sacerdote também ingressaram na escola –, mesmo sendo um grupo familiar que vivia da produção agrícola e tendo poucos recursos. Silvío poderia estar vislumbrando o futuro dos filhos longe do trabalho agrícola, ao encaminhar a escola. A família era numerosa e, possivelmente, não haveria propriedade para todos. O pai, ao encaminhar os filhos à instrução escolar, estaria possibilitando os filhos para exercerem outras atividades profissionais, abrindo-lhe outras oportunidades.

A vontade de seguir a vida religiosa foi sentida, pela primeira vez, pelo menino Luiz através das “Santas Missões”. A Igreja Católica tinha interesse em aumentar o quadro de religiosos (sacerdotes, irmãos e freiras) e, por isso organizava as missões com o propósito de recrutar meninos e meninas para ingressarem na vida dos seminários e conventos (POSSAMAI, 2005), através de missionários católicos que andavam pelas comunidades com a intenção de fortalecer a fé e a religiosidade, oferecendo uma nova maneira de evangelização. De acordo com Possamai (2005, p.197), “as Santas Missões [...] visitavam as colônias, causando um forte efeito entre os colonos, já que enfatizavam em seus sermões a necessidade de salvação individual da alma”. Em manuscritos, o sacerdote deixou o seguinte relato:

Lembro o ano de 1932, quando em fevereiro Missionários Capuchinhos, pregaram fervorosa Missão duma semana e, na praça, no domingo final, chantaram a cruz de madeira. A figura do religioso sobre uma mesinha pregando, despertou-me pela primeira vez a IDEIA DE SER PADRE CAPUCHINHO. Muito apoiado pela catequista e sacristão nono Munaro, pais e avós.⁸

A relação com os missionários em Taquaruçu despertou no menino Luiz o desejo de tornar-se sacerdote, ganhando destaque em seu manuscrito ao escrever em letras garrafais. Além disso, não eram apenas os religiosos que estimulavam a entrada na vida religiosa, como mencionou o sacerdote acima. As catequistas também colaboraram para despertar nos jovens a vocação religiosa, como aconteceu com Luiz. (POSSAMAI, 2005); (SILVA, 2003).

A família do menino Luiz contribuiu para a formação de vocações sacerdotais em seu meio familiar. O ingresso no seminário representava a possibilidade da criança estudar, mesmo que não se tornasse religiosa. Por fim, retrata Silva (2003, p.199),

⁷ Manuscrito de padre Luiz Sponchiado, de fevereiro de 1995. In: Caixas de Padre Luiz Sponchiado. Centro de Pesquisas Genealógicas, Nova Palma.

⁸ **Manuscrito de Padre Luiz Sponchiado.** Caixa Vocações religiosas. Centro de Pesquisas Genealógicas.

Para a maioria dos colonos que trabalhava com a terra, a possibilidade de acesso à educação para os filhos e filhas, via seminário e instituições religiosas, representou uma das estratégias a que se recorreria como forma de preparar aquela parcela de membros da família que seria expulsa da propriedade paterna, uma vez que a reprodução de todos os seus membros inviabilizaria a manutenção da propriedade.

No entanto, o fator definitivo para o menino Luiz ingressar na vida sacerdotal aconteceu em fevereiro de 1934, quando seu pai foi chamado para conversar com Padre Vitor Batistella – novo vigário de Barril. O padre estava recrutando meninos para o seminário, “atendendo às repetidas circulares da Cúria Diocesana, encarecendo a obra dos seminários”, e colaborando na chamada Obra das Vocações Sacerdotais. Os meninos eram observados e colocados à prova da vocação religiosa e da qualidade de seu desempenho – e o menino Luiz chamou a atenção do pároco (SPONCHIADO, 2003, p. 283). Em missões anteriores, o pároco de Barril havia recrutado o primo de padre Luiz Sponchiado, Abílio Sponchiado – que foi outro de seus incentivadores para que seguisse a vida sacerdotal. Abílio teria sido quem apresentara Luiz Sponchiado ao padre Vitor Batistella. Nesse sentido, SILVA (2003, p. 195), ao abordar as vocações religiosas no Vale do Itajaí, em Santa Catarina, percebeu que as ordens religiosas foram fundamentais na criação de novas vocações. Segundo a autora, as ordens religiosas foram as “responsáveis por tantas vocações, pois frequentemente passavam nas localidades da região para visitar as famílias, facilitando e incentivando as vocações”.

Percebeu-se que, no ambiente que vivia o menino Luiz havia um forte apelo ao religioso. O pai era chamado pelo pároco para falar a respeito do filho que tinha inclinação para a vida religiosa, a qual não era estranha a esse universo familiar. As vocações religiosas tinham lugar, valor e eram incentivadas. Aquele que tomava a dianteira quanto à opção pela vida religiosa – no caso, o primo Abílio em relação ao menino Luiz – deveria ser seguido pelos demais familiares. Silva (2003, p.103) constatou que, com “a formação das vocações dentro da própria família, ganhava-se [...] um poder maior de influência”. Quando havia um membro da família que seguia a vida religiosa, este poderia influenciar os demais para a mesma trajetória.

Contudo, a situação econômica da família era um empecilho para o ingresso de Luiz Sponchiado no seminário. Havia a necessidade da aquisição de um enxoval seminarístico e o grupo familiar não tinha recursos para a compra. O sacerdote deixou um depoimento, o qual narrou como foi adquirido o material para a confecção de seu enxoval:

De manhã, engarupado na mula, acompanhei o pai, até Taquaruçu, para adquirir o enxoval seminarístico. Timidamente o pai, expôs a situação ao negociante da família Caetano Zanchet, que para decidir se venderia fiado ou não, mandou chamar dos fundos do

casarão de madeira a mãe Dona Catarina, viúva. [...] O pai ameaçou então, que iria ao negociante fronteiro, Antônio Siliprandi, ‘pois o filho não deixaria de ir ao seminário’. Diante da justificativa e da concorrência que havia, aceitaram... (SPONCHIADO, 1996, p.130).

Com esse testemunho, verificamos o empenho de Silvio para que seu filho Luiz pudesse adquirir o enxoval para ingressar no seminário. O esforço que Silvio e sua família fizeram para enviar e manter padre Luiz Sponchiado no seminário pode ser justificado pelo lugar simbólico que a figura do sacerdote representava nas comunidades de descendentes de imigrantes: uma figura divinizada, um representante de Deus. Sendo motivo de prestígio e status para o grupo familiar perante a sua comunidade. Além disso, tornava-se “uma estratégia possível de reprodução do campesinato”, pois diminuía o número de herdeiros entre os quais seria dividida a pequena propriedade rural (SILVA, 2003, p.103).

No entanto, podemos perceber a forma como padre Luiz Sponchiado elaborou o início de sua trajetória sacerdotal: a partir de uma forte religiosidade familiar, a superação das dificuldades econômicas e a conquistado êxito final. A decisão de entrar no seminário e o florescimento de mais uma vocação sacerdotal foram construídos como uma espécie de epopeia. Padre Luiz Sponchiado aproximou sua trajetória sacerdotal a uma saga – o que remete à trajetória do imigrante e de sua família, marcada por sofrimentos e desafios, mas o sucesso final é sempre alcançado.

A entrada na vida religiosa representava a possibilidade da continuação dos estudos para meninos e meninas. Uma minoria de pais agricultores aspirava para seus filhos o estudo, que significava um bem cultural que só seria possível com a ida ao seminário ou convento – mesmo que o indivíduo não viesse a tornar-se um religioso (SILVA, 2003).

Ao ingressar no Seminário Menor Diocesano São José, em Santa Maria, a 26 de fevereiro de 1934, padre Luiz Sponchiado pode dar continuação aos seus estudos – cursar o ginásio e o colegial – e ter a orientação da Companhia de Jesus. Segundo Sponchiado (2003, p.49), “a formação do clero secular e regular se constitui em uma das metas da Companhia de Jesus, desde a sua fundação, em 1534, por Inácio de Loyola”. A continuidade dos estudos atraía jovens como Luiz Sponchiado a entrar no seminário.

Em 1940, padre Luiz Sponchiado ingressou no Seminário Central de São Leopoldo, onde cursou o trienal de Filosofia, entre 1940 a 1942, e o quadrienal de Teologia, entre 1943 a 1946, dando continuidade aos estudos e a sua formação sacerdotal⁹.

No seminário Maior de São Leopoldo, padre Luiz Sponchiado estudou datilografia. A técnica de escrever através de uma máquina foi procedimento importante

⁹ Certificado de estudos de filosofia e teologia. In: Caixa Padre Luiz Sponchiado – vocações. Centro de Pesquisas Genealógicas.

na sua formação sacerdotal, a qual desempenhou até os últimos dias de vida. Foi através da datilografia que o sacerdote construiu a maioria de seus documentos – que chamamos de manuscritos – que foram utilizados nessa pesquisa. O exercício trazido do seminário foi incorporado na sua dinâmica de trabalho enquanto pesquisador da imigração italiana e da genealogia.

No entanto, padre Luiz Sponchiado parece ter vivido um processo de crise vocacional durante um período da sua formação. Ainda no seminário, em São Leopoldo, recebeu a notícia sobre o falecimento do pai, ocorrida de forma inesperada e trágica. Em 30 de setembro de 1941, Silvio faleceu em virtude de uma queima da roça, que ele mesmo havia ateadado. Os detalhes sobre a morte do pai, o jovem Luiz Sponchiado só soube dias depois, quando pediu dispensa do seminário para visitar a família. A morte repentina do pai, as situações econômicas e emocionais da família levaram o rapaz enfrentar uma possível crise vocacional, permanecendo de outubro a março na casa da família.

Devido à situação em que se encontrava o grupo familiar, Luiz Sponchiado “tomou a resolução de abandonar os estudos e ficar ajudando a necessitada família, como irmão mais velho” (SPONCHIADO, 1995, p.140). Todavia, a insistência da família, bem como de padre Vitor Batistella fizeram com que o jovem retornasse ao seminário em março de 1942. A permanência no seminário constituía status e prestígio diante da comunidade, no momento em que fosse ordenado sacerdote. Nesse sentido, Silva (2001) explicou que dentro das famílias de pequenos proprietários, alguns deviam sair da propriedade, para que os outros filhos pudessem permanecer. A saída era o seminário e o convento, onde poderiam estudar e seguir a vida religiosa. Pois ter um filho padre ou irmã religiosa significava prestígio e status da família diante da comunidade– além de diminuir o número de filhos e herdeiros que iriam dividir o uso e a partilha da pequena propriedade. Ser padre ou irmã expressava algo divino e também uma vinculação da família com os planos de Deus. Para a instituição religiosa, expressava o entrosamento da Igreja com as famílias, com a sociedade colonial, e a perpetuação do prestígio e poder do catolicismo. No Rio Grande do Sul, a Igreja sempre se orgulhou de se nutrir de quadros oriundos desse “celeiro religioso” que durante muito tempo foi a sociedade colonial de matriz imigrante.

É provável que o choque com a morte brutal de seu pai tenha levado o jovem seminarista a uma possível crise vocacional. Mas entende-se que o padre, ao relatar essa vivência, utilizou-se dessa tensão para enaltecer a sua caminhada religiosa, isto é, apesar das dificuldades enfrentadas com a morte do pai e a sua possível desistência do seminário, ele insistiu na vida sacerdotal e conseguiu ordenar-se padre. Padre Luiz Sponchiado construiu essa imagem diante da religiosidade de sua família e das adversidades enfrentadas, que resultaram no êxito final durante sua formação para explicar a sua trajetória na vocação sacerdotal.

Enfim, em 15 de dezembro de 1946, veio à ordenação sacerdotal de Luiz Sponchiado, em Frederico Westphalen, motivo de orgulho para sua família. Dessa forma, a trajetória da vocação sacerdotal de padre Luiz Sponchiado serviu para compreendermos a importância que tinha um filho sacerdote nas famílias de imigrantes. Era tanto um

motivo de prestígio e status à família e à comunidade, como significava um meio de oferecer estudo e outras possibilidades profissionais aos jovens filhos de camponeses. E, obviamente, uma questão de vocação nutrida a partir de fortes vínculos com líderes religiosos.

Em 1956, Padre Luiz foi designado pároco em Nova Palma – local onde o sacerdote prestou assistência religiosa, trabalhando na dinamização da comunidade, aumentando seu status. Dessa forma, padre Luiz Sponchiado articulou as demandas de emancipação político-administrativa dos municípios da Quarta Colônia; as preocupações econômicas através da fundação de uma cooperativa agrícola, com o intuito de escoar e vender a produção agrícola dos agricultores locais; e, principalmente, o fortalecimento da identidade da população com a matriz imigratória e católica através de ações culturais por ele organizadas e desenvolvidas, como, por exemplo, as comemorações do Centenário da Imigração Italiana e a construção do Centro de Pesquisas Genealógicas. Consciente do seu lugar numa comunidade de matriz colonial italiana, Padre Luiz desdobrou suas atividades para o campo da pesquisa genealógica e histórica e atuou para o reforço da identidade coletiva, assunto tratado a seguir.

A (re) invenção da Quarta Colônia

A reinvenção da Quarta Colônia culminou com as comemorações do Centenário da Imigração Italiana na região. A partir de 1975, a Quarta Colônia viveu as comemorações da Imigração Italiana. Cada município e localidade festejaram de sua forma tais festejos. Comemorações que aconteceram até 1984, por exemplo, no município de Nova Palma, foco desse estudo devido à atuação efetiva de Padre Luiz Sponchiado.

Segundo a documentação deixada pelo pároco no CPG, ele teria sido o coordenador da solenidade, por encargo do Bispo da Diocese de Santa Maria, Dom Ivo Lorscheiter, e a ela acrescentou todo o trabalho de pesquisa que vinha realizando. O sacerdote, que já realizava pesquisas históricas e genealógicas a respeito de sua família, com o convite de presidir as comemorações do Centenário, estendeu as pesquisas para todas as famílias de imigrantes e descendentes que circularam na região da Quarta Colônia.

A festa dos 100 anos da imigração italiana ganhou traços religiosos, buscando enaltecer os origens, a criação de uma memória que daria sustentação a uma identidade de matriz italiana entre a comunidade local.

Os festejos do Centenário da Imigração e Colonização Italiana na Quarta Colônia foram organizados pela Igreja Católica e a comunidade buscando referenciar a figura do imigrante como aquele que superou os problemas e alcançou o êxito. Essa exaltação do passado do colonizador, muitas vezes veio com um sentimento de superioridade em relação às outras etnias. Na cidade de Nova Palma, Padre Luiz Sponchiado indicou a presença de nacionais juntamente com os italianos no processo de colonização local, mas sempre se referindo aos italianos em primeiro plano. Sobre isso, o

pároco dialogou com os moradores novapalmenses, na missa de Nossa Senhora de Lourdes:

“DESCENDENTES DE TÃO NOBRE ESTIRPE, importa, guardarmos essa HERANÇA. Não só porque era deles, mas porque é a de Maria Santíssima e sua família.
- Importa conservar com inexcusável fortaleza, contra tudo e contra todos, porque esta é nossa identidade, DE DESCENDENTES DE IMIGRANTES CENTENÁRIOS. Visto que ‘quem perder sua identidade... nada mais tem a perder...’¹⁰”

Nesse discurso do sacerdote é possível identificar a relevância e superioridade dada à origem italiana, devendo ser carregada por cada descendente como uma herança e algo divino também. Ao analisar o Plano Paroquial de Nova Palma do ano de 1984, verificou-se que um dos projetos que envolvia o Centenário tinha como objetivo a realização de estudos e palestras sobre os costumes e as tradições italianas para a população. Com esse universo da imigração e colonização italiana é que o indivíduo passou a se identificar, conservando tradições e costumes para garantir a manutenção da identidade. Padre Luiz identificou a “identidade italiana” como uma marca ligada à história familiar dos membros da região da antiga colônia de imigração e a reverenciou como bem precioso. No momento em que o indivíduo perdesse essa identidade, perderia sua história e a direção para seguir em frente.¹¹ E assim, é este enaltecimento da “raça” o que leva os descendentes a acreditarem na superioridade em relação aos demais.

O propósito de lembrar os antepassados imigrantes italianos fez com que uma parcela considerável da população local se identificasse como pertencentes a um mesmo grupo, que tem a mesma origem¹². O Centenário da Imigração Italiana em Nova Palma, bem como o Centro de Pesquisas Genealógicas tornaram-se importantes meios de criação de uma memória local e de garantir uma identidade italiana, as histórias de famílias e suas origens.

As ações de padre Luiz Sponchiado foram importantes meios de afirmação de uma identidade na Quarta Colônia. Através de suas atuações político-religiosas e culturais – a busca pela emancipação da Quarta Colônia em único município, as comemorações do Centenário da Imigração Italiana na região, a construção do Centro de Pesquisas Genealógicas, a organização de festas de famílias – foi possível promover a construção da

¹⁰ Festa da Gruta de Nossa Senhora de Lourdes. In: Caixa A. Matriz. Centro de Pesquisas Genealógicas.

¹¹ A célebre frase, “povo que não preserva as suas raízes, perde sua identidade e, perdida esta, nada mais tem a perder”, foi muitas vezes dita por Padre Luiz Sponchiado para a comunidade local.

¹² A origem, nesse sentido significa os imigrantes italianos que emigraram da Itália para o Brasil, para instalarem-se na Quarta Colônia, lugar onde adquiriram lotes de terras

memória para a manutenção da identidade entre a comunidade. Segundo Weber (2006, p.238):

Os grupos sociais assim como os indivíduos [...] têm direito de formular suas próprias identidades nos termos que [se] achar mais oportunas. De resto, sabe-se que algumas formulações são elaboradas por líderes conscientes da necessidade de se fazerem conciliações entre as tendências mais endógenas das comunidades e as pressões para a integração da sociedade envolvente.

As ações de Padre Luiz Sponchiado contribuíram para a constituição da história das famílias da Quarta Colônia. Buscou-se a identificação comum entre a comunidade, relacionando-a com o passado da imigração italiana. O processo é promovido através de festas, missas, desfiles históricos, cursos de tradição e costumes, a criação do CPG, no qual há a exaltação do imigrante italiano – como indivíduo vencedor das adversidades e marcado pela fé e pelo trabalho – é a nota dominante.

As narrativas em comum entre os moradores da região estão conectadas ao passado vivido pelos imigrantes italianos, dos quais a maioria da população é descendente, e encontram-se no acervo do CPG – extensas listas de dados genealógicos das famílias de origem italiana –, que guarda e preserva a história dessa comunidade. Padre Luiz Sponchiado pode ser considerado guardião desse conhecimento, pela criação e organização do acervo e por ter escrito a história dos imigrantes e descendentes de italianos através do seu posicionamento, de seus julgamentos morais e das versões que deu aos fatos.

O reforço da identidade italiana na Quarta Colônia tornou-se um dos resultados das atuações de padre Luiz Sponchiado, no instante em que a comunidade entendeu que o passado dos imigrantes colonizadores faz parte do seu presente. Para entender este processo, levou-se em conta as ações do pároco para afirmação de um sentimento de pertencimento na região, sabendo que existem várias formas de italianidade nesse local, decorrentes de seus momentos históricos. A antropóloga Zanini (2006, p 249) conferiu que a italianidade sofreu diferentes formas de elaboração e expressão, segundo as diferentes ocasiões históricas. Para Maria Catarina Zanini, não há uma única italianidade, mas, sim, várias formas distintas que expressam o sentimento de pertencimento.

Padre Luiz Sponchiado foi uma liderança política local que tinha consciência da formulação de uma identidade com matriz italiana e, a partir de suas ações político-religiosas e culturais, tornou-se um agente dessa elaboração e expressão. O sacerdote auxiliou na elaboração de um sentimento de pertencimento da população, que correspondeu às transformações e de momentos históricos daquele período.

Sobre as ações do sacerdote, constatou-se a identificação e o sentimento de pertencimento da comunidade em relação a uma identidade: no momento em que a comunidade reconheceu o Padre Luiz como guardião da memória da Quarta Colônia, no

momento em que compreendeu que o CPG era um lugar da memória dos antepassados, o projeto se efetivou. Com as ações do padre e a formação do acervo, houve troca de informações a comunidade e o padre. Passado e presente se articularam e ganharam uma narrativa que se difundiu. Com a formação do acervo, constituído com dados fornecidos pela comunidade, a população passou a buscar no CPG as informações do passado que necessitava.

Além disso, entendeu-se que a realização de festas de família, no qual descendentes com o mesmo sobrenome de origem italiana solicitam um encontro para recriar o passado, tinham no acervo do CPG uma fonte fundamental. Um passado que foi esquecido passou a ser organizado, enaltecido e até heroicizado pelos descendentes, criando uma espécie de odisseia.

Pode-se dizer que, a Quarta Colônia vive um processo constante de reforço e manutenção de aspectos que permitam assegurar a identidade italiana. Desde o final da década de 80, algumas ações conjuntas trabalharam na “revalorização da cultura local com base no desenvolvimento sustentável da comunidade”. Tais projetos já experimentados na região, como o PROI (Projeto Identidade), PREP (Projeto Regional de Educação Patrimonial), e o PRODESUS (Projeto de Desenvolvimento Sustentável), procuraram potencializar os recursos culturais, sociais e naturais da região, como uma forma de estratégia para o desenvolvimento local, na (re)construção da própria identidade (BOLZAN, 2011, p.252).

Dessa forma, percebemos que a identidade da Quarta Colônia é reelaborada segundo a carência da comunidade, a qual não permanece de forma única e genérica. Todavia, essa pesquisa preocupou-se em entender como o padre Luiz Sponchiado atuou e articulou suas ações nos campos político, religioso e cultural em prol da afirmação de uma “identidade italiana” na Quarta Colônia. O pároco foi um indivíduo que buscou no passado histórico da comunidade, as formas de elaborar um sentimento de pertencimento à região, colonizada por uma maioria de italianos. Com isso, auxiliaram na constituição de uma memória local voltada aos antepassados, através da realização de festas de família, missas festivas, desfiles históricos, entre outros eventos, que resultaram na (re)afirmação de uma identidade de matriz italiana na Quarta Colônia.

Considerações finais

O estudo sobre a trajetória de padre Luiz Sponchiado e sua afeição à pesquisa histórica, se fez necessário na tentativa de entender como as ações político-religiosas e culturais do pároco colaboraram para a narrativa das famílias da Quarta Colônia, em decorrência do fortalecimento de uma identidade italiana. Para uma melhor compreensão desse indivíduo, houve a necessidade de averiguar a sua história familiar, bem também a sua formação religiosa, não no sentido de linearidade ou predestinação, mas sim de encontrar os aspectos que contribuíram para as escolhas, decisões e ações na Quarta Colônia.

A condição de padre o auxiliou a desenvolver suas ações nos campos político, religioso e cultural na Quarta Colônia. Na tentativa de compreender a posição que ele

ocupava na sociedade, recorreu-se a sua trajetória religiosa, pois a vocação religiosa tornava-se, naquele período, uma oportunidade de meninos e meninas saírem do trabalho no campo, buscando outras possibilidades de atividade profissional, mesmo que fosse a trajetória religiosa. Padre Luz Sponchiado seguiu o caminho religioso, tornando-se padre e, devido a sua posição privilegiada, desempenhou ações dentro da comunidade em que trabalhou como padre, buscando o bem-estar social.

Como pároco de Nova Palma, a partir de 1956, padre Luiz Sponchiado buscou a emancipação dos antigos núcleos coloniais. A ideia era formar um grande município que juntasse todos os antigos núcleos coloniais. Apesar das tentativas, o que ocorreu foi à emancipação dos diferentes núcleos e a criação de sete municípios.

Por fim, padre Luiz Sponchiado auxiliou na reinvenção da Quarta Colônia, sendo que essa expressão teria origem na formação da colônia, no final do século XIX. A expressão passou a ser empregada novamente pelo sacerdote em reuniões preparatórias dos festejos do Centenário da Imigração Italiana. Representando esse quarto núcleo colonial, padre Luiz passou a denominá-lo “Quarta Colônia”. Termo que parece ganhar força nesse período, com os festejos do Centenário da Imigração Italiana, em 1975. Dessa forma, foi criado o Centro de Pesquisas Genealógicas, acervo de documentos sobre a história das famílias de imigrantes e descendentes de italianos que circularam e/ou estabeleceram-se na Quarta Colônia. Percebe-se, que padre Luiz Sponchiado, através de suas ações político-religiosas e culturais, auxiliou na afirmação de uma identidade italiana, vinculada aos antepassados imigrantes e colonizadores, uma identidade hoje consolidada e que tem servido de norte para seus habitantes, suas lideranças e alimentado diversas ações políticas, sociais, culturais e econômicas da região. Uma identidade que tem servido a construção de um imaginário vigoroso, que procura aproximar a Quarta Colônia de sua antiga e distante matriz italiana.

Referências Bibliográficas

- BENEDUZZI, Luís Fernando. *Imigração Italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martín Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987.
- FAVARO, Cleci Eulália. Amor à italiana (o real e o imaginário nas relações familiares na Região de Colonização Italiana no Rio Grande do Sul). In: DE BONI, Luís A. *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST, 1996. V.3. (281-286p.).
- HERÉDIA, Vânia. Os imigrantes italianos na formação econômica regional no Rio Grande do Sul. In: ZANINI, Maria Catarina; TEDESCO, João Carlos. *Migrantes ao Sul do Brasil*. Santa Maria: Editora UFSM, 2010. (p.211-229).
- MAESTRI, Mário. *Os senhores da Serra: a colonização italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

- POSSAMAI, Paulo. *"Dall'Itália siamo partiti": a questão da identidade entre os imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul (1875-1945)*. Passo Fundo: Ed. UPF, 2005.
- SILVA, Marilda R. G. Checcucci Gonçalves da. *Imigração Italiana e vocações religiosas no Vale do Itajaí*. Campinas: Ed. FURB/ Ed. UNICAMP/ Centro de Memória da UNICAMP, 2001.
- SPONCHIADO, Breno Antônio. *Imigração e 4ª Colônia: Nova Palma e Pe. Luizinho*. Santa Maria: EDUFMS, 1996.
- ROSSATO, Jucemara. *Padre Luiz Sponchiado: um empreendedor em Nova Palma*. 1996. 92 f. Monografia (Graduação em História) – Faculdades Franciscanas, Santa Maria, 1996.
- VENDRAME, Máira Inês. *Ares de vingança: redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre imigrantes italianos no sul do Brasil (1878-1910)*. Tese de doutorado. Porto Alegre, 2013.
- ZANINI, Maria Catarina C. *Italianidade no Brasil Meridional: a construção da identidade étnica na região de Santa Maria-RS*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2006.
- WEBER, Regina. Imigração e identidade étnica: temáticas historiográficas e conceituações. In: *Dimensões*. Vitória: Dep. História/ UFES, 2006. V.18, p.236-250.

Entre contextos e discursos: a biografia de Samael Aun Weor e o gnosticismo colombiano

Ana Rosa Cloclét da Silva¹
Marcelo Leandro de Campos²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.32434>

Resumo: Partindo da noção da biografia como micro-história e material que contribui para a reconstituição e análise de um contexto histórico, examinamos alguns episódios da trajetória do esoterista colombiano Samael Aun Weor como estudo de caso, relacionando o caráter apocalíptico e radical de sua doutrina espiritualista com o quadro de violência política e desesperança produzidos pelos anos de guerra civil na Colômbia na metade do século XX e seus impactos no campo espiritualista, a nível de representações e imaginário. Adicionalmente, tecemos algumas considerações sobre os usos sociais da biografia enquanto discurso.

Palavras-chave: gnosticismo contemporâneo, esoterismo ocidental, espiritualidades na Colômbia.

Among Contexts and Discourses:

The Biography of Samael Aun Weor and Colombian Gnosticism

Abstract: From the biography of the concept as micro-history and material that contributes to the reconstruction and analysis of a historical context, we examine some episodes of the trajectory of the Colombian esotericist Samael as a case study, relating the apocalyptic and radical character of his spiritual doctrine the political violence and hopelessness frame produced by years of civil war in Colombia in the mid-twentieth century and its impact on the spiritual field, the level of representation and imagination. In addition, we weave some considerations about the social uses of biography as a discourse.

¹ Docente da Faculdade de História da PUC-Campinas e do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, pela mesma Universidade, com projetos integrados à Linha de Pesquisa: Fenômeno Religioso: instituição e práticas discursivas. É doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (2000) e pós-doutora na mesma área pela USP (2007), com projeto integrado ao grupo temático: Brasil: Formação do Estado e da Nação. Possui graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Estadual de Campinas (1993) e mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (1996). Email: anacloclét@gmail.com

² Historiador, Pesquisador do CEEU-UNASUR, da Universidade de Buenos Aires. Email: mlcampos_2005@hotmail.com

Keywords: contemporary Gnosticism, Western esotericism, spiritualities in Colombia.

Entre contextos y discursos: una biografía de Samael y el gnosticismo colombiano

Resumen: Teniendo en cuenta la noción de la biografía como micro-historia y material que contribuye a la reconstrucción y análisis de un contexto histórico, examinamos algunos episodios de la trayectoria de la esoterista colombiano Samael como un estudio de caso sobre el carácter apocalíptico y radical de su doctrina espiritual y los años de guerra civil en Colombia en la segunda mitad del siglo XX y su impacto en el campo espiritual, en el nivel de representación e imaginación. Además, nosotros tejemos algunas consideraciones sobre los usos sociales de la biografía como un discurso.

Palabras clave: gnosticismo contemporáneo, esoterismo occidental, espiritualidades en Colombia.

Recebido em 27/06/2016 - Aprovado em 29/08/2016

Introdução

A proposta de nosso texto é tecer algumas reflexões sobre o uso da biografia na pesquisa histórica, utilizando como estudo de caso a figura do esoterista colombiano Victor Manuel Gomez, mais conhecido como Samael Aun Weor. Como destaca Giovanni Levi, num célebre texto sobre o tema, tem sido crescente o interesse contemporâneo por produções biográficas. Citando Arnaldo Momigliano, ele destaca que uma biografia pode tanto constituir “um instrumento de investigação social como, ao contrário, propor um meio para fugir dela” (LEVI 1989, p. 1326). Assim, o recurso à biografia pode se dar tanto para destacar a irredutibilidade dos indivíduos e de seus comportamentos a sistemas normativos gerais - em nome da experiência vivida -, quanto para provar a validade de hipóteses científicas a respeito de práticas e o funcionamento efetivo de leis e regras sociais. Por outro lado, pode também produzir o que Bourdieu chama de “ilusão biográfica”: uma história de vida reconstituída como um trajeto coerente e linear dotado de sentido, o que, para o autor, é retórica. Tal perspectiva desconsidera que “o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisível, fora de propósito, aleatório” (CONCEIÇÃO 2011, p. 3). Ainda segundo Bourdieu, uma maneira segura de se prevenir disso é reconstruir o contexto, a “superfície social” onde atua o indivíduo, em uma pluralidade de campos, a cada instante da narrativa (LEVI 1989, p. 1328).

Assim, numa perspectiva histórica que relacione biografia e contexto, ao mesmo tempo em que a biografia conserva sua especificidade, a época, o meio e as circunstâncias são fortemente destacados como fatores capazes de caracterizar a atmosfera que explicaria os destinos em sua singularidade. Reconstituir o contexto histórico e social onde se desenvolvem os acontecimentos permite entender o que parece inexplicável e desconcertante à primeira vista. Em resumo, “não se trata de reduzir condutas a

comportamentos típicos, senão de interpretar as vicissitudes biográficas à luz do contexto que os torna possíveis e normais” (LEVI, 1989, p. 1333).

Vista por este ângulo, a biografia surge como uma microanálise que permite perceber o horizonte social dos atores e que oferece uma compreensão da complexidade das relações que ligam os indivíduos, o tempo de suas experiências, de suas ações limitadas, de suas estratégias de negociação dentro do contraditório e incoerente sistema social e político, o tempo do acontecido, da narrativa histórica (CONCEIÇÃO 2011, p. 6).

É nesse sentido, inicialmente, que nos propomos a lançar um olhar panorâmico sobre a vida de Samael Aun Weor, sujeito integrante de algumas dinâmicas mais amplas das transformações no campo religioso e espiritualista latino-americano, desde finais do século XIX e, em particular, no que toca à chegada e institucionalização do ocultismo na Colômbia, na primeira metade do século XX.

Num segundo momento, nossa atenção se volta para a biografia enquanto discurso, enquanto representação que valoriza o sujeito e a narrativa, uma via privilegiada pela qual as estratégias e as técnicas próprias da literatura chegam à história, afirmando uma cronologia ordenada, personalidades coerentes e estáveis, ações sem inércia e decisões definitivas, que como tal vão se prestar aos mais diversos usos sociais, aos quais o historiador deve estar atento. Numa breve exposição, propomos alguns exemplos de disputas suscitadas em torno da narrativa de vida de Samael, enquanto campo de disputa entre seus discípulos e oponentes.

A trajetória biográfica de Samael: do discípulo ao Cristo colombiano

O personagem alvo de nosso trabalho nasceu em Bogotá, em 06 de março de 1917, batizado com o nome de Victor Manuel Gómez Rodríguez. Seus pais, o militar Manuel Gomez e Francisca Rodriguez de Gómez são oriundos de famílias ascendentes da classe média colombiana. Aos doze anos, uma crise familiar levou à separação de seus pais, o que afetaria radicalmente o futuro do jovem Victor Manuel. Vivendo com a mãe que, aparentemente, nutria alguma simpatia pela doutrina kardecista, o garoto – que tivera, até, então uma formação católica tradicional, estudando num colégio de jesuítas – passou a ter contato com os livros de Kardec, Camille Flammarion, Léon Denis e César Lombroso, bem como a participar de sessões espíritas, durante as quais os fenômenos mediúnicos aguçaram profundamente seu interesse por temas metafísicos (GARCIA, n/d, p. 1). Tal interesse logo o conduziria às obras esotéricas – em especial às de Helena Blavatsky –, a assistir palestras teosóficas e, em breve, a tornar-se conferencista da Sociedade Teosófica. Encantado com o novo universo de conhecimento com o qual se deparava, o jovem Victor seguiu então uma trajetória muito habitual entre estudantes do universo teosófico: tendo se exercitado nas diversas práticas de desenvolvimento interior da instituição - apropriadas de variadas formas da ioga hindu -, interessou-se por conhecer algumas das famosas práticas mágicas do ritualismo rosacruz.

O fenômeno da múltipla filiação, ou múltiplo pertencimento, ao contrário do que ocorre no universo religioso, sempre foi considerado normal no campo esotérico tradicional; na verdade, era rotineiramente considerado um símbolo de *status* e

estimulado.³ Dessa forma, o jovem teósofo filiou-se à *Antiga Fraternidade Rosacruz* (FRA) de Israel Rojas, em 1936. Seu interesse e dedicação logo lhe franquearam o acesso ao braço litúrgico da instituição, a Igreja Gnóstica⁴.

A Rosacruz Antiqua é uma clássica escola esotérica tradicional, com uma importante especificidade: ela faz parte das escolas europeias que incorporaram ao seu repertório de práticas mágicas os exercícios sexuais de algumas escolas tântricas da Índia, conhecidos como *sabaja maithuna* (Krum-Heller 1929, p. 43); seu fundador, o médico e militar alemão Arnold Krum-Heller, havia sido discípulo de Theodor Reuss, membro da prestigiosa ordem hermética *Golden Dawn* e fundador da OTO (*Ordo Templo Orientis*). Krum-Heller teve entre seus colegas de estudos figuras como Spencer Lewis (fundador da AMORC) e o famoso mago Aleister Crowley, um dos maiores ícones do Ocultismo (cuja fama extrapolaria o universo ocultista e o tornaria um dos símbolos da contracultura; idolatrado, entre outros, por bandas de hard rock como *Black Sabbath*). Em 1910 Krum-Heller mudou-se para o México como delegado da Ordem Martinista e da OTO; mais tarde fundou sua própria instituição, a FRA, e realizou um giro por diversos países sul-americanos para divulgar a instituição. A loja colombiana da FRA foi fundada em 1927⁵. Krum-Heller atribuía uma grande importância ao estudo dos textos gnósticos, em especial o *Pistis Sophia*, e isso exerceu importante influência sobre as concepções esotéricas do próprio Victor.

Em 1938 o dirigente colombiano da FRA, Israel Rojas, apresentou um estudante chamado Omar Cherenzi Lind à comunidade rosacruz como sendo um autêntico iniciado vindo do Tibete; não demorou para que Israel Rojas se convencesse de que Cherenzi era o próprio *Avatara* da futura Era de Aquário, como anunciou publicamente. Isso produziu um grande entusiasmo inicial e formou-se uma instituição congregando estudantes das diferentes escolas rosacruzes e teosóficas: a Universidade Espiritual da Colômbia. Em pouco tempo, Israel Rojas e Cherenzi se desentenderam seriamente e começou uma violenta troca de acusações entre os dois partidos.

Influenciado pelas acusações dos teósofos, Victor tornou-se cético em relação a Cherenzi e suas supostas iniciações, desde os primeiros anúncios de Rojas. Nesse primeiro momento, no entanto, ele parece ter ficado particularmente perturbado com o clima de guerra e a troca de acusações que envenenou o ambiente do esoterismo colombiano. Apenas mais tarde, ao inteirar-se das lições que Cherenzi ministrava em sua

³ Krum-Heller, por exemplo, era simultaneamente teósofo, rosacruz, maçom e membro e/ou mestre em mais de uma dezena de instituições ocultistas.

⁴ Embora Zocatelli admita que Samael recebeu uma consagração episcopal, o assunto é controverso.

⁵ Um interessante resumo histórico sobre a vida de Krum-Heller e a Fraternitas Rosicruciana Antiqua pode ser vista em <http://hermetic.com/sabazius/krumm.htm>; vide também <http://fraargentina.host56.com/krummheller.htm>. Além de seu importante papel como líder esotérico Krum-Heller teve atuação política durante a Revolução Mexicana de 1910 e em alguns episódios da espionagem alemã no México durante a Primeira Guerra Mundial.

universidade, ele se alarmaria com os exercícios de Magia Sexual ensinados conforme o método de Aleister Crowley.

Sua decepção com os rosacruzes coincidiu com um momento de profunda crise pessoal: em 12 de junho de 1940, Victor Manuel contraiu núpcias com a jovem Sara Dueñas; o casamento durou apenas alguns meses. Por essa época, Victor estudava medicina, numa faculdade em Bogotá. Nutrindo uma profunda admiração pelo fundador da F.R.A., Arnold Krum-Heller, quis seguir seus passos estudando medicina. Na academia, contudo, deparou-se com uma enorme resistência de seus professores aos tratamentos esotéricos e naturais que havia aprendido (DOSAMANTES 2009, p. 32). Desiludido com os rosacruzes, com seus estudos e seu casamento, Victor Manuel abandonou tudo e retirou-se para o interior do país (VIZCAINO, n/d, p. 12).

Deste período, deixou relatos que lhe conferem um ar de epopeia mítica, que lembra em alguns momentos a história clássica da iluminação de Buda, ao deixar sua família abastada e partir para a floresta em busca de uma experiência direta com o divino. Num de seus relatos sobre os motivos que o levaram a se afastar da FRA, explicava: “Yo me convencí entonces que las teorías no conducen al hombre a ninguna parte y que las escuelas de espiritualistas que para ese tiempo había en Colombia, eran solo jaulas de loros que a ninguna parte me conducirían.” (WEOR 1950-b, p. 8)

E, na descrição de sua epopeia seguinte, relatava:

Desilusionado, pues, de esas escuelas de "sabihondos" me retiré al silencio y a la meditación, me consagré de lleno al desarrollo de mis propios poderes internos a fin de adquirir el conocimiento directo y librarme de tantas teorías y de tantos insultos autoritarios. Y, al fin de muchos y terribles esfuerzos tuve la dicha, la inmensa dicha de despertar sobre el altar de la Iniciación. Fue entonces cuando me vine a dar cuenta exacta de que yo, Aun Weor, no necesitaba para nada de aquellas escuelas porque yo había transitado en pasadas reencarnaciones por todos los Misterios Menores y en Egipto durante la dinastía del faraón Kefren, había llegado al grado de Hierofante de Misterios Menores. (WEOR, 1950-b, p. 9)

Durante os primeiros anos da década de 1940, viveu como uma espécie de curandeiro, aplicando passes, vendendo pomadas e ungüentos e fazendo leituras de mãos (quiromancia); adotou ainda um pseudônimo - *Katan Umana Tamines* - e viveu algum tempo entre os índios aruacos. Por onde andava, procurava manter contato com médiuns; seus livros estão repletos de descrições de fenômenos mediúnicos, que teria presenciado nestes anos (WEOR, 1973, p. 11). Em 1946, passando pelo Estado de Antioquia, conheceu sua companheira de toda a vida, Arnolda Garro de Gomez (*Litelantes*). Casaram-se e passaram a viver em Girardot, Cundinamarca.

Os estudos práticos de Victor Manuel, sobretudo com técnicas de tantra, teriam finalmente produzido um importante resultado prático: o despertar do *kundalini*,⁶ em 1947 (GARCIA, n/d, p. 1). A experiência deixou clara sua missão: ensinar publicamente as técnicas práticas que ele acreditava que podiam conduzir ao despertar da consciência. Com tal propósito, Victor Manuel - que após a experiência mística adotou o nome iniciático de AUN WEOR, “verbo divino” (LOPEZ BELLAS, 2008, p. 652) - chegou à cidade de Cienaga, no início de 1948, com a intenção de reatar os contatos com seus antigos amigos rosacruzes (VIZCAINO, n/d, p. 11).

1.1. - Samael Aun Weor: Reformador Rosacruz

A chegada de Aun Weor à Cienaga ocorre num dos momentos mais conturbados da vida política colombiana: o país vivia uma tensão política crescente, desde que o minoritário Partido Conservador havia vencido a eleição presidencial, de 1947, contra um Partido Liberal dividido. No esforço para se consolidarem no poder, grupos conservadores haviam mobilizado seus seguidores rurais para assumir o controle de cidades do interior e expulsar os liberais, o que produziu uma reação liberal igualmente violenta; o terror espalhou-se pelas vilas e povoados do país (BRAUN, 2003, p. 261).

O assassinato do líder liberal, Jorge Eliecer Gaitan, em 09 de abril de 1948, produziu uma violenta reação popular na capital, o *Bogotazo*, duramente reprimida pelo governo conservador. A violência, no entanto, espalhou-se pelo interior do país, seguindo-se um longo período de guerra civil conhecido como *La Violência*. Estima-se que entre 1948-1958, mais de 200.000 pessoas foram mortas, em função dos conflitos em causa (SAFFORD, PALACIOS, 2002, p. 345).

O campo esotérico não ficou imune às turbulências: o funcionamento das lojas maçônicas estava proibido no país, desde 1942. A descoberta de que o assassino de Gaitan - Juan Roa Sierra - era um afiliado da AMORC, criou um clima de intensa desconfiança em relação ao real propósito dos grupos rosacruzes no país. Neste ambiente de crise de legitimidade da Ordem, Aun Weor passou a reunir um pequeno grupo de rosacruzes e de adeptos de Cherenzi em sua casa, em Cienaga. Suas ideias, naquele período, podem ser resumidas basicamente em três pontos: buscava advertir para o perigo das práticas tântricas ensinadas por Cherenzi, que para ele constituíam pura magia negra; visava ensinar as formas corretas de se praticar o tantra, ou Magia Sexual, como ele as denominava, a fim de permitir que outros adeptos buscassem o despertar do *kundalini*; intentava reformar completamente a estrutura da F.R.A. e seu corpo doutrinário, de maneira que ela se tornasse, de fato, uma escola de esoterismo prático.

Neste grupo inicial destacavam-se dois ex-cherenzistas: o comerciante Julio Medina Vizcaino e o advogado Rafael Romero Cortez. É importante enfatizar o contexto da crise que é vivida pelas instituições rosacruzes colombianas para se compreender o

⁶ O *kundalini* seria um princípio ativo localizado na base da coluna espinhal, e cuja ascensão iria então despertando as capacidades ocultas situadas em diferentes pontos energéticos (*chakras*); o conceito é uma importante apropriação da religiosidade oriental, em especial da *yoga*, onde se praticam exercícios respiratórios (*pranayamas*) com o mesmo propósito.

momento histórico em que Aun Weor surge com suas propostas reformistas. Como já vimos, a F.R.A. experimentou uma importante divisão a partir do rompimento entre Rojas e Cherenzi, em 1939. Com o início da Segunda Guerra Mundial, no mesmo ano, a instituição foi progressivamente perdendo contato com sua sede mundial - o S.S.S. (*Summum Supremum Sanctuarium*) -, localizada em Berlim, e com seu guia espiritual, Arnold Krum-Heller, que havia regressado à Alemanha.⁷ O fim do conflito, em 1945, trouxe a esperança de que os contatos seriam retomados e que o S.S.S. voltasse à atividade. Mas Krum-Heller faleceu, em 19 de maio de 1949, e a instituição, desde então, perdeu sua unidade internacional.⁸

As reuniões públicas que Aun Weor conduzia em Cienaga e Barranquilla levaram à publicação de dois livros, em 1950. O primeiro, intitulado *O Matrimônio Perfeito ou a Porta de Entrada à Iniciação*⁹, foi lançado em maio; o segundo, *A Revolução de Bel*¹⁰, em outubro do mesmo ano. O conteúdo das obras não deixa dúvida quanto a seus objetivos: primeiramente, advertir vigorosamente contra práticas e instituições que Aun Weor e seus seguidores passaram a classificar como "magia negra". Em ordem de importância, Aun Weor criticava as práticas tântricas ensinadas por Cherenzi em sua Universidade Espiritual, os exercícios contidos nas monografias distribuídas pela AMORC californiana e, finalmente, buscava desautorizar a posição de Israel Rojas como líder dos rosacruzes colombianos. De maneira geral, ele tecia severas críticas ao funcionamento das instituições esotéricas como um todo. Resumindo o conflito, Samael é adepto de exercícios sexuais onde existe a cópula, mas não se chega ao orgasmo; a conjunção carnal (*sabaja maithuna*) serviria apenas para preparar a energia sexual para ser canalizada internamente através de exercícios respiratórios (*pranayamas*); Cherenzi, pelo contrário, é adepto de sistemas que admitem o orgasmo; o sêmen retirado do órgão feminino é considerado mágico e é reabsorvido, seja por meio de ingestão ritual ou reinserido na uretra por meio de exercícios iogues (WEOR 1950-b, pp. 15-20, p. 45):

La Iglesia Gnóstica de Krumm Heller y El Kundalini o Serpiente Ígnea de nuestros mágicos poderes de Omar Cherenzi Lind, son las dos antípodas del Kundalini. La obra de Krumm Heller es una obra de magia blanca. La obra de

⁷ Tal como ocorreu com outras ordens esotéricas, os rosacruzes foram progressivamente impedidos de funcionar livremente pelo governo nazista; o *Summum Supremum Sanctuarium* foi fechado e Krum-Heller precisou refugiar-se com sua família no interior do país, período em que permaneceu incomunicável e chegou a ser considerado morto por seus discípulos sulamericanos; ver, a respeito, TSADHE, n/d, e KOENIG, 1995.

⁸ O médico berlinense Albert Wolf parecia um candidato natural, pela sua proximidade com o mestre, e não está claro se o comando da FRA lhe foi oferecido. O fato é que mudou-se para o Brasil em 1950, onde morreu alguns meses depois. Um dos filhos do mestre, Parsival Krum-Heller, declarou-se seu sucessor, algum tempo depois, e tentou restaurar a unidade das instituições rosacruzes, chegando a contar com o apoio de Israel Rojas. O projeto não teve sucesso, e Parsival passou a viver na Austrália; ver, a respeito, KOENIG, 1995.

⁹ *El Matrimonio Perfecto o la puerta de Entrada a la Iniciación*, no original.

¹⁰ *La Revolución de Bel*, no original.

Cherenzi es una obra de magia negra. (WEOR,1950-b, p. 18)

O que a obra de Samael está documentando é um importante capítulo da evolução das práticas sexuais tântricas no ocidente; trazidas inicialmente por estudiosos ingleses das obras clássicas do misticismo hindu, estes exercícios logo despertaram um imenso interesse nos círculos esotéricos europeus¹¹.

O segundo objetivo dos livros era dar publicidade a um corpo doutrinário e a um conjunto de práticas que ele considerava efetivos para produzir o despertar da consciência nos praticantes. Seu eixo central era a ideia de que o desenvolvimento da consciência e/ou espiritualidade estava indissolivelmente ligado à prática da magia sexual, cujas técnicas reportavam às obras de Krum-Heller e afirmavam sua contribuição para a recuperação de práticas mágicas conhecidas desde a aurora da história humana.

Nesse primeiro momento, Aun Weor não afirmava qualquer pretensão de erigir uma nova instituição esotérica. Seu discípulo Julio Medina, no prólogo de seu livro, afirmava:

Esperamos que nossos espiritualistas da Colômbia, sejam eles rosacruzes, budistas, espiritistas, teosofistas, etc, não se alarmem, porque nós, os gnósticos, não aceitamos aulas materiais, nem academias, nem lojas, nem templo de ladrilho, cimento ou barro, nem cobramos mensalidades, nem ditamos cursos por correspondência ao estilo da Amorc da Califórnia (...). Aun Weor não assina com seu nome profano precisamente porque não quer o dinheiro de ninguém, nem deseja títulos, honrarias ou distrações de nenhuma espécie, nem forma aulas materiais porque sabe que dentro das aulas estão as taxas, as fofocas, o engano e a discussão. (...) Se é assim, para que aulas? Para que taxas? Para que donos de lojas? O sincero e digno encontrará o caminho, seu anseio se converterá em realidade (WEOR, 1950-a, p. 1).¹²

¹¹ A apropriação de técnicas de magia sexual por esoteristas europeus do século XIX é descrita por Hugh Urban em seu livro *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*. Los Angeles, University of Califórnia Press, 2006. Um panorama histórico também pode ser visto em WALDEMAR, Charles. *La Magia del Sexo*. México, DF: Editorial Grijalbo, 1963.

¹² Esse trecho foi suprimido das edições posteriores, uma vez que se consolidou a versão de que o lançamento do primeiro livro marca a fundação do Movimento Gnóstico (CAMPOS, M. L. *Usos da arqueologia no discurso religioso: Samael Aun Weor e o renascimento do gnosticismo*. Campinas: LAP – UNICAMP, 2013).

O que se observa em seu discurso, neste período, é uma forte influência da filosofia de Krishnamurti, após seu rompimento com a Sociedade Teosófica, que, na sua essência, propunha uma espiritualidade não institucionalizada. Alguns elementos são muito similares a seu discurso de dissolução da Ordem da Estrela, em 1929,¹³ como se pode ver na *Revolução de Bel*:

P. (...)Será que você quer se tornar algo como um novo Pontífice ou super-líder?

R. Meu amigo, se sua suspeita estivesse certa então eu já haveria formado uma nova organização, o que pressupõe, como é indispensável, um chefe e uma diretoria; mas, como pode ver, nada disso existe, porque para que queremos uma nova organização? O que o mundo tem ganhado com tantas organizações que possui? Porque acrescentar mais uma?(...) Então para que queremos uma nova organização? Meu amigo, eu não sigo a ninguém e não quero que ninguém me siga, o que eu quero é que cada um siga a si mesmo. (WEOR, 1950-b, p. 97)

O uso de ideias krishnamurtianas está alinhado a outros elementos importantes de seu discurso. Aun Weor, embora criticasse severamente a prática da mediunidade corrente nos círculos kardecistas colombianos, admirava o espírito prático e a simplicidade dos grupos espíritas, sobretudo entre as comunidades indígenas, modelo que ele considerava ideal para a prática espiritualista. Tudo isso faz parte de um imaginário mais amplo que se encaixa perfeitamente, do ponto de vista funcionalista, no modelo que o sociólogo Pierre Bourdieu atribui à figura do profeta: o questionamento da legitimidade do *status quo*, a denúncia do desvio dos propósitos originais do grupo religioso e o discurso reformista de retorno à pureza original (BOURDIEU 1982, p. 61).

Assim, na simplicidade da religiosidade indígena e em seu universo de práticas mágico-religiosas, Aun Weor identificava o próprio cristianismo primitivo. É importante ter essas concepções em mente para se compreender o passo fundamental, que levou à

¹³ “Eu afirmo que a Verdade é uma terra sem caminhos, e vocês não podem alcançá-la por nenhum caminho, qualquer que seja, por nenhuma religião, por nenhuma seita. (...) A Verdade, sendo ilimitada, incondicionada, inacessível por qualquer caminho que seja, não pode ser organizada; nem pode qualquer organização ser constituída para conduzir ou coagir pessoas para qualquer senda particular. Se vocês logo compreendem isso, verão o quanto é impossível organizar uma crença. Uma crença é algo puramente individual, e vocês não podem e não devem organizá-la” (KRISHNAMURTI, J. *Discurso de Dissolução da Ordem Estrela do Oriente*, 1929. Disponível em: <<http://www.krishnamurti.org/pt/about-krishnamurti/dissolution-speech.php>>. Acesso em 10/05/2015). A influência do pensamento de Krishnamurti é marcante nos primeiros anos de elaboração da doutrina gnóstica.

fundação do Movimento Gnóstico na Colômbia: a construção do *Summum Supremum Sancturarium* (S.S.S.), na Serra Nevada de Santa Marta.

1.2 - O Tibet colombiano

Em 1951 Aun Weor lançou seu terceiro livro - *Curso Zodiacal* -, com o mesmo título de uma obra de Krum-Heller, buscando provar que suas ideias, e em especial as concepções em torno da magia sexual, eram interpretações literais da obra do grande rosacruz alemão (WEOR, 1951). O livro, adicionalmente, é uma provocação direta a Israel Rojas, uma vez que tornava públicas as lições e práticas que eram divulgadas de forma restrita nas monografias da F.R.A..

A partir da publicação dos livros mencionados, houve um intenso esforço de divulgação das novas ideias, tendo por alvo os frequentadores de instituições esotéricas no país:

De repente, um dia o Mestre me disse: "Já se remexeu esta cidade, agora vamos seguir o trabalho de divulgação; deves ir já para Bogotá, leve uns 100 livros, no domingo ficas em frente à Igreja Teosófica Liberal, na saída do rito - me disse a hora - e entregarás a cada membro um livro (...). Ao regressar a Ciénaga, me solicitou listas de todas as sociedades e grupos espirituais da América Central e do Sul. Procurei e ia obtendo endereços; quando tinha mais de 100 endereços os mostrei e ele me disse: "Muito bem, agora envie 3 livros a cada endereço", o que cumpri fielmente. Depois de dois meses começaram a chegar cartas solicitando maiores informações. Logo recebi ordem de enviar os livros aos centros cherenzistas, rojistas, espiritualistas e a toda classe de escola na Colômbia; desta forma foi mais rápida a ação dos livros. (VIZCAINO, n/d, p. 30)

Aun Weor havia logrado reunir, em curto espaço de tempo, um poderoso rol de inimigos. Suas ideias sobre sexualidade e espiritualidade o indisputaram seriamente com a Igreja Católica e com todas as instituições esotéricas importantes no cenário colombiano, levando à progressiva proibição de sua entrada na maioria dos *lumisais*, centros teosóficos e espiritualistas. Da mesma forma, seus discípulos mais próximos foram expulsos da Universidade Espiritual e Julio Medina, que patrocinava a publicação dos seus livros, passou a sofrer boicote em seus negócios particulares (VIZCAINO, n/d, p. 30-33). Finalmente, um processo acusando Aun Weor de curandeirismo e prática ilegal da

medicina¹⁴ foi apresentado em Cienaga, levando à sua prisão na cadeia local, em 14 de março de 1952 (VIZCAINO, n/d, p. 30; WEOR, 1952, p. 1).

Embora um *habeas-corpus* o tenha tirado da prisão poucos dias depois, o processo seguiu tramitando. Aun Weor estava justamente em vias de publicar um livro sobre medicina e partes do material já haviam circulado na forma de apostilas, tendo sido necessário suspender sua publicação até que o processo se resolvesse.¹⁵

Esboça-se, desde então, o projeto de construção de um Templo que, contrariando seu discurso inicial de negar qualquer intenção de institucionalizar suas ideias e práticas, alinhava-se perfeitamente ao universo institucional rosacruz, constituindo um esforço no sentido de legitimá-lo no meio esotérico colombiano. A controvérsia em torno do S.S.S. vinha agitando os grupos rosacruzes desde a morte de Krum-Heller. Com seu falecimento e a impossibilidade de restaurar o funcionamento do antigo templo de Berlim, houve inicialmente uma movimentação, liderada pelo médico rosacruz alemão Albert Wolf, de trazer o templo para o planalto central brasileiro. Guiado por tal propósito, Wolf mudou-se para a cidade de Juiz de Fora, mas faleceu algum tempo depois, deixando a obra inconclusa (KOENIG, 1995, p. 52).¹⁶

É importante destacar o valor simbólico da construção de um templo nas montanhas de Sierra Nevada, interior colombiano, para o imaginário esotérico da primeira metade do século XX. Além da relação com a herança rosacruiana de Krum-Heller (a transferência do S.S.S. para outro local), Aun Weor estava apropriando-se de elementos comuns ao campo esotérico, que visualiza um grupo reservado de grandes seres atuando sobre os destinos da humanidade a partir de templos secretos localizados

¹⁴Aun Weor não esconde seu desprezo pela medicina alopática e pelo estatuto jurídico da prática médica (WEOR, 1955, p. 4) ; por conta disso, seus problemas com agentes do governo parecem ser antigos; Julio Medina relata sobre ele, em 1948: “*dali se mudou a outros bairros, conforme o perseguiram os esbirros da saúde pública, pois ele vivia da medicina de plantas e de unguentos*” (VIZCAINO, n/d, p. 50). Processos dessa natureza são comuns, na América Latina, contra figuras esotéricas e espiritistas no início do século XX; Bubello destaca seu uso como parte da estratégia estatal de perseguição (BUBELLO, 2010, p. 114).

¹⁵ Na maioria das listas bibliográficas de Samael, o livro *Tratado de Medicina Oculta e Magia Prática* aparece como tendo sido publicado em 1952. Preferimos seguir, nesse sentido, recente revisão da equipe do site Gnosis 2002, que data a primeira edição de 1955 (<http://www.gnosis2002.com/tabla.html>). Júlio Medina, no prefácio de outra obra de 1952, deixa claro que, embora pronto, o livro não havia sido publicado: “*El Maestro Samael Aun Weor ha presentado con ésta, cinco obras: «El Matrimonio Perfecto» (la Puerta de Entrada a la Iniciación); «La Revolución de Bel»; «Tratado de Medicina Oculta y Magia Práctica»; «Curso Zodiacal» y «Apuntes Secretos de un Gurú», estando el «Tratado de Medicina y Magia Práctica» listo para salir en su debido tiempo*”. (WEOR, 1952, p. 1).

¹⁶ O projeto brasileiro, aparentemente, também contava com a simpatia de outro importante mestre rosacruz, o dr. Jogo Elías Adoum (1897-1958), *Mago Jefe*, que também se mudou para Minas Gerais. Parsival Krum-Heller vai transferir o S.S.S. para a Austrália, em 1955, mas então a maioria das lojas nacionais havia adquirido autonomia.

nos altos dos Himalaias e no Tibet.¹⁷ Conforme apresentamos no capítulo anterior, todas as figuras representativas do universo teosófico e rosacruz, desde a fundação da Sociedade Teosófica, embasam a autoridade dos líderes espirituais em alguma forma de contato com os *mahatmas* ocultos no Tibet. A invasão chinesa do Tibet, a partir de outubro de 1950, causou profundo impacto no universo esotérico. Isso gerou especulações sobre o destino dos *mahatmas* e a transferência dos “centros mágicos de poder” para outros locais. É no horizonte desse imaginário, portanto, que Aun Weor começa a falar sobre o “Tibet colombiano” (WEOR, 1955, p. 2).

Ao mesmo tempo, o processo e sua prisão parecem ter aprofundado seu distanciamento em relação às instituições esotéricas já estabelecidas, de forma que a construção do *Summum Supremum* cristaliza a decisão de se criar uma instituição própria. Consolida-se, desse modo, a identidade de um grupo que se auto-intitula como “gnóstico”, termo que, se até seu terceiro livro fora utilizado como referência a um tipo ideal do esoterista - aquele que adquire seu conhecimento a partir do resultado de suas investigações mágico-herméticas – (WEOR, 1952, p. 7), a partir de 1952 passa a identificar o grupo de discípulos que o segue (weor, 1952, p. 34). Em seu livro *Tratado de Medicina Oculta*, encontramos a primeira referência ao nome da instituição: “O Movimento Gnóstico avança de forma avassaladora, e já nada nem ninguém poderá nos deter nesta marcha luminosa e triunfal” (WEOR, 1955, p. 90). Julio Medina relata:

No Templo da Nevada, o S.S.S., o Mestre deu o nome ao grupo que estava se formando: MOVIMENTO GNÓSTICO CRISTÃO UNIVERSAL. Eu lhe perguntei: "Mestre, por que se deu o nome de Movimento?" E ele me respondeu: "porque é uma ação em movimento, o Movimento Gnóstico é como um trem em marcha, vai em direção a uma meta, igual a um trem, em uma estação descem uns e sobem outros e o trem segue sua marcha para seu destino; por agora sou o condutor e tu o fogueista, o provedor, o maquinista... (VIZCAINO, n/d, p. 40).

Em dezembro de 1952, o Templo começou a operar e foi publicada a primeira "Mensagem de Natal", hábito que Aun Weor manteria até o final de sua vida. As cerimônias contaram com a presença de discípulos de Cienaga e Barranquilla, e logo formou-se uma pequena comunidade de discípulos que viviam com o mestre em Sierra

¹⁷Esse imaginário também é comum a inúmeros reformadores religiosos oriundos da Índia, como Vivekananda, Vivananda e Paramahansa Yogananda (1893-1952); este último lançou um livro chamado *Autobiografia de um Iogue*, em 1946, que faz um enorme sucesso e influencia poderosamente o crescimento de religiosidades hindus no ocidente; um dos destaques do livro são exatamente os relatos sobre os grandes iogues que vivem nos Himalaias.

Nevada (VIZCAINO, n/d, p. 43).¹⁸

No ano seguinte, estabeleceu-se o primeiro centro de estudos do grupo de Aun Weor, em Barranquilla e, rapidamente, outros santuários¹⁹ em Cali, Quindio e Bucamaranga. Julio Medina deixou um interessante relato sobre a ocasião, que retrata as condições em que se cria o Movimento Gnóstico:

Recordo que o primeiro Santuário foi aberto em Barranquilla, no ano de 1953. O irmão Luis E. Quintero (carinhosamente lhe chamávamos Quinterito) começou dando instrução a vários membros de centros espiritualistas, tais como discípulos de Teosofia, Rosacruz, Espíritas, Martinistas, Rojistas, Aquarianistas e outros; rapidamente cresceu o grupo, mais de 80 pessoas entre homens e mulheres. Eu lhes ditei várias conferências e logo abrimos um Santuário no terceiro piso de um edifício central da cidade. Os ritos se faziam sem vestiduras sagradas, só o Sacerdote as portava; minhas vestiduras eram cor chocolate claro, por haver sido egresso do caminho negro. Com três meses de estar trabalhando em Segunda Câmara com aquele pessoal incapacitado para nossa senda, convidamos o Mestre Aun Weor, que veio a Barranquilla, falou ao grupo e foi tão forte a conferência que todos saíram, ficando apenas Quinterito, o dono do local, e minha pessoa. (VIZCAINO, n/d, p. 54)

A mensagem de Aun Weor era excessivamente fundamentalista para o ambiente sócio-cultural que então militava nas escolas esotéricas. Havia uma ruptura radical em dois níveis principais: o primeiro, *doutrinário*, universalizava uma nova e controversa ética sexual, até então desconhecida da maioria dos praticantes e em choque com a concepção

¹⁸ O S.S.S. tem uma história interessante: o templo funcionou desde o início como sede “espiritual” do Movimento Gnóstico, enquanto sua sede administrativa, inicialmente instalada em Cienaga, deslocou-se para o México, onde Samael passou a viver, a partir de 1956. Com a morte deste, em 1977, o templo passou a ser disputado entre os seguidores de Julio Medina e Joaquim Amortegui; na década de 1980 o local foi abandonado devido ao avanço da guerrilha das FARC; parte das instalações foram dinamitadas para não servir de abrigo aos guerrilheiros. Mais tarde a região passou ao controle de forças paramilitares, e grupos gnósticos voltaram a se instalar no local. A partir de 2000 proprietários locais reclamaram na justiça a posse destas terras, e o tribunal determinou a saída dos gnósticos (<http://lagnosisdevelada.com/noticias-e-informaciones-sobre-gnosis/comunidad-gnostica-desalojada-t928.html>). Acesso em 10/05/2015).

¹⁹ Significativamente, Aun Weor deixa de usar o termo corrente entre os rosacruzes para designar seus grupos – *lumisial* – e adota o termo santuário.

comum de que a espiritualidade é favorecida pela abstinência sexual; o segundo, *comportamental*, rompia com hábitos já estabelecidos no meio esotérico, como o múltiplo pertencimento a instituições, o estudo de monografias e um ambiente de liberdade para o testemunho de experiências espirituais.

Um novo grupo foi formado, dois meses depois, mas uma das estudantes - figura importante na sociedade local -, começou a dar demonstrações de capacidades clarividentes e mediúnicas, levando Aun Weor a proibir sua participação nos rituais. A saída da estudante foi seguida pela de todos os outros quarenta estudantes. Os missionários gnósticos, então, criaram um novo grupo, sem o conhecimento de Aun Weor, e ficaram durante um ano preparando o grupo para receber a visita de seu exigente mestre (VIZCAINO, n/d, p. 55-60).

Esse relato ilustra uma importante tensão estrutural que permeia toda a história do Movimento Gnóstico: embora sua doutrina espiritualista esteja toda baseada na ideia de contato direto com o sagrado - o que pressupõe a ausência de mediadores -, Aun Weor impõe a seus discípulos uma instituição fortemente teocrática, onde ele de fato atua como único mediador entre as forças divinas, a *Fraternidade Branca Universal*, e o mundo terrestre; as experiências místicas do discípulo precisavam, na prática, serem avalizadas pelo “avatara” para serem aceitas como tais ²⁰.

Essa tensão natural, entre uma doutrina que estimula a mais completa autonomia pessoal e uma instituição fortemente hierarquizada que exige obediência absoluta, explica, em grande medida, o forte processo de fragmentação que ocorre, desde então, no gnosticismo samaeliano, o qual pode ser situado em três momentos distintos: no início, antes que a posição de Aun Weor como líder absoluto ficasse consolidada, a instituição fora constantemente disputada por outros líderes carismáticos. A partir de 1960, quando sua posição simbólica como mediador se consolida, a instituição conheceu um longo período de estabilidade institucional e crescimento. Finalmente, com sua morte, em 1977, e na ausência de um sucessor legítimo e universalmente reconhecido, o processo de fragmentação voltou a ocorrer de forma mais intensa.

Em 1954 ocorre um primeiro esforço formal de institucionalização: em 09 de novembro é constituída, em Barranquilla, a Junta Diretiva Internacional do Movimento Gnóstico. Aun Weor é o “fundador e avatara mundial”; Julio Medina (Gargha Kuichines) figura no documento como diretor para toda a América Latina. Os diretores nacionais eram: Henrique Bernard (Johani) para a Colômbia; Carlos A. Valdes H. para o Panamá; Fioravante Juan Discepolo Sólito para a Argentina. Na Colômbia foram ainda nomeados diretores regionais: David A. Valencia (Sanfragarata) para o Quíndio e Abraham Salomé para Magdalena. Como secretário particular do avatara, foi nomeado Efrain U. Acosta de Aguas (Tarom-Om) (UZCATEGUI, 1999, p. 104).

A iniciativa reflete alguns dos sucessos iniciais da instituição, principalmente em estabelecer contato com alguns círculos esotéricos e espiritualistas simpáticos à suas

²⁰ Ressaltando, assim, uma contradição entre um discurso que valoriza a auto-validação das experiências religiosas e um “individualismo institucionalizado” que depende de mecanismos sociais tradicionais de validação (ROBERTSON, 2010, p. iii).

ideias, no exterior, e na região colombiana do Quíndio. Também indica uma primeira hierarquia de seus discípulos, em cujo topo encontramos Julio Medina e Henrique Bernard. Os títulos pomposos, no entanto, escondem uma realidade muito mais modesta: no Panamá, embora haja um grupo organizado, ele é pequeno; na Argentina há apenas alguns indivíduos que mantêm correspondência com o S.S.S.; apenas em Barranquilla, Cienaga e no Quíndio há grupos constituídos funcionando regularmente.

1.3 - O Cristo Colombiano

Finalizando os atos de fundação do Movimento Gnóstico e coroando o imaginário criado em torno deste período, situa-se uma cerimônia esotérica ocorrida no *Summum Supremum Sanctuarium*, em 27 de outubro de 1954, conhecida como "Natal Gnóstico", ou "Advento do Cristo Samael".

Para os adeptos do esoterismo no ocidente, via de regra, o desenvolvimento espiritual segue uma trajetória muito semelhante à de um estudante que se matricula numa escola: ele tem um professor, recebe ensinamentos, faz exercícios e é periodicamente avaliado para se medir seu grau de aprendizado; apenas estas avaliações o facultam a adentrar em classes mais adiantadas e a receber um conhecimento mais avançado. No universo encantado dos esoteristas modernos, seus templos e *lumisais* são apenas a “projeção física” dos verdadeiros templos e escolas de mistérios, que estariam situados em dimensões espirituais, paralelas e intimamente ligadas ao mundo físico, conhecidas como dimensões superiores, mundos astral e mental, etc. O aprendizado espiritual começaria, então, numa espécie de jardim da infância - os chamados "Mistérios Menores" -, onde o discípulo passa por provas que medem sua coragem, pureza de propósitos e desenvolvimento espiritual. Tais “provas” são aplicadas nestes mundos internos, embora eventualmente ocorram também no mundo físico.

Vencidos os mistérios menores, começa, de fato, a senda iniciática, na forma de provas dos "Mistérios Maiores". É comum, nas escolas de então, que se acompanhe publicamente o progresso individual de cada iniciado, bem como o nome de seu “Mestre Interno”. Além disso, o nascente Movimento Gnóstico utiliza, em seus rituais, vestes coloridas de acordo com o grau iniciático atingido (TAHUIL, 2006, p. 39).

Na ocasião que estamos relatando, o mestre Aun Weor havia reunido no S.S.S. as mais altas hierarquias de sua escola iniciática: além de sua esposa, Arnolda Garro de Gómez (Mestra *Litelantes*), estavam presentes seu braço direito, Julio Medina (Mestre *Gargha Kuichines*), Enrique Benar (reencarnação de São João), Casimiro Guete (Profeta Jonas), David Valencia (Mestre *Sanfragarata*), Filadelfo Novoa (Mestre *Sabaoth*), Hernando Recio Guarin (Mestre *Paconder*), José Avendaño (reencarnação de Joana D’Arc, Mestra *Sun Sun Dum*), Romero Cortez (reencarnação do Faraó *Kefren*), entre outros. As cerimônias foram precedidas por um longo jejum; ao cabo do longo trabalho iniciático, Aun Weor logrou concluir as iniciações de Mistérios Maiores; seu *kundalini* havia ascendido, vitorioso, ao longo de toda sua coluna vertebral, o que lhe permitiu encarnar seu Real Ser,

o Mestre Interno. A partir de então, tornou-se o Venerável Mestre Samael Aun Weor.²¹

O nascimento do “Cristo Samael” inaugura uma nova etapa na história do Movimento Gnóstico. Um ano depois do ritual descrito, Samael inicia uma longa peregrinação pela América Central em direção ao México; na contramão da rota por onde circulara, até então, o conhecimento esotérico, leva sua Gnose das selvas colombianas até o México, de onde, numa espécie de “efeito bumerangue”, vai se irradiar para os Estados Unidos, Canadá e Europa, berço das doutrinas rosacruz.

2- A internacionalização do movimento gnóstico: a viagem ao México

O ano de 1955 mostrou-se bastante duro para os gnósticos colombianos; Julio Medina, envolvido num longo processo jurídico, ficou algum tempo detido por desacato (ALG, 29/05/55)²². Samael, desde o final de 1953, passou a maior parte do tempo em Sierra Nevada; novas queixas de prática ilegal da medicina foram apresentadas e ao que tudo indica uma nova ordem de prisão foi emitida contra ele; até mesmo sua comunidade no S.S.S. foi alvo de batidas policiais em sua perseguição. Por conta disso, sua atuação pública ficou praticamente comprometida e passou a se limitar a atendimentos por correspondência, sendo que a visita e atendimento aos grupos eram feitas por Julio Medina (*Gargha Kuichines*) (ALG, 28/03/1954). Ao mesmo tempo em que tinha suas ações cada vez mais tolhidas na Colômbia, o ensinamento de Samael recebeu entusiástica acolhida em alguns círculos espiritualistas e esotéricos de outros países; pequenos grupos se formaram a partir da correspondência com o S.S.S. na Venezuela e no Panamá.

Diante desse cenário, Samael decidiu sair do país com a família. O projeto de um giro internacional já existia, mas a ideia original era de primeiro consolidar o Movimento Gnóstico na Colômbia para, somente no início da década de 1960, percorrer outros países. O cenário cada vez mais conturbado da política colombiana e a absoluta falta de garantias para lidar com os poderosos inimigos que os gnósticos haviam feito levaram Samael à decisão súbita de partir. Saindo de Sierra Nevada, ele foi levado, juntamente com a família, à Barranquilla; de lá, foi conduzido a Cartagena, onde embarcou com sua família num navio rumo ao Panamá. Samael estava literalmente fugindo do país.²³

Após passar alguns dias no Panamá, onde já havia um grupo gnóstico formalmente constituído e com personalidade jurídica, Samael seguiu para a Costa Rica,

²¹ A encarnação do Real Ser equivale, no simbolismo esotérico cristão, ao nascimento do Cristo, o “natal interior”; daí a data passar a ser comemorada, entre os samaelianos, como um “natal gnóstico”.

²² Carta de Samael a Julio Medina. A acusação, feita por um senhor chamado Celio Villalva, parece ter tido a intenção de intimidar; o episódio é parte de um processo judicial mais complexo, que envolve a posse de uma propriedade. Como ocorreu na prisão de Samael, o acontecimento foi interpretado à luz do processo iniciático do próprio Julio Medina.

²³ Não está claro exatamente quando Samael sai de Sierra Nevada; em suas memórias Julio Medina fala em dezembro de 1955, aparentemente de forma errônea, uma vez que em agosto Samael informa haver chegado à Costa Rica (carta de Samael a Julio Medina; San José, Costa Rica, 19/08/55; Acervo Linaje Gnóstico).

onde a situação era semelhante: havia dois grupos já organizados, inclusive juridicamente, em San José, o santuário Guru Huiracocha, dirigido por Odilon Jimenez, e o santuário Mahatma Ghandi, de Fernando Quiroz Gonzales. Note-se, pelos nomes dos grupos, que o proselitismo de Samael ainda era, majoritariamente, feito entre rosacruzistas e espiritualistas interessados na religiosidade hindu.

No início de setembro de 1955 Samael estava em El Salvador, literalmente sozinho, sem contatos.

2.1 - A chegada ao México

Samael chega ao México em janeiro de 1956, num momento bastante específico da história do país. O período que vai de 1940 a 1968 é conhecido como *O Milagre Mexicano*; a partir da Segunda Guerra Mundial o país conhece um rápido processo de industrialização, estimulado por uma política agressiva de substituição de importações. O processo de deslocamento do eixo econômico para as cidades conduz a uma rápida urbanização e à formação, no novo ambiente urbano, de uma classe média e um proletariado industrial. Da mesma forma, houve uma importante mudança na orientação da política externa: o México, que até 1940 vivia em constante conflito com EUA e Inglaterra - como na crise de 1917, e durante a expropriação das empresas petrolíferas, durante o governo populista de Lázaro Cárdenas, em 1938 – logo passou a receber uma atenção especial, num cenário mundial em que norte-americanos e ingleses precisavam de aliados para lutar contra o Eixo. A intensificação das relações comerciais com o poderoso vizinho do Norte foi outro importante impulso para a economia do país.²⁴ O período também foi marcado por uma grande estabilidade política, sob o controle incontestável do PRI (Partido Revolucionário Institucional) (CAMIN, 2000, p. 211).

A Revolução Mexicana e os anos de isolamento que se seguiram estimularam, ainda, um redescobrimento cultural das raízes mexicanas, um verdadeiro culto da autonomia da "alma mexicana", repercutindo num verdadeiro surto de "nacionalismo cultural", que teve seu auge entre as décadas de 1930 e 1950. Essa nova identidade nacional se plasmou em manifestações culturais como o muralismo: uma arte politicamente engajada e popular. Intelectuais como Afonso Reyes propõem uma "versão mexicana da cultura do ocidente" (MONSIVAIS, 1976, p. 631).

Neste ambiente cultural, um importante elemento exerceria influência evidente sobre a obra de Samael: a apropriação do passado indígena, pré-colombiano, na construção de uma identidade nacional. Embora o uso político da rica arqueologia do país date do período do ditador Porfirio Dias (1876-1911), é a partir da consolidação dos governos pós-revolução mexicana que a arqueologia e antropologia seriam utilizadas para construir uma ideologia indigenista (COERVER, PASZTOR, BUFFINGTON, 2004, pp. 16-19).

²⁴ A despeito disso, manteve sua independência, rejeitando uma aliança militar permanente com os EUA, criticando o golpe na Guatemala, em 1954, e a agressão norte-americana contra Cuba, em 1960.

Outra peculiaridade da história mexicana é sua relação com a Igreja Católica. Embora fosse, como no restante da América Latina, um país de maioria católica absoluta, a república mexicana se consolida em oposição aberta ao poder da Igreja. O anticlericalismo estatal foi acirrado após a revolução de 1910. A constituição de 1917 impôs severas restrições à atuação da Igreja, o que levou à reação católica cristalizada na guerra civil - a *Rebelião dos Cristeros* (1926-29) (COERVER, PASZTOR, BUFFINGTON, 2004, p. 430). Assim, para fazer frente à política anticlerical, a Igreja Católica mexicana, ao contrário do que ocorre no restante da América Latina, adotou um discurso de defesa da ampla liberdade religiosa, com a criação, na década de 1920, da *Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa* (LNDLR) (BONFIL, 1976, p. 296).

Esse ambiente de liberdade religiosa e engajamento cultural num projeto político nacionalista e popular influenciou o próprio amadurecimento doutrinário de Samael Aun Weor. Vemos, num primeiro momento, uma intransigência típica do período colombiano; diante de convites para abrir grupos de estudos em lojas maçônicas e na sociedade teosófica local, Samael responde que não se mistura com “víboras”. Mais tarde, como veremos, vai rever essa posição, e o Movimento Gnóstico no México vai nascer sob o patrocínio de uma loja maçônica.

A correspondência de 1956 mostra o deslumbramento de Samael com o ambiente político que ele encontra na América Central e no México. Ao contrário do que ocorre na Colômbia, nestes países há um ambiente muito mais aberto para a liberdade religiosa: o Movimento Gnóstico, por exemplo, consegue rapidamente constituir uma personalidade jurídica no Panamá e na Costa Rica: “Afortunadamente, fora da Colômbia nós gozamos de liberdade e podemos falar livremente. Aqui no México temos no poder o Partido Revolucionário Institucional. Graças a Deus por aqui não reina o terror da tirania colombiana” (ALG, 01/02/56).

O deslumbre também ocorre diante da descoberta de um novo mundo: Samael descreve com enorme entusiasmo suas visitas a sítios arqueológicos astecas e o porte cosmopolita da capital mexicana: “A Cidade do México é imensa. Toda Barranquilla não seria mais que um bairro dela. Até mesmo Bogotá é uma formiga perto da Cidade do México” (ALG, 05/01/56).

É claro que nem tudo se converte numa experiência positiva no novo país. Em sua correspondência com os colombianos, são frequentes os pedidos desesperados de ajuda financeira para alimentar a família. Outra preocupação constante é a questão da regularização de sua permanência no país, uma vez que possuía, inicialmente, um visto de turista, com duração de seis meses.

Seus discípulos colombianos não estavam numa situação melhor: não bastasse a sangrenta crise política, a Colômbia vivia, igualmente, uma delicada situação econômica, que tornava difícil a compra de dólares. Sendo assim, com o objetivo de levantar fundos para a impressão de livros no México, Samael organizou um curso por correspondência sobre “Magia Asteca”; por conta do preço de distribuição pelo correio, e da facilidade de conversão em dólares, o curso foi distribuído a partir da sede do Panamá, em setembro de 1956.

O novo ambiente de abertura e liberdade de expressão fez com que Samael flexibilizasse seu ponto de vista em relação aos demais grupos espiritualistas; o primeiro grupo gnóstico mexicano foi criado em 1958, nas dependências da loja maçônica *Valle de Mexico*.

2.2 - Francisco Propato e a AGLA

Em 1957, Samael estabeleceu contato com o orientalista argentino Francisco Propato (Luxemil). Propato tinha uma respeitável atuação acadêmica nas áreas de Filosofia e Letras; foi membro da *Societe Asiatique*, fundador e presidente da Confederação da Cultura Árabe, no Chile e na Argentina (AMO, 2006, p. 3) e um dos tradutores da obra de Omar Khayan para o espanhol. Seguidor do Aprismo, Propato era entusiasta de uma proposta política de terceira via, que seguia, em linhas gerais, o movimento político de Gandhi, na Índia, e a filosofia de *Ahimsa* (não-violência), institucionalizada numa associação humanista chamada de ALAS (*Accion Libertadora Americana del Sur*), fundada em 1936. Em março de 1958, Samael fundou a AGLA (*Accion Gnostica Libertadora de Amerindia*),²⁵ uma frente político-espiritual que reuniria a ALAS, o Movimento Gnóstico e a *Divine Life Society* de Sivananda (ALG, 18/03/58).

Esses contatos coincidiram com um período em que Samael converteu-se em estudioso da religiosidade hindu e das distintas escolas de ioga, tendo inclusive se tornado vegetariano (DOSAMANTES, 2009, p. 132-133). Estas novas influências fizeram com que concebesse o projeto de uma ampla frente espiritualista, em dois sentidos: o primeiro, um sentido político-espiritual, de uma frente supra-religiosa e espiritualista que se opusesse à ameaça comunista. Suas obras, que até então faziam uma crítica violenta das religiões — especialmente do catolicismo — adotaram, progressivamente, um discurso fortemente ecumênico, em defesa da união entre todas as religiões para se fazer frente ao marxismo: “Nestes momentos de CRISE MUNDIAL é necessário que haja FRATERNIDADE entre todas as Religiões porque estamos frente a um inimigo comum, o terrível DIABO VERMELHO, o ABOMINÁVEL COMUNISMO MATERIALISTA” (WEOR, 1965, p. 114).

Samael empenhou-se em se tornar representante da *Divine Life Society*, de Sivananda, no México e na Colômbia. Exercícios e elementos doutrinários do livro *Kundalini Yoga*, de Sivananda, foram assimilados e divulgados através de seus livros. O

²⁵ O título da instituição evidencia a influência do pensamento de Haya de La Torre; a Amerindia de Samael é claramente baseada na Indoamérica de Haya; recusando os rótulos de América ibérica ou latino-americana, ele propõe uma definição identitária da região a partir de sua principal especificidade: a mestiçagem, a fusão de raças e de culturas, que justificariam a proposta de construção de uma unidade política de todo o continente (PEREZ, Felipe G. Indoamerica segun Victor Raul Haya de La Torre. In *Catoplebas*, n. 80, outubro de 2008, p. 12. Disponível em: <<http://www.nodulo.org/ec/2008/n080p12.htm>>. Acesso em 10/05/2015). O termo indoamérica é adotado por Samael em seus livros *La Transformacion Social de la Humanidad*. (Bucamaranga: Talleres Meridiano, 1965, p. 7) e *La Plataforma del Socialismo-Cristiano Latino Americano* (Local, editor n/d, 1967, p. 1).

ponto alto desse esforço foi a campanha para trazer à América Latina o principal representante de Sivananda no ocidente, Swami Vishnudevananda, em maio de 1958 (ALG, 19/05/58).

Num sentido mais restrito, Samael pensou numa frente espiritualista que reunisse outras lideranças em torno da prática da Magia Sexual. O propósito da AGLA era dar maior autoridade à noção samaeliana de Magia Sexual, com o apoio de figuras respeitadas no meio espiritualista, como Francisco Propato (*Luxemil*) e, sobretudo, com o próprio Sivananda. Essa também era uma estratégia para, finalmente, permitir o acesso de suas ideias aos Estados Unidos e à Europa.

A AGLA foi uma iniciativa com forte significado simbólico e propagandístico. Em sua Mensagem do Natal de 1960, por exemplo, Samael comemorou a união das três instituições, formando o triângulo "ALAS - AGLA - Aryavarta Ashrama"; as três instituições juntas reuniram um milhão de integrantes, e Samael declarava que: "os três Movimentos unidos lutam pelo ESOTÉRISMO CRÍSTICO e pelo TRIUNFO DEFINITIVO DO CRISTO SOCIAL" (WEOR, 1972, p. 39). Trata-se de um momento sempre destacado na hagiografia que as instituições gnósticas construíram em torno de seu fundador.

Outra ação propagandística desse momento foi o envio de uma carta aberta ao Papa Pio XII, propondo uma união ecumênica de todas as religiões do mundo, para combater o avanço do comunismo e convidando o pontífice a se unir ao "Triângulo Hermético Movimento Gnóstico – ALAS – Aryavarta Ashrama.

Na prática, porém, a frente espiritualista sonhada por Samael nunca se constituiu de fato. Francisco Propato, embora fosse um nome respeitável, estava muito doente e tinha uma atuação pública cada vez mais limitada. Quanto à *Divine Life Society*, ainda que tenha havido de fato uma troca de correspondência, ela nunca formalizou qualquer tipo de ligação com Samael e sua afirmação de que Sivananda era o "dirigente gnóstico da Índia" (WEOR, 1972, p. 39) parece, na melhor das hipóteses, uma licença poética.

Em 1963, o "Triângulo Hermético" sofreu um duro golpe: com um intervalo de poucos meses, Francisco Propato e Sivananda morreram. Em 05 de agosto do mesmo ano, Samael emitiu uma carta aberta, intitulada *Luto em La Bandera Gnóstica*, onde lamenta a morte dos dois "mestres gnósticos". A AGLA continuou figurando na correspondência oficial, tanto do SSS, em Sierra Nevada, como na nova Sede Patriarcal, no México, capital, ao longo da década de 60. Samael nunca abandonou o sonho de criar uma grande federação de cunho cultural ou espiritualista; após a conquista da Personalidade Jurídica do Movimento Gnóstico Cristão Universal, na Colômbia, em 1961, fundou no México a AGEACAC (Associação Gnóstica de Estudos Antropológicos e Culturais – Ação Civil), com uma proposta muito mais cultural. Em pouco tempo, porém, a AGEACAC tornou-se uma versão mexicana do Movimento Gnóstico, desenvolvendo os mesmos tipos de atividades, inclusive a parte litúrgica.

3 - As primeiras dissidências do Movimento Gnóstico

A vinda de Samael para o México abre um leque de novas oportunidades de expansão para suas ideias. No entanto, a ausência de sua presença física na Colômbia criou um vácuo de poder que conduziria às primeiras dissidências importantes dentro das fileiras gnósticas. Do grupo de lideranças que assistiu à cerimônia de nascimento do "Cristo Samael", o primeiro a se afastar foi José Avendaño (*Sum Sum Dum*), sem maiores consequências.

A primeira dissidência importante foi a de Enrique Benard (*Johani*), que Samael declarara ser a reencarnação de São João. Ele figura na Junta Diretiva de 1954 como diretor nacional da Colômbia; era respeitado dentro das fileiras gnósticas como um excelente clarividente e o próprio Samael reconheceu que ele possuía um grau iniciático superior ao seu. Benard - que dirigiu os trabalhos da cerimônia de advento do Cristo Samael - indispôs-se, inicialmente, com a esposa de Samael, Dona Arnolda (*Litelantes*). Chegou a falar abertamente que o avatara deveria se casar com uma mulher numa posição social mais adequada (VIZCAINO, n/d, p. 47).

Com a partida de Samael para o México, Julio Medina (*Gargha Kuichines*) ficou encarregado pelo S.S.S. e logo passou a haver um conflito entre o Summum e o diretor nacional, que estava sediado em Cali, sob o controle dos grupos no país. Samael toma claramente o partido de Julio Medina, e insiste para que faça visitas de inspeção aos grupos controlados por Enrique Benard (*Johani*) (ALG, 27/06/56). Em seu livro *Los Misterios Mayores*, Samael dirige uma série de críticas a alguns comportamentos de seus discípulos. Segundo ele, havia alguns que, querendo seguir o caminho do espírito, largam sua família passando fome; outros, encantados com o tema da magia sexual, saíam por aí seduzindo donzelas e mulheres casadas. Predominam nos grupos boatos e comentários pejorativos acerca das vidas particulares dos discípulos, havendo disputas internas e marcada ingratidão pelo apoio recebido. Samael menciona discípulos que lhe pediam que usasse seus poderes para conseguirem seduzir outras pessoas e afirma que muitos gnósticos estavam metidos com magia negra (WEOR, 1956, p. 18-21).

A crítica é dirigida, em grande parte, a Enrique Benard, aproveitando-se de comentários que circulavam sobre seu assédio a algumas discípulas. No início de 1957, ocorre então o rompimento. Samael inicialmente não deu grande importância ao fato, nomeando um novo encarregado para o grupo de Cali; um mês depois, demonstrava sua surpresa com a evolução dos acontecimentos: praticamente todo o grupo de Cali aderiu à sedição. Enrique Benard e seu discípulo José Miguel Manzano publicaram um panfleto denunciando Samael por explorar seus estudantes, implantando um sistema ditatorial em que ele controlava psicologicamente seus discípulos, afirmando ser capaz de investigar nos mundos superiores seu progresso espiritual e de ser o único ser humano com a consciência desperta.

Samael reagiu com uma fulminante "Carta de Expulsão" de Enrique Benard, acusado de estabelecer um grupo independente, de caluniar Litelantes e por atos de "fornicação". O comando nacional do movimento na Colômbia foi atribuído a David Valencia (*Sanfragarata*); o novo grupo em Cali passou a ser dirigido por Enriqueta Bon. Ao longo de mês de julho de 1957, travou-se uma verdadeira batalha, com ambos os

partidos trocando acusações em panfletos distribuídos aos grupos gnósticos da Colômbia e dos países vizinhos (ALG, 20/07/57 e 31/07/57).

A situação rapidamente se complica: em agosto do mesmo ano, Benard estava firmemente estabelecido na região de Cali e já detinha o controle de três santuários gnósticos em Bogotá, constituindo um advogado empenhado em registrar estatutos e uma personalidade jurídica. Como o Movimento Gnóstico não era registrado na Colômbia, Samael temia que ele assumisse o controle da instituição. O S.S.S. recebeu ordens para realizar trabalhos mágicos contra o dissidente. Em outubro, Samael mudou de estratégia e proibiu a distribuição de panfletos contra Benard. A troca mútua de acusações estava causando um enorme estrago na reputação moral das lideranças gnósticas. Mas, insistiu nos trabalhos mágicos contra o ex-discípulo. Após um sucesso inicial, a dissidência de Bernard perdeu forças: seu principal discípulo, o advogado Manzano, foi preso, acusado de forjar documentos num processo; Bernard morreu alguns anos depois (ALG, 03/08/57 a 13/12/57).

O sucessor de Enrique Bernard na direção nacional do movimento foi David Valencia (*Sanfragarata*), outra figura de destaque na cerimônia de advento do "Cristo Samael", brindado com o raro privilégio de ter uma experiência interna relatada pelo próprio Samael na introdução de seu livro *Tratado de Alquimia Sexual*, em junho de 1954 (WEOR, 1954, p. 1). Contudo, seria o próximo a romper com Samael.

Há relatos de atritos entre ambos que datam já do início de 1961, motivando uma visita de Julio Medina (*Gargha Kuichines*) ao Vale do Quíndio. Alguma forma de ruptura começa a se desenhar nos meses seguintes, embora Samael manifeste esperanças de uma reconciliação. Ao final, David Valencia (*Sanfragarata*) organizou uma nova instituição, levando consigo mais de mil gnósticos. Terminou unindo-se a um guru javanês que se estabeleceu em Cali - *Bapak Subuh* (1901-1987) -, com a qual também se desentendeu mais tarde.

Passada a tempestade inicial, consolidou-se uma estrutura bicéfala em que o controle internacional da instituição é compartilhado entre a Sede Patriarcal, no México, onde vive o *avatara*, Samael Aun Weor, e o S.S.S., na Colômbia, sob o controle de Julio Medina (*Gargha Kuichines*). O capital simbólico acumulado por Samael permitiu-lhe administrar os conflitos entre seus principais discípulos e as distintas estruturas institucionais, de forma que o universo gnóstico conhece um longo período de expansão e unidade que somente será abalado com sua morte, em 1977.

Considerações finais: Uma trajetória de silêncios e revelações

A biografia de Samael pode ser pensada, enquanto material analítico, em termos de uma micro-história que reflete, primeiramente, as transformações políticas, sociais e culturais do contexto latino-americano, e as dinâmicas transformadoras do campo religioso, espiritualista e esotérico, de forma mais específica.

Nesse contexto mais geral, é evidente que a atuação pública de Samael, e mesmo sua evolução doutrinária, dialogam diretamente com o momento histórico em que ele se encontra envolvido. Assim, como vimos, seus anos iniciais de pregação coincidem com a guerra civil, na Colômbia, e a ditaduras de Laureano Gomez e Gustavo Rojas Pinilla. Sua

doutrina, nesse momento, tem um forte acento apocalíptico, seguramente reverberando o estado de desesperança e perplexidade diante da violência dos ódios sectários que tomaram conta da sociedade, que também pode ser observado na literatura colombiana, desde *Cem Anos de Solidão*, de Gabriel Garcia Marquez - que retrata o início dos conflitos entre liberais e conservadores -, até obras como *O dia do ódio*, de José Antonio Osório Lizarazo, ou *O Monstro*, de Carlos H. Pareja, que se debruçam especificamente sobre o ambiente de violência e barbárie que se segue ao Bogotazo, e constituem pequenos exemplos de uma verdadeira tradição literária em que o tema da violência é o ingrediente dominante (RANGEL, 2005. p. 1-5).

É evidente, nesse momento, um esforço centrífugo de afastar-se dos espaços urbanos “corrompidos”, onde a perseguição política também se abate sobre todo tipo de espiritualidade não-católica, e buscar refúgio na pureza espiritual das montanhas e da floresta, concretizado na construção do S.S.S. em Sierra Nevada, e da formação de uma comunidade de adeptos.

O opressivo ambiente de perseguição política e religiosa acaba levando Samael a deixar o país e mudar-se com a família para o México. Sua correspondência, nesse período, constitui um testemunho eloquente de como Samael é influenciado positivamente pelo ambiente de liberdade política e religiosa dominante na sociedade mexicana; ocorrem, assim, coisas impensáveis no contexto colombiano, como a aliança com grupos maçônicos para abertura de centros de estudos gnósticos. A interação com esse novo universo cultural fortemente politizado tem um impacto profundo e duradouro em sua obra: em conjunto com outras lideranças políticas, Samael elabora uma ideologia política que complementa sua doutrina espiritualista, chamada de Socialismo Cristão latino-americano, que constitui essencialmente uma releitura do aprismo de Haya de la Torre e do socialismo “gandhiano” de Francisco Propato (CAMPOS, 2015, p. 89).

Por outro lado, essas novas incorporações convivem, lado a lado, com um discurso fortemente antimarxista, outro traço marcante de sua primeira fase de produção literária, e que reproduz os estereótipos dominantes no ambiente pequeno burguês da primitiva comunidade gnóstica colombiana, como a impossibilidade de conciliar qualquer tipo de credo religioso com o materialismo dialético de Marx, ou de uma conspiração marxista para destruir todas religiões do mundo (WEOR, 1950-b, p. 1-5).

Outro importante reflexo da mudança para o México foi uma maior interação com o próprio universo esotérico; o ambiente fortemente sectarista da Colômbia havia deixado Samael isolado; no México, porém, ele passa a se corresponder com diversas lideranças espiritualistas, incorporando à sua doutrina - primeiro de maneira tímida, depois de forma vigorosa - importantes formulações do pensamento do esoterista armênio Gurdjieff e de seu discípulo Ouspensky,²⁶ cuja doutrina, conhecida como *Escola do Quarto Caminho*, é uma das pioneiras em operar uma psicologização das formulações esotéricas e espiritualistas.

²⁶ Essa questão, que eu chamo de uma transição doutrinária do universo rosacruz de Krum-Heller em direção ao Quarto Caminho de Gurdjieff, é longamente debatida em minha dissertação de mestrado (CAMPOS, 2015).

Novamente, aqui, Samael surge como um modelo micro-histórico de uma importante transformação na sensibilidade religiosa ocidental no século XX, em direção à mentalidade hoje dominante no campo espiritualista, em que tornou-se comum explicar a alma humana a partir de conceitos como ego e inconsciente, e em conceber a prática religiosa a partir de exercícios de treinamento da psique, como concentrações, meditações e técnicas de imaginação dirigida.

Ao contrário do que afirmam seus críticos, Samael não plagia simplesmente as ideias gurdjieffianas; ele elabora, na verdade, uma releitura bastante original que busca conciliar a aridez metafísica do mestre armênio com o imaginário mágico popular dominante entre os sulamericanos, impregnado de espíritos e forças mediadoras.

Essa questão doutrinária comporta, ainda, uma análise classista: como já dissemos, as primeiras formulações doutrinárias de Samael estão muito próximas do rosacruçianismo de Krum-Heller. Uma corrida de olhos pelas páginas da *Revista Rosacruz de Oro*, publicação da *Fraternitas Rosicruciana Antigua*, dirigida por Israel Rojas, logo nos permite verificar que os militantes rosacruzes colombianos são, em sua maioria, integrantes de uma florescente classe média: advogados, profissionais liberais, funcionários públicos, executivos de empresas multinacionais e comerciantes.

Samael, em seu primeiro esforço proselitista, dirigiu-se exclusivamente a este público, de rosacruzes e teósofos. Seu discurso profético, denunciando a hipocrisia e os interesses econômicos dos dirigentes esotéricos colombianos, logrou formar um pequeno círculo de seguidores, onde se destaca seu discípulo Julio Medina Vizcaino; de maneira geral, porém, Samael foi ignorado e desprezado dentro do milieu esotérico colombiano; no máximo conseguiu chamar atenção no sentido de ser perseguido.

Desiludido, Samael voltou-se para o interior do país e para seu templo em Sierra Nevada, onde atingiu um público de pobres trabalhadores rurais; desse segundo grupo se destacaram algumas lideranças, como Joaquim Amortegui Balvuenza.

Samael tinha motivos para se orgulhar de seu círculo “proletário” de seguidores, uma vez que estavam perfeitamente alinhados com sua proposta de reviver o espírito do cristianismo primitivo, baseada numa meritocracia espiritual que desprezasse as posses terrenas. Ao mesmo tempo, ele se esforça para penetrar nos círculos esotéricos tradicionais. Sua própria ida para o México, nesse sentido, constituía um esforço para ter uma base que lhe permitisse o acesso ao mercado esotérico norte-americano, seu objetivo declarado.

Quando Samael começou progressivamente a assimilar as técnicas de Gurjjeff, instalou-se então um conflito dentro das fileiras gnósticas: os antigos rosacruzes resistiram com unhas e dentes à proposta de colocar em segundo plano todo o elaborado magismo ritualístico, com toda sua pompa e uma disputa hierarquia episcopal; os “índios” de Sierra Nevada, por sua vez, se entusiasmararam com a proposta de uma espiritualidade baseada em exercícios psicológicos.

Samael, preocupado em manter a unidade de seus seguidores e em mediar os crescentes conflitos, permitiu que eles se reunissem em duas instituições distintas: o primeiro grupo constituiu a Igreja Gnóstica; o segundo passou a compor o Movimento Gnóstico. Com sua morte, em 1977, as duas instituições tomaram caminhos distintos; a

Igreja passou a ser comandada por Julio Medina, o Movimento Gnóstico por Joaquim Amortegui. Iniciava-se, aqui, o processo de crescente fragmentação das instituições gnósticas.

Paradoxalmente, desde então, a Igreja Gnóstica, na Colômbia e Venezuela, experimentou um enorme crescimento na camada mais pobre e periférica das cidades, e o perfil de seus integrantes, atualmente, é muito similar ao das igrejas pentecostais brasileiras. O Movimento Gnóstico e suas congêneres, por sua vez, experimentam uma crescente receptividade dentro da classe média, principalmente entre universitários.

Finalmente, gostaria de tecer algumas reflexões sobre a bibliografia de Samael, enquanto prática discursiva. A descrição da vida de um líder religioso ou espiritualista não é, evidentemente, uma narrativa isenta e desinteressada, embora muitas vezes se apresente dessa forma; ela é, antes de tudo, uma das ferramentas mais eficientes para legitimar a própria doutrina do fundador: a narrativa de sua vida deve, necessariamente, demonstrar que ele viveu “em carne e osso” seus ensinamentos.

Em outras palavras, a vida do fundador se confunde com sua doutrina; ele próprio, nesse sentido, é um “livro aberto”, sua vida confirma suas palavras. Samael tinha plena consciência dessa dimensão; toda sua obra é fortemente apoiada em relatos autobiográficos; os acontecimentos de sua vida são o tempo todo interpretados à luz de seus postulados doutrinários.

Um exemplo paradigmático dessa situação é o episódio da prisão de Samael, em março de 1952, já mencionado. Embora durasse poucos dias - até que seu advogado conseguisse um *habeas corpus* para que ele respondesse ao processo em liberdade -, foi na prisão que Samael começou a escrever sua versão dos acontecimentos, fazendo publicá-la logo que foi posto em liberdade, num livreto chamado “Apontamentos secretos de um Guru” (WEOR, 1952). Neste, Samael interpreta o episódio de sua prisão à luz do imaginário esotérico das Provas Iniciáticas; segundo essa concepção, popularizada por Blavatsky e pelos teósofos, ao longo do processo de aprendizado espiritual o candidato é submetido a provas físicas que avaliam sua resistência moral e sua fé. Essa dinâmica envolveria dois processos distintos: o primeiro, reservado aos iniciantes, as chamadas provas de Mistérios Menores; o segundo, muito mais rigoroso, reservado aos candidatos à maestria, os Mistérios Maiores. Samael afirma, então, que todo candidato, quando chega à Segunda Iniciação de Mistérios Maiores, é jogado na prisão por alguma razão para ser provado.

Essa estratégia corresponde ao que o sociólogo Michael Ebertz, partindo da noção weberiana de carisma, chama de “autoestigmatização”, em que o sofrimento da figura carismática, longe de ser negado, é enfatizado, porém reinterpretado no sentido de uma vitória. Tal como a crucificação de Jesus, um evento até então interpretado como vergonhoso e desonroso é reconfigurado e convertido em prova de fé; o mesmo sucede, respeitadas as proporções, com a prisão de Samael (KAUFMANN, 2013, p. 25).

A estratégia funcionou perfeitamente: Julio Medina, que foi preso em 1955 por desacatar uma autoridade no tribunal, também recorreu a ela. Joaquim Amortegui, que nunca esteve na cadeia, precisou se explicar com seus discípulos: “O Mestre Samael passou pelo cárcere. (...) Eu não passei, porque a mim me pegou essa iniciação, por lá, no

Equador, num povoadozinho, quando fui para abrir, longe de Guayaquil, onde fui para abrir, trabalhando na Obra” (RABOLU, s/d, p. 1).

Na última fase de sua produção literária, na década de 1970, Samael empreendeu um esforço muito mais elaborado de oferecer uma narrativa de sua vida interpretada a partir de sua própria doutrina: em seu livro *As Três Montanhas* ele apresenta toda a trajetória de seu desenvolvimento espiritual, desde o discipulado até o último grau da maestria; como é peculiar nesse milieu, a narrativa inclui as indispensáveis vidas passadas e experiências místicas fora do mundo físico, em contato com seres espirituais. O livro é considerado por seus discípulos como um mapa do caminho espiritual.

Como toda hagiografia, a estrutura da narrativa obedece a um modelo que varia pouco ao longo do tempo: o personagem tem uma juventude comum, sujeito aos vícios do mundo; passa então por algum tipo de experiência que o faz procurar o sentido último das coisas; sua busca parece ser inútil, passa por várias escolas e mestres que, embora úteis em algum sentido, não conseguem responder seus anseios mais prementes. Finalmente, em algum momento inesperado de sua vida, se depara com o “verdadeiro caminho”; o evento marca o início de uma dura jornada, em que comete erros, sofre e pensa em desistir. Mas afinal superar as limitações de sua “natureza inferior” e o resultado previsível é a conquista da plenitude espiritual.

Incorporado à doutrina, numa posição central, o relato biográfico de Samael se converte em capital simbólico de valor inestimável, e por isso mesmo em palco de disputas violentas. A legitimidade de seus sucessores, em grande medida, é aferida pelo grau de intimidade e convivência com o fundador; em suas palestras e escritos é comum o recurso à narrativa de episódios que ambos vivenciaram juntos, e até mesmo de anedotas. E, evidentemente, a estima de Samael pelos discípulos é avaliada pela forma como são citados em sua própria autobiografia; assim, por exemplo, o fato de Joaquim Amortegui figurar em todo um capítulo do clássico *As Três Montanhas*, entre outras citações, é muito valorizado por seus discípulos como prova de sua legitimidade como sucessor. Julio Medina, que entra em rota de colisão com o avatara em seus últimos meses de vida, busca se legitimar fazendo ampla publicidade da correspondência e estreita ligação que ambos mantinham nos anos iniciais do Movimento Gnóstico.

Alguns discípulos da esposa de Samael, Arnolda Garro de Gomez, no esforço para valorizar sua mestra, além de referenciar as citações que Samael faz à sua esposa ao longo de sua obra (DOSAMANTES, 2009, p. 14-19), fazem uso de uma estratégia peculiar: seu secretário, Jesus Alfredo Dosamantes, após a morte da mestra, em 1998, reuniu num livro, *Litelantes: a Grande Estrela do Dragão*, suas memórias sobre as conversas que teria mantido com ela. A parte mais interessante do livro, seguramente, são os relatos de Arnolda sobre o início de seu relacionamento com o avatara. Samael se descreve, nesse período, como alguém dado a alguns excessos com álcool e mulheres; o relato de Dosamantes, no entanto, é demolidor: Samael é descrito como um alcóolatra, um adúltero inveterado e um praticante de magia negra. Segundo Dosamantes, Samael era um “zé ninguém” antes de conhecer sua esposa; apenas com sua cooperação espiritual ele pôde chegar à iluminação; ao retratar um jovem Samael muito mais corrompido que o

relato habitual, Dosamantes tenta destacar as virtudes e as capacidades espirituais de sua mestra.

Como não poderia deixar de ser, os adversários do gnosticismo samaeliano também se utilizam da biografia de Samael para legitimar suas críticas. Nos dias de hoje a maior parte desse combate é furiosamente travado na *internet*; curiosamente, os adversários mais ferrenhos são oriundos do próprio *milieu* esotérico. É o caso do *site La Gnosis Develada*²⁷, de longe o endereço mais ativo em oposição aos gnósticos; do campo religioso tradicional, especialmente católicos e evangélicos, há diversos sites “anti-seita” que fazem oposição à doutrina gnóstica. Dentro da produção destinada a desautorizar a doutrina gnóstica, há muito material que busca reinterpretar a biografia de Samael, sendo expressivo, nesse sentido, o fato de que não há discrepâncias importantes em relação aos fatos descritos pela narrativa “oficial”; a questão fundamental está em oferecer uma interpretação diversa.

Vamos oferecer dois exemplos bastante expressivos desse conflito, ambos girando em torno da questão fundamental da doutrina gnóstica, a sexualidade sagrada e o matrimônio. Não há, para um gnóstico, delito maior que o adultério. Também é uma questão importante para seus opositores, sejam eles espiritualistas ou membros da religiosidade tradicional; trata-se, na clássica exposição de Bourdieu sobre o campo religioso, de uma disputa em torno de valores comuns a seu universo simbólico.

O primeiro episódio está relacionado ao primeiro casamento de Samael; em 1940, ainda vivendo em Bogotá, Samael casou-se com uma jovem, Sara Dueñas Correal. Viveram algum tempo juntos, tiveram um filho e algum tempo depois ele a abandonou. Após uma longa peregrinação pelo interior do país, Samael voltou a viver com ela; tiveram um novo filho e ele voltou a abandoná-la, desta vez em definitivo.

Samael é extremamente lacônico a respeito dessa relação; em poucas linhas ele menciona que cometeu o erro de dar esperanças a uma determinada dama e que somente reparou isso após uma admoestação de seu guru espiritual; a questão dos filhos não é mencionada. Na verdade, a grande maioria de seus discípulos, fora do México e da Colômbia, ignora que ele tenha tido um primeiro casamento antes de viver com Arnolda. E é justamente essa omissão que torna o assunto tão importante para seus adversários; além, é claro, do constrangimento que essa história representa para alguém que escreveu um livro intitulado *O Matrimônio Perfeito*. Entre os gnósticos que conhecem a história ela simplesmente entra para a contabilidade dos “erros” antes de chegar à iluminação; é muito mais valorizado o fato de Samael haver amparado os filhos oriundos deste primeiro casamento. Seu segundo filho, Imperator Gomez, por exemplo, tornou-se proprietário da editora que publicava suas obras: a Editorial Mercuryo.

O segundo exemplo tem um potencial mais explosivo. Em seus últimos anos de vida Samael foi o centro de um escândalo sexual; embora continuasse casado com Arnolda Garro, o avatara estava tendo encontros íntimos com a sacerdotisa (Isis) da Sede Patriarcal no México, Clara Chávez, conhecida nos meios gnósticos como Anjo Filadelfia.

²⁷ <http://lagnosisdevelada.com/>

De alguma forma Arnolda descobriu o que ocorria e denunciou o avatara diante de seus discípulos. Para sua surpresa, deu-se conta de alguns dos principais discípulos de Samael não só sabiam de seu affaire, como aprovavam que ele continuasse. O episódio repercutiu negativamente nas fileiras gnósticas, e diversos seguidores deixaram o Movimento Gnóstico. As conclusões dos adversários de Samael são fáceis de imaginar: os líderes gnósticos não praticam o que advogam, o próprio avatara é um adúltero com a cumplicidade de seus seguidores.

Na versão gnóstica os fatos são basicamente os mesmos, exceto pela interpretação distinta e pelas evidências metafísicas. A diferença fundamental é que haveria uma separação de corpos entre Samael e sua esposa, que varia de seis a sete anos; Arnolda estaria padecendo de algum tipo de frigidez ou impedimento físico para o ato sexual, sem perspectivas de solução a curto prazo. Assim, Samael estaria impedido de executar suas técnicas de magia sexual com sua “esposa-sacerdotiza”, como se fala no jargão gnóstico. Um assunto dessa gravidade teria motivado uma reunião nos “mundos internos”, com a presença de importantes mestres espirituais e dos principais discípulos; as autoridades presentes decidiram que Samael deveria realizar uma “troca de vaso hermético”; no jargão da magia sexual, vaso hermético é o útero feminino. Em resumo, tudo se resumia numa questão técnica de providenciar um novo laboratório alquímico...

Entre as “testemunhas” do encontro místico estão Julio Medina, Oscar Uzcatgui e Salazar Banöl. Um dos relatos mais detalhados do ocorrido é oferecido por Joaquim Amortegui, ao afirmar que a própria Arnolda participou da reunião, mas que não teria trazido ao corpo físico as recordações do encontro metafísico. E assevera, em defesa do avatara, que ele somente cumpriu a determinação após seguidas admoestações²⁸. Ao que tudo indica, Dona Arnolda foi convencida pelos argumentos; Dosamantes, sempre tão eloquente quando se trata de faltas do avatara, não faz nenhuma menção a essa questão.

Bibliografia

- ALG (*Acervo Linaje Gnóstico*); coletânea de cartas trocadas entre Samael Aun Weor e seu discípulo Julio Medina Vizcaíno. Disponível em: <http://www.linajegnostico.org/>. Acesso em 24/06/16.
- AMO, Mercedes del. La literatura de lós periódicos árabes de Chile. *Revista MEAH, Seccion Árabe-Islam* (2006), p. 3-35, p. 23-25. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- BONFIL, Alicia. La Iglesia en Mexico, 1926-1970. In WILKIE, James (org.). *Contemporary Mexico: IV International Congress of Mexican History*. Los Angeles: Univ. California, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BRAUN, Herbert. Honra, amnésia, maldade e reconciliação na Colômbia. AGGIO, A. *Pensar o Século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

²⁸ O relato se encontra em: <http://gnosesamaelgnosisgnosticos.blogspot.com.br/2011/09/mas-que-mentira-samael-nao-adulterou.html>

- BUBELLO, Juan Pablo, *Historia del Esoterismo en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.
- CAMIN, Hector A. MEYER, Lorenzo. *À Sombra da Revolução Mexicana: História Mexicana Contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- CAMPOS, M. L. *Usos da arqueologia no discurso religioso: Samael Aun Weor e o renascimento do gnosticismo*. Campinas: LAP – UNICAMP, 2013.
- CAMPOS, Marcelo. *Esoterismo, Modernidade e Secularização: a Gnose de Samael Aun Weor*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Campinas: PUCC, 2015.
- COERVER, M. PASZTOR, S. BUFFINGTON, R. M. *Mexico: An Encyclopedia of Contemporary Culture and History*. Oxford: ABC Clío, 2004.
- DOSAMANTES, J. Alfredo. *Litelantes, a Grande Estrela do Dragão*. Curitiba: IGLISAW, 2009.
- GARCIA, Jesus Saiz. *El Movimiento Gnóstico – Perfil Histórico*. Data n/d. Disponível em: <<http://perso.wanadoo.es/jesussag/historia/movimiento.htm>>. Acesso em 10/05/2015.
- KAUFMANN, Franz-Xaver. *A crise na Igreja: como o cristianismo sobrevive?* São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- KOENIG, Peter-R. *Ein leben für die rose*. München: ARW, 1995.
- LOPEZ BELLAS. *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, Servizo de Publicacions e Intercambio Científico, 2008.
- MONSIVAIS, Carlos. La Cultura Mexicana em el Siglo XX, pp. 631-645. In WILKIE, James (org.). *Contemporary Mexico: IV International Congress of Mexican History*. Los Angeles: Univ. California, 1976.
- RABOLU. *A Iniciação e as Provas. S/data. Disponível em: <<http://www.agsaw.com.br/tema72.htm>>*
- RANGEL, Carlos. *La representacion del Bogotazo em Cuatro Novelas Colombianas (1948-1953)*. Bucamaranga: Universidad Santander, 2005.
- ROBERTSON, David G. *Contemporary 'Gnosticism' as a Discursive Field: na analysis of individual and institucional authority in twentieth century 'gnostic' movements*. Edinburgh: Universidade de Edinburgh, 2010.
- SAFFORD, Frank; PALACIOS, Marco. *Colombia: Fragmented Land, Divided Society*. NY: 2002, Oxford University Press.
- TAHUIL, M. *Memorias del SUMUM SUPREMUM SANTUARIUM*. Montevideú: Editorial Mixcoatl, 2006
- TSADHE, H. S. *Krum-Heller, El Rosa Cruz*. Fraternitas Rosicruciana Antiqua de Venezuela, ano n/d.
- UZCATEGUI, Oscar U. *Samael Aun Weor, El Hombre Absoluto*. Madrid: AGEAC/VOPUS, 1999.
- VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d.
- WEOR, Samael Aun. *Las Tres Montañas*. Bogotá: Editorial Mercurio, 1973.

-
- WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciacion*. Colombia: editor n/d, 1950-a.
- WEOR, Samael Aun Weor. *La Revolucion de Bel*. Colombia: editor n/d, 1950.
- WEOR, Samael Aun. *Curso Zodiacal*. Colombia: Editor n/d, 1951.
- WEOR, Samael Aun. *Apuntes secretos de un Guru*. Colombia: editor n/d, 1952.
- WEOR, Samael Aun. *Tratado de Alquimia Sexual*. Caldas, Colombia: Editor n/d, 1954.
- WEOR, Samael Aun. *Tratado de Medicina Oculta y Magia Pratica*. Colombia: editor n/d, 1955.
- WEOR, Samael Aun. *Los Misterios Mayores*. Colombia: editor n/d, 1956
- WEOR, Samael Aun Weor. *La Transformacion Social de la Humanidad*. Bucamaranga: Talleres Meridiano, 1965.
- WEOR. Supremo Mensaje de Navidad 1960-61. In *Gnosis em el Siglo XX*. El Salvador: Editor n/d, 1972.
- ZOCCATELLI, PierLuigi. Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione: Note sul movimento gnostico di Samael Aun Weor. *La Critica Sociologica*, n° 135, autunno 2000 (ottobre-dicembre), p. 45.

O Caboclo Eduardo e a Festa do 7 de Janeiro em Itaparica, Bahia

Milton Moura¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.32527>

Resumo: Busca-se reconstituir o perfil histórico do Caboclo Eduardo, fundador do grupo Os Guarany's, que desde 1939 vem participando da Festa de Independência de Itaparica, na Baía de Todos os Santos, aí desempenhando um papel singular. O artigo se desenvolve cotejando os relatos sobre as apresentações dos Guarany's em diversos momentos e os testemunhos que os idosos aportam sobre seu papel relevante na formação do grupo e na configuração do auto que se tornou, nestes quase oitenta anos, um dos elementos centrais da comemoração da independência em Itaparica. A reflexão toma como uma chave metodológica a pergunta pela diferença que fez e vem fazendo a criação do Caboclo Eduardo no universo das festividades e da cultura locais, contextualizando este processo no universo das comemorações da independência na Bahia. Palavras-chave: Caboclo, Mestiço, Baía de Todos os Santos, Itaparica, Cultura Popular.

Caboclo Eduardo and the Party of January 7th in Itaparica, Bahia

Abstract: The paper aims to reconstruct the historical profile of Caboclo Eduardo, founder of The Guarany's, a group that since 1939 has played a singular role in the commemorations of Independence Day in the Island of Itaparica, at the All Saints Bay. The paper collates accounts of the group's presentations at different periods as well as narratives produced by elderly people on the formation of The Guarany's and on the play, that during the last 80 years became one the main elements of the commemorations of Independence in Itaparica. From a methodological standpoint, the paper inquires on the difference that the creations of Caboclo Eduardo have made and still make on local culture, placing these creations in the context of the commemorations of Independence held in the state of Bahia.

Keywords: Caboclo, Creole, All Saints Bay, Itaparica, Popular Culture.

El Caboclo Eduardo y la Fiesta de 7 de Enero en Itaparica, Bahia

Resumen: Se busca reconstituir el perfil histórico del Caboclo Eduardo, fundador del grupo Los Guarany's, que desde 1939 ha participado de la Fiesta de la Independencia de Itaparica, en la Bahía de Todos los Santos, jugando ahí un papel único. El artículo se desarrolla mediante el cotejamiento de informes sobre actuaciones de Los Guarany's en varias ocasiones y los testimonios que muestran los ancianos acerca de su papel en la formación del grupo y en la configuración del escenario festivo que se convirtió, en estos casi 80 años, uno de los elementos centrales de la

1 Professor de História da Universidade Federal da Bahia. Sua temática principal de pesquisa é a História da Festa, com destaque para o Carnaval de Salvador, as Festas do Caboclo de Itaparica e as Festas de Independência de Cartagena de Indias. Interessa-se também pela relação entre Música, Literatura e História. Coordena o Grupo de Pesquisa O Som do Lugar e o Mundo. E-mail: miltonmoura7@gmail.com

celebración de la independencia en Itaparica. La reflexión toma como una cuestión metodológica fundamental la pregunta por la diferencia que desde su creación ha hecho la figura del Caboclo Eduardo en el universo de las fiestas y la cultura locales, contextualizando este proceso en el universo de las celebraciones de independencia en Bahía.

Palabras-clave: Caboclo, Mestizo, Bahía de Todos los Santos, Itaparica, Cultura Popular

Recebido em 07/03/2016 - Aprovado em 26/10/2016

Introdução

Pode-se tomar como objeto de estudo histórico o desempenho de um indivíduo acerca do qual não se reúnem tantas informações? Quem teria sido o Caboclo Eduardo, sobre o qual falam de modo especial os itaparicanos maiores de 65 anos? Estes não somente o reconhecem como fundador do grupo Os Guaranys, como também lhe atribuem um papel fundamental na criação de uma nova forma de comemoração no contexto da Festa de Itaparica, qual seja, o auto da Roubada da Rainha. A história de Eduardo é relativamente misteriosa; entretanto, seus coetâneos testemunham que contribuiu vigorosamente para configurar uma forma inédita de apresentar e representar o Caboclo nessa cidade. Diante da escassez de informações escritas e mesmo de fotografias individualizadas deste homem, o pesquisador se depara com a riqueza e singularidade de elementos que, presentes até hoje nos festejos do 7 de Janeiro nessa cidade, são constantemente remetidos à sua inventividade e reinterpretados pelos mais velhos, além de motivo de curiosidade e respeito de parte dos mais jovens.

Este artigo discute o caráter criativo da intervenção de Eduardo no conjunto de manifestações festivas – religiosas, cívicas e lúdicas, o que significaria também manifestações políticas – relacionadas ao Caboclo em Itaparica. Que diferença fez e continua fazendo sua atuação? Em que sentido posso propor seu vulto como singularmente histórico?

O recurso à metodologia de Chartier parece oportuno quando se toma como central o engendramento da diferença:

O que toda história deve pensar é, pois, indissociavelmente, a *diferença* através da qual todas as sociedades separaram, do cotidiano, em figuras variáveis, um domínio particular da atividade humana, e as *dependências* que inscrevem das múltiplas maneiras, a invenção estética e intelectual em suas condições de possibilidade (2002, p. 94. Grifos do autor).

Levando em conta a proximidade de tal formulação com a teoria da sociedade em Bourdieu, podemos lançar mão também da conceituação que este autor formula do

campo como espaço em que diferentes sujeitos estruturam e tomam posições (BOURDIEU, 1989). Tanto Chartier como Bourdieu refletem de modo desafiador sobre a constituição dos campos e a relativa autonomia que cada campo pode manter em relação a outros e ao conjunto da sociedade.

Na sua interpretação didática da proposta de Bourdieu, Loïc Wacquant (2005) traduz a constituição do campo como espaço estruturado de posições e tomadas de posições. Referindo-se especificamente ao campo das manifestações artísticas, afirma que indivíduos e instituições competem pelo monopólio da autoridade com relação a essas práticas e manifestações em processos nos quais este campo se torna relativamente autônomo com relação a outros, como aqueles que convencionalmente são tomados como políticos ou econômicos. Essa pista metodológica parece oportuna no sentido de que os indivíduos ou grupos podem priorizar um determinado campo na sua atuação, no intuito de instituir seu traço no conjunto da sociedade em que buscam se legitimar. Assim, pode-se pensar o campo das manifestações artísticas e culturais, mais amplamente falando, de modo a incluir as manifestações religiosas, inclusive porque estas últimas não apenas se situam no campo das práticas culturais, como se valem de elementos artísticos na sua apresentação e proposição. Os limites entre um desempenho artístico, um espetáculo ou uma performance parecem demasiado tênues para se constituir como critério de classificações ou categorizações.

Ora, é no campo das representações, consideradas artísticas ou religiosas, conforme o acento, que vamos encontrar a insinuação da originalidade do Caboclo Eduardo. Podemos considerar estas práticas como religiosas ao mesmo tempo que artísticas? Creio que, ao longo desta reflexão, o leitor encontrará elementos para se posicionar nesta encruzilhada.

A contribuição de Homi Bhabha, tributária de autores de diferentes nichos epistêmicos como Fanon, Said, Foucault, Anderson e Hall, também aporta elementos importantes para a construção do nosso objeto. Em se tratando da constituição e instituição de uma iconografia da nação, trava-se permanentemente uma disputa de legitimidades. A tensão entre a nação formatada pelo Estado – ou o Estado-nação, se quisermos – e o povo é um terreno movediço para a pesquisa, no sentido de que se move constantemente aportando estratégias de fazer valer seus capitais simbólicos. Assim diz Bhabha:

Temos então um território conceitual disputado, onde o povo tem de ser pensado num tempo-duplo; o povo consiste em “objetos” históricos de uma pedagogia nacionalista, que atribui ao discurso uma autoridade que se baseia no pré-estabelecido ou na ordem histórica constituída *no passado*; o povo consiste também em “sujeitos” de um processo de significação que deve obliterar qualquer

presença anterior ou originária do povo-nação para demonstrar os princípios prodigiosos, vivos, do povo como contemporaneidade, como aquele signo do *presente* através do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo. (BHABHA, 1998, p. 206-207. Grifos do autor).

Essa metodologia retoma as reflexões aportadas já em 1882 por Ernest Renan, professor da Sorbonne, quando se respirava um clima de reconhecimento e mesmo de admiração diante da consolidação do Estado burguês na Europa central e da prosperidade que proporcionava este construto da modernidade. Por um lado, o Estado-nação se refere(ia) a um passado comum, cultuado cuidadosamente, como vemos em Benedict Anderson (1989). Por outro lado – e é o que nos interessa especificamente neste ensaio –, faz-se necessário promover constantemente o consentimento, mecanismos de consenso que viabilizem a convivência dos diferentes. Na formulação paradigmática do autor: “A existência de uma ação é, se podemos lançar mão dessa metáfora, um plebiscito diário, da mesma forma como a existência de um indivíduo é a afirmação perpétua da vida” (RENAN, 1990, p. 19).

Na perspectiva de Bhabha, a agência pós-colonial consiste fundamentalmente em modificar a narrativa do colonizador. Isto seria nitidamente perceptível nos países europeus que receberam um número considerável de imigrantes de suas ex-colônias e que, longe de se considerarem estrangeiros em termos de enunciação de uma língua materna que não a hegemônica e local, passaram a inserir suas marcas na textualidade do inglês, francês e alemão, como entretextos que se constituem como entropoderes.

A expressão “diversidade cultural”, para Bhabha e seus leitores, cede diante de “diferença cultural”, cabendo aí o revestimento dramático de termos como “negociação”. A partir da compreensão da diferença, a negociação assume tons mais conflitivos e seus horizontes se revelam mais abertos:

Apresentei essas diferenças em pinceladas rápidas, usando muitas vezes a linguagem da polêmica, para sugerir que cada posição é sempre um processo de tradução e transferência de sentido. Cada objetivo é construído sobre o traço daquela perspectiva que ele rasura. (BHABHA, 1998, p. 53)

E é precisamente este caráter móvel, de contínuo fazimento da nação, organizada e expressa em iconografias, que permite o cotejamento entre as propostas de Chartier e Bhabha, aos efeitos de sublinhar, desde o início, a relevância e singularidade da atuação do Caboclo Eduardo na invenção de uma brasilidade possível na pequena cidade de Itaparica, situada no centro da Baía de Todos os Santos. Para levar a cabo esta busca da presença do nosso personagem, coloco o leitor, inicialmente, em contato com alguns

itens referenciais da bibliografia sobre as Festas de Independência na Bahia, em que a figura do Caboclo é fundamental, variando consideravelmente de acordo com o período e a cidade. Em seguida, ofereço alguns traços no intuito de reconstituir a história do grupo Os Guarany's, acentuando o que diz respeito mais proximamente ao Caboclo Eduardo. Por fim, procuro tecer uma reflexão sobre a atuação original do personagem, arrematando elementos de diálogo com os autores acima citados e propondo uma concepção de biografia a partir do sentido da diferença que o biografado faz diante daqueles que testemunham sua presença.

Permita-me o leitor colocar-me na primeira pessoa, pois a investigação que resultou no presente texto corresponde, em certo sentido, a uma etnografia que vem de alguns anos, parecendo artificial isolar a curiosidade especial do autor da busca por um perfil tão rarefeito em termos de informações que poderiam ser consideradas “objetivas”. Os testemunhos aqui referidos foram recolhidos na ambiência de uma interlocução que levou tempo para se estabelecer como um diálogo em confiança. Este ponto específico da metodologia, qual seja, a História Oral, é abordado com mais acerto quando se trata propriamente da memória sobre o Caboclo Eduardo.

O Caboclo e as Festas de Independência na Bahia

Para compreender a singularidade da Festa de Independência em Itaparica, é necessário situá-la no contexto deste tipo de festa na Bahia. Fixou-se a data do 2 de Julho como Independência da Bahia² pois foi nesta data, em 1823, que as forças armadas portuguesas deixaram a Baía de Todos os Santos, pondo fim a uma série de conflitos que envolveram a capital e boa parte do Recôncavo, desde fevereiro de 1822, no sentido de garantir a participação da Província da Bahia no novo Estado que se gestava desde a primeira década do século XIX e que se desenhava como projeto de império em torno da figura do príncipe Pedro já no início da terceira década daquele século.

Temos hoje Festas de Independência – com destaque maior ou menor do cortejo do Caboclo, ou da Cabocla, ou de ambos – em diversas cidades, reunindo elementos cívicos associados, em maior ou menor grau, a elementos religiosos. As cidades de Bom Jesus dos Passos, Bom Jesus dos Pobres, Cachoeira, Itaparica e Caetité fazem a Festa para o seu Caboclo, enquanto em Valença, Jaguaripe, Salinas da Margarida, Santo Amaro da Purificação, São Félix e Saubara, a Festa é para a Cabocla. Em Salvador e Itacaré, festejam-se o Caboclo e a Cabocla. Dentre estas cidades, apenas Itacaré e Valença, no Baixo Sul, e Caetité, na Chapada Diamantina, estão fora do Recôncavo.

² Escrevo as expressões Independência da Bahia e Independência de Itaparica como nomes próprios porque assim costumam comparecer nos livros didáticos e no material cívico e político de divulgação. A participação da Província da Bahia no processo de independização do Brasil costuma ser objeto de polêmica, mas a extensão deste artigo não comportaria o desenvolvimento deste tipo de discussão. Esta observação vale também para a expressão Independência de Itaparica.

Figura 1



O Caboclo no 2 de Julho de 2008. Salvador.
Fotografia: Carolina Ruiz de Macêdo.

Entre estas versões do(a) Caboclo(a), três têm nomes próprios: Dona América é o nome da Cabocla de Jaguaripe; Dona Brígida, da Cabocla de Saubara; e Tupinambá, do Caboclo de Itaparica. A Festa do Caboclo de Cachoeira acontece no dia 25 de Junho, quando se comemora a proclamação da independência nesta cidade. Por sua vez, a Festa do Caboclo de Itaparica acontece no dia 7 de Janeiro. Todos as outras Festas de Independência acontecem na Bahia no dia 2 de Julho. Em algumas cidades, praticam-se formas específicas de comemoração, como as “caretas do mingau”, em Saubara. Predomina, contudo, o cortejo do(a) Caboclo(a).

Figura 2



O Caboclo no 2 de Julho de 2008. Salvador.

Fotografia: Carolina Ruiz de Macêdo.

Cabe traçar uma conexão entre estas comemorações e os cultos oferecidos aos Caboclos em centenas de casas nestas cidades e em muitas outras. Dificilmente se encontra uma casa de Caboclo, ou casa de Candomblé em que se cultue abertamente o Caboclo, que não lhe ofereça uma festa na data reconhecida como sendo aquela da independência da Bahia. De onde teriam se originado tantas festas? Teriam vindo da mesma matriz? A observação destas festas em quase todo o Recôncavo e em centenas de localidades em toda a Bahia aponta para a dificuldade em se fixar “uma origem”, como tantas vezes se diz. A invenção da Festa do 2 de Julho em Salvador costuma ser tomada

como paradigma para a compreensão do processo tal como ocorreu nas cidades do interior. Entretanto, faltam pesquisas que autorizem afirmar, simplesmente, que as formas da festa se irradiaram a partir da capital.

O que mais interessa nos quadros dessa reflexão é sobretudo caracterizar a Festa do 2 de Julho como uma arena em que disputam legitimidades tanto setores populares, mais ou menos próximos do culto de Orixás e Caboclos, como representantes das elites para quem a data magna da Bahia deveria se constituir e regularizar como algo “civilizado”. Isto se mantém até os nossos dias, podendo o visitante perceber facilmente como diversos segmentos da política partidária e de organizações da sociedade civil se aproximam das imagens do Caboclo e da Cabocla e almejam ser visibilizados junto aos seus belos carros de guerra.

O primeiro festejo do Caboclo do 2 de Julho aconteceu no primeiro aniversário da saída das tropas portuguesas de Salvador, em 1824. A descrição de Manoel Querino é antológica:

Lançaram mão de uma carreta tomada aos lusitanos nos combates de Pirajá, enfeitaram-na de ramos de café, fumo “folha brasileira” (cróton) etc. e, sobre a carreta, colocaram um velho mestiço descendente de indígenas. E assim conduziram do Largo da Lapinha ao Terreiro de Jesus o carro e emblema da ocasião, juntamente com o inolvidável “carro da bagagem”, ao som de pandeiros, violas, aclamações delirantes, fanfarras, etc. (QUERINO, 1946, p. 47)

Dois anos após, o Caboclo seria representado numa imagem de madeira, em carro luxuosamente preparado. Acrescentar-se-ia a imagem da Cabocla, em data cuja precisção é polêmica.

Figura 3



A Cabocla no 2 de Julho de 2008. Salvador.

Fotografia: Carolina Ruiz de Macêdo.

Para Wlamyra Albuquerque (1996), a presença dos Caboclos na Festa do 2 de Julho pode ser compreendida como uma assimilação criativa dessas figuras pela tradição dos Orixás, que as teria reconfigurado. Assim, a população soteropolitana – e do Recôncavo de modo geral – passa a se representar como brasileira, passando neste processo pela reverência e pelas homenagens aos deuses do próprio território, quais sejam, os Caboclos, cuja presença é anterior à dos Orixás.

Semelhante modo de compreender a implantação do Caboclo no centro da Festa intuição se encontra em Jocélio Santos. Na percepção deste autor, o Caboclo seria “menos brasileiro do que aparenta e mais ‘africano’ do que se poderia crer” (SANTOS, 1995, p.147). Tais enfoques terminam colocando em segundo plano a própria dimensão religiosa original e específica do Caboclo. A pista sugerida pelo autor mantém sua validade, quando afirma que as construções em torno do Caboclo “não podem ser vistas exclusivamente como resultantes de um sistema religioso, mas na relação que esse sistema mantém com um sistema de valores que se encontra na sociedade envolvente” (SANTOS, 1995, p.147). Entretanto, quando os pesquisadores se referem ao Caboclo sempre – ou predominantemente – a partir de sua incorporação pelas comunidades de Candomblé, a divindade que os indígenas aportam ao panteão religioso da brasilidade carece de uma abordagem histórica à altura daquela alcançada pela tradição dos Orixás.

Para Hendrick Kraay (2000), importa investigar os contornos desta construção socio-histórica através da qual a população pobre da Bahia, negra e mestiça, manteve entusiasticamente as comemorações da independência mediante o culto aos Caboclos. O autor vê a dimensão étnica relativamente subsumida à dimensão de classe. O Caboclo, como ícone festivo, religioso e político do índio, aconteceria como uma estratégia de legitimação, apresentando-se próximo de figuras como a índia tupinambá Paraguaçu, entronizada pela historiografia convencional e oficial como ancestral indígena do povo baiano e, em algumas narrativas, do povo brasileiro, através de sua ligação ao personagem Diogo Álvares Correia, o Caramuru. Na leitura de Kraay, a Festa teria se desenvolvido no sentido tornar os heróis menos africanos. Os Caboclos teriam, assim, um papel de amenizar os traços da origem africana e escrava da maioria da população. Podemos ver, aí, homologias e analogias com o processo de construção de uma brasilidade palatável aos cidadãos a partir da construção da figura do índio pela vertente de literatura romântica da qual José de Alencar é o nome mais sobressaliente.

Em contrapartida, não é difícil compreender como a entronização do Caboclo na Festa de Independência veio legitimar a constituição do culto aos Caboclos. Isto se verificou seja em casas estabelecidas para o seu culto, seja como agregado mais ou menos integrado às casas de Candomblé, seja ainda como entidade que se cultua mais esporadicamente, sem o aparato das casas de Candomblé que Luís Nicolau Parés (2006) caracteriza como sendo de estrutura conventual.

Figura 4



A Cabocla no 2 de Julho de 2016. Salvador.

Fotografia: Milton Moura.

Cabe aqui colocar uma questão acerca do olhar que os pesquisadores costumam lançar sobre o que as fontes chamam abundantemente de “batusques”. Em não poucos textos, isto soa quase automaticamente como festas de Orixá. Presume-se que seriam rituais de casas de Candomblé, nas cidades como nas zonas rurais. Entretanto, não se

poderia descartar que aquelas pessoas estivessem praticando um culto a um ou mais Caboclos, ou que Caboclos e Orixás estivessem associados na mesma festa. Esta conjectura se coaduna com um traço que distingue um tipo de entidade do outro. Enquanto o Orixá é normalmente incorporado à pessoa mediante um processo de iniciação, o Caboclo já se manifesta feito desde os primeiros sinais de sua aparição. Esta característica do culto aos Caboclos se completa com o que se ouve com frequência em casas de Candomblé em Salvador: o Caboclo não pertence às nações de origem africana, como Jeje, Ketu, Angola ou Ijexá. É mais frequente que se apresente em terreiros de Angola, mas não se costuma dizer que o Caboclo integra o panteão propriamente dito do Candomblé de Angola. “A nação do Caboclo é o Brasil mesmo”. (depoimento de J.G.D, 67 anos, em 03.09.2014). Tal enunciado não corresponde a afirmar que o Caboclo não possa estar associado a um Orixá, e sim que correspondem a categorias diferentes de divindade, referidas a mitos de origem diferenciados, podendo compartilhar – ou não – templos, ambientes, fiéis e médiuns.

Aos efeitos de nosso percurso de reflexão, cabe considerar mais duas contribuições dos autores acima citados.

Para Wlamyra Albuquerque (1999), a Festa do 2 de Julho foi a ocasião do exercício da inventividade de setores populares que a celebravam com alegria explosiva, mostrando-se senhores da rua, ao ponto de organizarem Festas de 2 de Julho em diferentes meses do ano, conforme o bairro. Em contrapartida, as elites ciosas da imagem de uma Bahia civilizada à moda europeia restringiram o quanto puderam a criatividade e espontaneidade populares, chegando a reter as imagens dos Caboclos no panteão que as abriga no Largo da Lapinha, cerceando assim a sua presença na comemoração do Centenário da Independência, em 1923, quando foram substituídas pela imagem do Senhor do Bonfim.

Para Hendrik Kraay (2003), a história da Festa da Independência é marcada, desde o final do século XIX, pela tensão entre a centralidade do grande monumento neoclássico de bronze e mármore erguido na praça 2 de Julho (mais conhecida como o Campo Grande) em 1895 e a mobilidade dos folguedos populares, principalmente o cortejo das imagens. Temos aí uma metáfora interessante para compreender a polarização entre os diversos tipos de manifestação que acontecem como Festa do 2 de Julho.

Um olhar mais cuidadoso sobre outros festejos, nestes quase duzentos anos de Independência, pode identificar uma notável tensão na sociedade que os realiza. Podemos considerar emblemática desta tensão uma afirmação do Tenente José Joaquim de Almeida e Arnizáu, cidadão cachoeirano que se distinguiu nos combates contra os portugueses em 1822-23. Em 1825, já no Rio de Janeiro, redige um documento entregue a Pedro I, advogando a criação de um destacamento policial em Cachoeira. Poder-se-ia falar de uma demografia da conflitividade? Vejamos:

Ora, havendo como há 20 engenhos em tão limitado espaço, e tendo cada um deles de 100 cativos para cima, e alguns 200, e havendo de 50 a 80, nas fazendas, não contando inumeráveis agregados, e vadios, salta aos olhos do entendimento a grande necessidade que há de um corpo que mantenha a boa ordem nestes lares, onde a heterogeneidade de cores e condições dá origem a rixas, queixas, roubos, assuadas e assassinios (ARNIZÁU, 1998, p. 41).

O documento data dos mesmos anos em que se iniciaram as Festas de Independência tendo ao centro as homenagens ao Caboclo. Ora, uma sociedade com níveis tão elevados de conflitividade – o que é indissociável da fricção étnica – seria impraticável sem o exercício da negociação, o que supõe uma certa fluidez nos contornos das posições antinômicas. Tratar-se-ia então dos campos de disputa a que se referem Chartier e Bhabha, tais como referidos no início deste artigo. A partir das contribuições de Albuquerque como de Kraay, a perduração da Festa dos Caboclos da Independência estaria na ordem da negociação.

Uma abordagem mais completa da história da Festa do 2 de Julho extrapolaria os limites deste artigo. As notas aqui apresentadas visam compor um panorama geral em que se inserem a Festa de Itaparica.

Caberia acrescentar ainda que a bibliografia antropológica deste início de século trouxe elementos importantes para a compreensão da encantarria no Brasil, destacando-se aí a coletânea organizada por Reginaldo Prandi (2001), construindo uma rica tipologia das entidades afro-ameríndias. Em sentido complementar, alguns estudos socioantropológicos têm contribuído para desvendar os mistérios da coexistência entre diversos tipos de entidade nas comunidades de religiões afro-brasileiras, como faz Míriam Rabelo (2014) ao traçar vínculos de compatibilização entre Orixás e Caboclos numa mesma casa de Salvador. Entretanto, permanece pouco estudado o perfil do Caboclo da Festa de Independência e as interseções entre as dimensões cívica, política e religiosa nesse universo de estudo.

Gostaria de propor um passo no sentido de superar esta limitação. Seguindo o rumo da nossa reflexão, trata-se agora de sondar o que parece ter ocorrido em Itaparica.

O Caboclo e a Festa de Independência em Itaparica

É no 7 de Janeiro que se realiza a Festa de Independência de Itaparica. Foi no sétimo dia de 1823 que se deu a façanha dos seus moradores que, com o reforço de tropas enviadas pelo governo central sediado no Rio de Janeiro, contiveram o desembarque de numerosas tropas portuguesas na ilha. No contexto da luta que se prolongava há vários meses, a retirada correspondeu a uma perda considerável para estas últimas, delineando-se a dificuldade do projeto lusitano de conservar uma parte da imensa colônia de além-mar.

Não dispomos de registros sobre a Festa da Independência de Itaparica que incluam as homenagens ao Caboclo nas primeiras décadas desta tradição. Bernardino Ferreira Nóbrega, (2013) que participou dos enfrentamentos de 1822-23 nessa cidade, deixou descrição consideravelmente pormenorizada dos acontecimentos. A primeira edição do seu livro foi impressa em 1827 na Typographia Imperial e Nacional, em Salvador, tratando inclusive das comemorações da vitória sobre os portugueses, mas não se refere aos festejos populares. As notas de Pirajá da Silva às novas edições, inclusive reportando as comemorações do centenário da Independência de Itaparica, em 1923, tampouco se referem aos festejos populares que não estiveram associados às solenidades oficiais. Ficamos sem notícia do Caboclo... Em várias das outras cidades no entorno da Baía de Todos os Santos, os festejos incluíam a passagem do Caboclo. Por que não o incluíam em Itaparica?

O documento solitário que encontramos para o século XIX vem da crônica do memorialista itaparicano Ubaldo Osório (1979), avô do romancista João Ubaldo Ribeiro. Trata-se de um texto com sabor de memória recontada, pois o autor não teria idade para ter ouvido esta narrativa diretamente daqueles que haviam presenciado a Festa. Osório se refere a uma encenação do combate entre portugueses e baianos nas cercanias do Forte de São Lourenço, costume do qual os itaparicanos nascidos a partir dos anos 1930 jamais ouviram dizer. Vejamos o que diz o nosso cronista, que publicou a primeira edição de sua longa crônica em 1927:

O SETE DE JANEIRO, tornou-se, desde 1824, a devoção patriótica dos itaparicanos. Hoje, a comemoração do grande feito dos libertadores já não tem a vibração daqueles tempos. Já não se organizam os batalhões patrióticos. As crioulas já não tomam parte no cortejo cívico, nem os marujos entoam, à beira mar, as suas velhas canções. Os antigos programas, desde 1856, vêm sofrendo profundas modificações. Até o combate simulado que se travava, no largo da Fortaleza, entre praieiros e lusitanos, até esse combate foi supresso.

O grupo de patriotas que não perdeu, ainda, o entusiasmo, pelas festas populares do 7 de janeiro, em Itaparica, está muito reduzido. [...]

Na tarde de 1º de janeiro, um grupo de mascarados fazia a distinção dos pregões da festa, e, à noite, desse mesmo dia, era feito, o “enterramento do dístico”, nas proximidades da casa do velho Zumba, assinalando o local em que seria levantado o Arco do Triunfo, onde, o Carro do Caboclo, permaneceria, durante três noites seguidas. (OSÓRIO, 1979, p. 548-9. Grifo do autor)

Eis, então, a referência mais antiga ao Caboclo de Itaparica de que se tem notícia:

Até o ano de 1856, o Carro do Caboclo era conduzido, à noite do dia 6 de janeiro, à luz dos facho de palmas de ouricuri, para as fortificações da Praia Grande, onde permanecia, sob a vigilância dos batalhões populares, acampados nas barracas, nos cômodos de areia, bem defronte à roça de D. Francisca de Barros Galvão, a irmã do Herói que, em 1823, repeliu bravamente, naquela praia, o desembarque tentado pelos lusitanos. (OSÓRIO, 1979, p. 549)

Considerando a preciosidade e unicidade da fonte, vale a pena citar parte do restante do capítulo da empolgada crônica de Osório, pois permite visualizar o clima de exaltação e alegria que teria reinado nas comemorações da Independência de Itaparica em meados do século XIX, incluindo o Caboclo e seu carro:

Na noite da levada do Carro para as velhas fortificações praieiras, a população da Ponta de Areia vibrava de entusiasmo. No povoado de Amoreiras, até o amanhecer do dia 7, havia o samba-de-roda e as cantigas sambadas, nas ruas iluminadas pelas carochas de gomos de bambus. Marujos entoavam velhas canções praieiras e improvisavam quadras exaltando a bravura da sua gente: O Madeira assentou / que Itaparica era sua / O Valente João das Botas / deu-lhe com os quartos na rua.

No dia 7, depois da alvorada em frente à casa de Barros Galvão, sombreada pela MANGUEIRA DA PORTA, que o Herói plantou e viu crescer, os batalhões populares faziam alto e descansavam, as suas armas, nos sarçais da praia, aguardando a chegada do ajudante de ordens do COMANDANTE MILITAR DA ILHA, que viria fazer a leitura da proclamação dirigida “aos soldados brasileiros que denodadamente defenderam ITAPARICA”. Feita a leitura da proclamação, diante do povo e da tropa, o préstito desfilava, pela orla do mar, numa grande vibração. [...]

As “VEDETAS DA PRAIA DO CONVENTO”, com os seus corpetes vermelhos e os açaфates cheios de rosas da mesma cor, incorporavam-se ao préstito que se encaminhava para a Igreja de São Lourenço, onde era cantado o TE-DEUM, pelo vigário da Freguesia. Concluída

a cerimônia religiosa, o CARRO DO CABOCLO, era levado para o LARGO DA FORTALEZA, seguido por enorme multidão.

Após a leitura da Proclamação de Labatut, na velha Praça de Guerra, era feito, pelo Presidente da Província, o hasteamento da bandeira do Brasil Independente, oferecida, à guarnição da Ilha, pelo bravo General do Exército Libertador. Populares, com os seus chapéus de CABO BENTO, ornados de fitas verdes e amarelas, vibravam de entusiasmo cantando: Quem não bebe nesse dia / quem não toma bebedeira / Não é parente do Lima / É parente do Madeira.

Bandas de música faziam-se ouvir acompanhando, o povo, nas suas expansões. As crioulas da BANDA DA PRAIA, com os seus torços e as suas saias rodadas, aclamavam, também, os pelejadores, cantando o HINO, musicado pelo patriota JOSÉ JOAQUIM DOS REIS.

O GALVÃO, O GALVÃO, perdeu a mão / Pela nossa, pela nossa LIBERDADE. (OSÓRIO, p. 549-550. Grifos do autor).

A partir deste ponto, apresento ao leitor alguns trechos de depoimentos recolhidos ao longo de doze anos em Itaparica, junto a moradores de diversas idades, na sua maioria aí nascidos e tendo aí vivido a maior parte de seus anos. Inicialmente, privilegio aqueles informantes que tiveram a oportunidade de conhecer o Caboclo Eduardo e puderam presenciar a diferença aportada pela suas invenções: o grupo Os Guarany e o auto da Roubada da Rainha. Antes de passar aos depoimentos, contudo, gostaria de pontuar alguns problemas que costumam se colocar quando se trata de História Oral.

Paul Thompson (1992) advoga a legitimidade das fontes orais na pesquisa históricas com o argumento de que os historiadores que se debruçam sobre os seus objetos à distância se arriscam a projetar concepções suas sobre os mesmos. Assim, o vigor da oralidade corresponderia a relatos mais vibrantes, próximos da experiência daqueles sujeitos que participaram dos processos históricos investigados. Ora, se isto é um fator importante no tratamento dos depoimentos, estes não estão isentos de desconfiças.

Gwin Prins (1992) elenca três itens que costumam constar entre as críticas à História Oral. O primeiro seriam os contornos imprecisos da própria forma dos depoimentos e sua mobilidade, inclusive porque a mesma pessoa não concede o mesmo depoimento em outro momento. O segundo seria a ausência de parâmetros rigorosos na definição da cronologia, frequentemente associada à experiência individual do depoente.

Por fim, temos que enfrentar a dificuldade de comprovação daquilo que é relatado. A autora coloca então a necessidade de trabalhar com técnicas adequadas para superar estas limitações.

Por sua vez, Marieta Ferreira (1994) escreve sobre a importância da preparação de roteiros de entrevistas apropriados e insiste na integração entre a História Oral e outras técnicas de pesquisa, de modo que as descobertas se completem, sejam aparados os exageros e fantasias e descartadas as informações distorcidas.

As reflexões dos autores acima, bem como aquelas praticadas em ocasiões como congressos, seminários e reuniões de grupo de pesquisa, têm sido fundamentais para o desenvolvimento desta investigação. Nos procedimentos de entrevista em Itaparica, considerando a escala modesta no número de entrevistados e a acuidade consideravelmente diferenciada das memórias – ou das “lembranças”, como quase todos eles dizem –, abandonei os questionários e passei a registrar os depoimentos a partir de duas perguntas: “O que o(a) senhor(a) se lembra da Festa de Itaparica de antigamente?” e “O(a) senhor(a) conheceu o Caboclo Eduardo? Como era ele?”.

Este procedimento me foi sugerido pelo etnólogo e fotógrafo Pierre Verger³, que me contou de sua experiência de muitas décadas trabalhando em diversos países: “As pessoas dizem o que querem e não dizem o que não querem. O importante é você deixar eles perceberem o que você quer saber. Então elas vão falar. Depois, o trabalho é seu de tratar tudo isto” (Pierre Verger, 91 anos, 10.10.1994). No caso de Itaparica, como os moradores mais idosos estão relativamente acostumados a tratar com artistas, pesquisadores, turistas, veranistas etc., é frequente que eles mesmos façam perguntas como: “Essa entrevista é pra que mesmo? Outro dia veio aqui uma moça que me perguntou a mesma coisa” (J.C.S, 72 anos, 18.04.2005). Sendo assim, o entrevistado, de certa forma, também conduz a interlocução. O cuidado receitado por Verger não se mostrou menos exigente que aquele que seria realizado a partir da aplicação de questionários pormenorizados. Assim, o questionário semiestruturado cedeu à pergunta quase única e, com o passar do tempo, pude apurar com mais precisão as informações. Para que o leitor possa experimentar uma proximidade maior com relação ao teor do depoimento, estou disponibilizando a idade do informante na data da realização da entrevista.

Uma consideração a mais sobre o processamento das entrevistas: a pouca precisão dos dados cronológicos – o que não significa necessariamente imprecisão, e sim a precisão possível – aconselha a tomar como referência, em certos casos, um período de alguns anos, e não um ano determinado. Assim, foi possível detectar as informações com maior probabilidade de verossimilhança. Quando o entrevistado revelava o ano de nascimento ou a idade que contava na ocasião, era possível datar alguns acontecimentos a

³ Nasceu em Paris em 1902 e morreu em Salvador em 1996.

partir da idade que somava quando ocorreu – ou teria ocorrido – o objeto de sua recordação.

A única datação sobre a qual não há divergência alguma corresponde à fundação do grupo Os Guarany's em 1939. Algumas vezes, o mais importante tem sido buscar compreender a elaboração de significados tecida em torno desse período fundante. Outro recurso foi também o do “contraponto”, ou seja, informações complementares indiretas que permitem robustecer outras mais diretas.

Figura 5



Levada do Caboclo no 7 de Janeiro de 1948.

Fonte: Acervo da Fundação Instituto Feminino da Bahia - Brasil.

Devo aqui acrescentar que o interesse do entrevistado no desenvolvimento da pesquisa se mostrou um elemento precioso. Percebendo o que eu queria saber, não poucas vezes os informantes me sugeriram pistas, contaram acontecimentos ou me remeteram a outros possíveis informantes.

Em diversos itens, a Festa de Itaparica se mantém como está no relato de Ubaldo Osório, guardando sua singularidade no conjunto daquelas acima citadas. No dia 6 de janeiro, acontece a *puxada* do carro do Caboclo, que percorre as ruas do centro à noite, ainda sem a imagem do Caboclo, passando em frente ao Forte de São Lourenço e dirigindo-se até a Fonte da Bica. “É a antiguidade. O Forte é da antiguidade de Itaparica, o Caboclo também, são as coisas que já vêm dos antigos, antes de todo mundo aqui ter nascido” (J.F.G., 75 anos, 30.07.2005). O ritual se destaca pelos fochos acesos, feitos com a palha seca de dendezeiro. A própria ausência da imagem sobre o carro como que cultiva a expectativa de vê-lo aí no dia seguinte.

O final da tarde do dia 7 de janeiro se constitui como o momento culminante da Festa. É a *levada* do carro, logo após a entronização da imagem do Caboclo.

Figura 6



Levada do Caboclo no 7 de Janeiro de 1948.

Fonte: Acervo da Fundação Instituto Feminino da Bahia - Brasil

Enfim, no dia 9 de Janeiro, após o discurso do Prefeito, os itaparicanos tornam a conduzir o Caboclo em seu carro, chamando-se a este rito a *guardada* do Caboclo, sendo usados novamente fachos acesos.

As entrevistas realizadas com diversos idosos apontam uma considerável diversidade de formas festivas em Itaparica no verão, no período compreendido entre os anos 20 e 50 do século XX. Referem-se a um afoxé com várias baianas⁴ e aos folguedos da burrinha e do bumba-meu-boi. Nas décadas de 60 e 70, nos dias que precediam a Festa de Reis, animava as ruas o Bloco do Garrancho, cuja apresentação incluía artefatos de sucata presos a galhos secos. Nesse período, a Fábrica de Tecidos São Benedito produzia uma quantidade considerável de resíduos de algodão que eram usados no folguedo.

Vejamos esta narrativa:

A Festa do Caboclo, antigamente, tinha o Caboclo Velho, o Preto Velho, o Caboclo Adivinhão. O bumba-meu-boi era no dia 8 de janeiro, um dia depois da festa principal de Itaparica. Tinha o mandu, tinha a marujada, tinha tudo. Vinha o Terno das Flores, o Terno das Nações, inclusive os veranistas participavam. Antigamente não tinha a Roubada da Rainha. A festa do caboclo era diferente, ficava diferente a depender de quem organizava, porque tem também a vaidade de cada um. Dependia da comissão responsável de cada época. Era segundo a individualidade de cada responsável. Aí ia mudando, ficando sempre o Caboclo no meio, que ele é o mais importante (C.P.B.C, 80 anos, 26.01.2007).

Não se observa coincidência entre as informações sobre o perfil, a composição e a frequência dos grupos que se apresentavam na Festa de Itaparica. Os moradores idosos gostam de sublinhar a diversidade dos grupos daquele período. Por outro lado, é unânime o registro da inovação trazida pelo Caboclo Eduardo.

O que ficou diferente foi quando aquele Caboclo Eduardo inventou esse drama dos índios, que o povo chama de Roubada da Rainha. Antes não tinha isso, foi com ele que veio. Ele foi quem criou esse grupo dos Caboclos e esse

⁴ O afoxé do Candomblé de Roxinho participou da Festa de Itaparica até os anos 90, mas não foi possível conferir se era o mesmo que se apresentava naquele período ou outro afoxé organizado no mesmo terreiro.

drama. É uma beleza, todo ano tem, tem gente que vem de Salvador prá assistir. Desde que eu era menino é praticamente a mesma coisa, só mudam os componentes porque vão ficando velhos, vão morrendo, tem uns que mudam prá outros cantos, prá São Paulo, prá Feira de Santana, e aí vão botando outros. Mas é tudo do jeito que o Caboclo Eduardo trouxe prá cá (N.G.T., 71 anos, 23.03.2005).

Isto nos interessa mais de perto. Os Guaranys passaram, a partir de 1939, a participar da Festa de Independência, seja perfilando-se logo após a imagem do Caboclo, seja encenando o auto da Roubada da Rainha. Os idosos afirmam que se intensificaram as transformações nos festejos, com mais ênfase para a figura do Caboclo.

Porque tinha muitas coisas, e todo mundo gostava de todas elas. Mas com o tempo essas coisas iam passando, e o grupo dos Caboclos ia ficando. Com esse Eduardo as coisas foram mudando. Um dia ele foi embora, mas os Caboclos estão aí até hoje. Vai mudando, porque tudo que fica vai mudando, o senhor sabe como é, o sujeito está bem hoje, amanhã morre de repente. Hoje é um, amanhã é outro... mas tudo foi ideia dele” (A.A.J, 76 anos, 15.03.2005).

As invenções do Caboclo Eduardo

Quem é este Eduardo? É intrigante sua presença individual. Não há consenso sobre o seu sobrenome. Uns dizem Santos, outros Oliveira, outros ainda dizem que ele mesmo não se apresentava com sobrenome, “era somente Eduardo mesmo”. As recordações dos mais velhos só o trazem até os anos 50.

Vários informantes dizem que nasceu em Itaparica. “[...] aí prá baixo, devia morar numa roça dessas aí”. Até 1962, toda a ilha era um único município consideravelmente extenso. Assim, o local mais preciso de seu nascimento permanece envolto em algumas brumas. “Nasceu aqui em Itaparica, sim. A mãe dele se chamava Filomena” (C.R.B., 77 anos, 07.11.2005). Um traço diferencial é sua relação com a cidade de Nazaré das Farinhas, no sul do Recôncavo. “Mudou-se para lá e ficou noivo. Ficou uns dois anos por lá. Depois foi buscar a noiva, Sinésia, e casou. Vieram prá cá. Um dia ele foi embora e nunca mais se soube dele. Será que voltou para Nazaré e morreu por lá?” (C.R.B., 77 anos, 07.11.2005).

Não encontrei uma única fotografia individualizada do nosso personagem. Ninguém sabe garantir se ficou em Nazaré mesmo ou se morreu aí. Alguns de seus coetâneos dão conta de que era “um sujeito grande, moreno, bem cabo-verde⁵ mesmo, parecendo um caboclo” (C.G.P., 83 anos, 2008). “É pena que o senhor não tenha conhecido ele. Olhando prá ele, o povo via o Caboclo mesmo, ele era o Caboclo de Itaparica, grande, bonito, cabo verde, aquele jeito de olhar que parecia o Caboclo mesmo” (M.V.S., 73 anos, 27.10.2007). Alguns velhos itaparicanos acrescentam que Eduardo trabalhou no Mocambo, então um vilarejo a cerca de 3 km de Itaparica. “Labutava com roça, com boi, cavalo, essas coisas de roça mesmo. Era um caboclo forte, alto” (C.G.P., 83 anos, 2008).

Os últimos parentes e contraparentes de Eduardo que consegui identificar já faleceram. Não há notícia de que tenha tido filhos. Resta o recurso de procurar, em Nazaré das Farinhas, vestígios de sua vida depois de haver deixado Itaparica ou algo que possa ajudar a compreender seu itinerário. Nada encontrei até agora. O professor e poeta Lamartine Augusto de Souza Vieira, aí nascido em Nazaré das Farinhas em 1933, afirmou desconhecer qualquer manifestação nesta cidade semelhante àquelas de Itaparica.

Aqui passavam uns meninos vestidos de índio no dia 2 de Julho, mas não era nada parecido com as coisas de Itaparica. Também morei em Itaparica e sei. Não me lembro se naquele tempo havia no Teatro Rio Branco⁶ alguma coisa que falasse de caboclo. Acho difícil. (L.A.S.V., 77 anos, 24.02.2010).

A fotografia seguinte é a única dos Guarany's anterior aos anos 70 até agora encontrada. O verso tem a datação de 7 de janeiro de 1939. O registro integra a coleção do Instituto Feminino da Bahia, que naquela década tinha uma casa de retiro para suas alunas no centro da cidade de Itaparica.⁷

⁵ Diz-se da pessoa de cor escura que tem o cabelo liso.

⁶ Construído em 1929, na cidade de Nazaré das Farinhas, por Felisberto Ribeiro Soares, foi uma das primeiras salas em que se exibiram filmes no Brasil, com capacidade para 670 pessoas. Em 2000, foi restaurado mediante o mecenato do jogador de futebol Marcos André Batista Santos, mais conhecido como Vampeta, natural de Nazaré. Entretanto, nada foi resgatado ainda sobre as atividades que aí se desenvolveram.

⁷ Devo a Augusto Albuquerque a indicação da origem destas fontes, cujas cópias encontrei na Biblioteca Juracy Magalhães Júnior, em Itaparica.

Figura 7



Os Guarany's no 7 de Janeiro de 1939. Itaparica.
Fonte: Acervo da Fundação Instituto Feminino da Bahia - Brasil

Todos os itaparicanos idosos a quem se mostrou a fotografia acima dizem que Eduardo deve ser um dos caboclos postados aí. Entretanto...

É difícil saber assim de um por um, porque as feições são parecidas e o retrato já ficou meio esfumado. Se o senhor for reparar, todo caboclo se parece, não é não? Mas não se preocupe, se ele não estiver aí entre esses caboclos, ele estava na hora, porque ele comandava tudo. Tudo vinha da cabeça dele, era muito respeitado” (C.G.P., 83 anos, 2008).

Neste registro, vê-se nitidamente a indumentária de penas dos caboclos, uma lança em mãos de um deles, o arco e a flecha em mãos de três deles, o figurino especial da rainha, os atabaques e o estandarte.

Não encontrei informação contrária no que concerne à data da fundação dos Guarany's. 1939 é compatível com o depoimento de Dona Maria da Hora, que tomo aqui

como contraponto. Trata-se de uma mulher que vendia rolete de cana, cocada e apanã⁸ no cais do navio. Foi a informante mais idosa que encontrei:

Eu conhecia Eduardo daqui mesmo de Itaparica. Ele era escuro, mas o cabelo dele não era muito duro não. Quando eu saí daqui prá trabalhar em casa de família em Salvador [cerca de 1937], não tinha esse negócio do caboclo. Foi depois. Quando eu voltei prá cá, então já encontrei. Foi no ano que o Brasil entrou na guerra. O presidente era Getúlio, o povo gostava muito dele. Eu não tenho mais as feições de Eduardo. Só me lembro de ver ele passando com os outros caboclos ali no Campo Formoso, era uma coisa muito bonita aqui em Itaparica (M.H.B.S, 89 anos, 26.05.2008).

Um ponto que chama a atenção no relato de Dona Maria da Hora é que Eduardo corresponde ao fenótipo do cabo verde...

Nas suas primeiras décadas de existência, o cordão dos caboclos se apresentava na Festa de Itaparica como um entre outros grupos. Seu destaque era o auto da Roubada da Rainha. Quem se fazia mais notar no acompanhamento do carro do Caboclo eram as filarmônicas, sempre logo atrás. À frente do carro, vinham moradores entusiastas da Festa, como se pode observar nas fotografias acima.

Com o crescimento ao longo das décadas, o cordão passou a preceder o carro do Caboclo nos dias 7 e 9 de Janeiro. Alguns componentes dos Guarany's dizem que, a partir dos anos 60, começaram a se apresentar também na Festa do 2 de Julho em Salvador, já sem o Caboclo Eduardo. Com efeito, edições dos periódicos *A Tarde*, *Jornal da Bahia* e *Estado da Bahia* noticiam a participação dos Guarany's tanto no cortejo do 2 de Julho como no bando anunciador.⁹

⁸ Pão feito com farinha de trigo e coco.

⁹ Agradeço a Fábio Baldaia a indicação dessas fontes.

Figura 8



Os Guarany no bando anunciador do 2 de julho. Salvador.

Fonte: *A Tarde*, 30.junho.1962, p. 5.

Não foi possível encontrar outras informações consistentes sobre a participação dos Guarany na Festa de Itaparica até os anos 70. Algumas edições fazem afirmações genéricas, informando que a festa teria contado com a participação de uma “alegre e animada multidão”. Algumas notícias parecem reedições de *releases* reeditados, com informações contidas em livros didáticos sobre a Independência da Bahia. É curioso que o jornal *A Tarde*, mesmo quando não se refere aos caboclos do grupo Os Guarany, registra sua presença em fotografias em frente e ao lado do carro do Caboclo. As emissoras de televisão não guardam imagens desse período.

Quanto à participação dos Guarany na Festa do 2 de Julho, em Salvador, há notícias abundantes, o que leva a crer que o comparecimento se normalizou sem problemas. Não encontrei notícias do bando anunciador dessa Festa a partir dos anos 70.

Figura 9



Os Guarany no 2 de Julho de 2008. Salvador.

Fotografia: Carolina Ruiz de Macêdo.

O itaparicano João Ubaldo Ribeiro, apesar de ter se referido abundantemente aos caboclos da ilha em seus romances, aproximou a lente sobre o Caboclo da Festa de Itaparica apenas no seu último livro, *O Albatroz Azul*.

Qual era o símbolo da vitória da Liberdade? Era o caboclo do Sete de Janeiro, que todo ano desfila em seu galhardo carro-pedestal Rua Direita acima, alanceando a serpente da opressão portuguesa. Como é cingida a cabeça do caboclo? Com um cocar de penas coloridas, coroa do imperador de todos os hinos guerreiros, penas de combate, penas fortes, Penaforte, Raymundo Penaforte¹⁰. (RIBEIRO, 2009, p. 29).

¹⁰ Raymundo Penaforte é o nome do personagem central do romance e do santo do dia 7 de janeiro no calendário católico.

Figura 10



O Caboclo Tupinambá ornado de penas. Itaparica, 2014.

Fotografia: Milton Moura.

Durante algum tempo, busquei nos arquivos da Prefeitura de Itaparica algum documento que pudesse trazer alguma informação sobre os Guarany's, algo assim como uma solicitação para que se armassem as gambiarras¹¹ ou se preparasse o local de apresentação do auto da Roubada da Rainha. Não tive sucesso, mas de certa forma isto seria previsível, conforme me disse uma senhora:

¹¹ Equipamento composto de fiação elétrica e muitas lâmpadas para uso efêmero. De fácil instalação, costuma ser utilizado em festas populares.

Por que o senhor perde seu tempo procurando uma coisa escrita sobre os caboclos no 7 de Janeiro? Todo mundo sabe que esse dia é do Caboclo e das coisas dele. E os caboclos dos Guarany's são dessa Festa. O Prefeito sabe, os secretários, os funcionários todos sabem. Não precisava escrever nada. Chegando o dia dele, se fazia. Mesmo quando o Prefeito é protestante se faz o cercado da aldeia, porque mais importante do que ele é o Caboclo. E depois, nem todo mundo dos caboclos naquele tempo sabia ler. Bastava combinar na Prefeitura e pronto (J.S.P., 71 anos, 24.01.2007).

Segundo Fábio Baldaia (2015), o grupo logrou atravessar as décadas em virtude de sua capacidade de institucionalização, alcançando uma regularidade de condutas e normas e angariando sempre novos componentes entre crianças, adolescentes e jovens. O autor destaca também a competência do grupo no sentido de participar da Festa do 2 de Julho em Salvador e manter interlocução com órgãos governamentais, bem como entidades da sociedade civil e a universidade.

Em suma, o grupo *Os Guarany's* articulou elementos cívicos, religiosos, artísticos e étnicos disponíveis no âmbito de uma cultura popular, especialmente relacionados à figura do Caboclo, e viabilizaram uma manifestação ativa por mais de sete décadas. Configuraram uma performance no campo da festa do 7 de Janeiro de Itaparica que pode ser descrita como uma outra interpretação da história, uma outra brasilidade representada... (BALDAIA, 2015, p. 103).

Não é difícil encontrar itaparicanos letrados que interpretam a história da cidade a partir dos elementos ritualizados na Festa do 7 de Janeiro. Isto se observa inclusive entre os mais jovens. Vejamos este depoimento de um aluno de escola pública que atuou num auto promovido pela Prefeitura, em janeiro de 2006: “Ser itaparicano é ser cultural. A cultura de Itaparica é nossa riqueza. Se não fosse a luta do povo de Itaparica, a Bahia não tinha independência” (J.G.L.F., 17 anos, 27.10.2006).

E eis o que diz o Presidente do Grupo, Emanuel Pita de Brito:

Quando eu me visto de caboclo, canto aquelas cantigas e danço aquelas danças, eu me sinto o Caboclo Tupinambá, me sinto o Caboclo de Itaparica. Tenho muito orgulho

disso e acho isso uma riqueza muito grande. As pessoas deviam reparar mais nisso (E.P.B, 34 anos, 18.01.2007).

Esta pode ser tomada como a principal criação do Caboclo Eduardo, que combinou elementos de diversas origens num auto que costuma chamar a atenção pelo hibridismo. Seria uma síntese? uma fusão? uma interface integradora? Se aceitamos a explicação dos mais velhos componentes dos Guarany's de que "estava tudo na cabeça dele", podemos afirmar que negociou, na sua atuação criativa, a compatibilização de elementos bem diferenciados de música, coreografia, culinária, adereços, etc. Durante o auto, aparece nitidamente a importância da caça na economia indígena, o recurso às divindades da mata e a Nossa Senhora, a assimilação de práticas de origem africana e a ameaça do contato com os não-indígenas (na figura do Capitão-do-Mato). A rainha se veste como uma personagem de destaque que se pode ver em ternos de reis, com um vestido claro bordado com motivos indígenas e um manto azul ornado de estrelas, portando uma coroa e um cetro. Algumas peças musicais parecem benditos do novenário tradicional popular; outras se aproximam ou coincidem com os pontos de Candomblé de Caboclo.

O *Hino dos Guarany's* merece uma nota. Sua melodia é muito próxima daquela de um trecho da ópera *O Guarani*, estreada por Carlos Gomes em 1870. Onde o Caboclo Eduardo teria aprendido isto? É menos provável que em Itaparica do que em Nazaré das Farinhas ou outra cidade do Recôncavo, como Cachoeira, Maragogipe ou São Félix, onde havia diversas filarmônicas nesse período, algumas delas atuando até nossos dias. É possível que os velhos itaparicanos que o conheceram estejam situando no seu curto período em Nazaré tudo que pareceria improvável que ele pudesse captar ou criar na própria Itaparica. Permanece o mistério, mas qualquer conhecedor do *Canto do Índio* reconhece que boa parte de seus compassos está presente no *Hino dos Guarany's*.

A pesquisadora de cultura popular Célia Gomes (1995) relata cuidadosamente a diversidade de folguedos em Itaparica, sendo notável a quantidade de grupos de reisado em diversos pontos da ilha, alguns deles bem próximos da cidade de Itaparica ou aí mesmo situados. A partir de seus registros sobre os diversos folguedos em vários pontos da ilha e das recordações de moradores idosos, é possível perceber que a montagem da Roubada da Rainha também assimilou elementos de festas locais, como a passagem do bando anunciador.

Nos primeiros dias do ano, saía o Bando Anunciador. Eles vinham a cavalo. Aí eles paravam num lugar e enterravam um pau com um dístico. Nesse lugar que eles enterravam o dístico, ali todo mundo sabia que ia ser a aldeia para a Roubada da Rainha (J.S.P., 71 anos, 24.01.2007).

O trecho de Ubaldo Osório citado algumas páginas acima se refere ao enterramento do dístico. Enfim, muitos elementos poderiam ser assimilados e trocados na própria ilha ou nas cidades vizinhas. Quem sabe uma filarmônica divulgou um trecho de *O Guarani* em algum desses ambientes. Uma pesquisa sobre a história dessas orquestras poderia lançar luz sobre este ponto obscuro de nossa investigação.

Os observadores externos não se voltaram para este item. Na década de 1940, Renato Almeida se reporta a dados da Secretaria da Educação do estado da Bahia e escreve o seguinte comentário:

Embora a forma externa do auto seja ameríndia, a mistura afro-brasileira é sensível, não só na música como em certas reminiscências dos reinados negros, bem assim do Capitão do Mato apresentado como inimigo, e que talvez se refira aos temíveis preadores de índios. Em todo caso, é sincretismo muito explicável, por se tratar de folguedo do Recôncavo Baiano, a zona de maior influência africana no Brasil, pois este bailado se faz na Cidade de Itaparica. (ALMEIDA, 1942, 275).

É com a Etnomusicologia que se trava outra vertente da nossa interlocução. Trata-se inicialmente de Maria da Conceição Perrone (1995), que sugere a aproximação entre a encenação de Itaparica e a dos *Caboclinhos* – ou *Cabocolinhos* –, presentes em diversas áreas do Brasil, como Pernambuco e Paraíba. Com efeito, alguns nomes que integram a encenação se encontram também em folguedos e rituais religiosos no Pará e no Maranhão, como *Caboclo Mestre*, equivalente ao genérico *cacique*. Entretanto, uma observação mais cuidadosa da própria música dos caboclinhos de Pernambuco e Paraíba pode levar à constatação de uma distância considerável entre os padrões musicológicos da Roubada da Rainha e das apresentações desses Caboclinhos, em que os instrumentos de sopro são tão importantes quanto os tambores e não há propriamente um roteiro qual um enredo. A própria expedição de Mário de Andrade (2006) registrou diversas peças, em 1939, chamadas *Cabocolinhos* nesses estados; trata-se de formas musicais bem distintas daquelas observadas em Itaparica.

O trabalho mais consistente sobre os Caboclinhos do Recife e da Zona da Mata de Pernambuco é de Climério de Oliveira Santos (2009), com amplo material fotográfico e sonoro, constituindo-se num documento fundamental para o estudo desta tradição no contexto do Carnaval pernambucano. Percebe-se que, nessa vertente das manifestações festivas relacionadas aos caboclos, a influência da percussão de origem africana e associada ao mundo do Candomblé de Caboclo é muito discreta.¹²

¹² Isto não significa que os Caboclinhos da Zona da Mata pernambucana não tenham interseções com o culto aos Caboclos. Esta observação se refere à diferença observada nas formas

Mais recentemente, esta discussão vem se estabelecendo também por Sônia Chada, (2006) que abordou os rituais de caboclo como radicalmente sincréticos, propondo como explicação de sua especificidade justamente sua capacidade de interfiliar diversas origens e linguagens.

Aproximando-nos da conclusão do presente artigo, voltemos à reflexão sobre o perfil do nosso herói.

Seria Eduardo o próprio Caboclo?

Para os componentes mais velhos dos Guarany's, haver conhecido o Caboclo Eduardo é um fator de distinção. Não deixa de chamar a atenção do pesquisador a unanimidade que se construiu em torno de seu perfil. Seriam mesmo “lembranças” todas estas narrativas sobre o fundador dos Guarany's? Seriam também um modo de participar de uma narrativa consolidada sobre a formação e permanência do coletivo? Podemos dizer que tanto o Caboclo Eduardo gozava realmente do reconhecimento e admiração de muitos como a própria remissão a este caráter luminoso confere legitimidade a quem o faz. Isto parece ser o que distingue as primeiras gerações dos Guarany's daquelas que vieram em seguida.

Eu era menino quando conheci ele. Quando eu entrei no cordão, ele já não estava mais, mas eu me lembro perfeitamente dele. Ele batia em quem errava no ensaio. Não era muito não, batia prá ensinar, pro caboclo prestar atenção e aprender. Ensaia num lugar aqui por perto, no mato, prá ninguém ficar olhando. O senhor sabe como são essas coisas de caboclo. Ele era muito sério e tinha muita autoridade (H.S.L., 67 anos, 27.outubro.2007).

Um depoimento bem diferente é este outro: “Infelizmente não conheci. Quando eu entrei, ele já tinha alguns anos que ninguém via, mas sempre eu ouvia falar, era uma pessoa importante” (N.A.C., 52 anos, 26.outubro.2007). O que unifica estas posições é a remissão a Eduardo como a um fundamento.

coreográficas, musicais, cênicas e plásticas das manifestações entre o que é verificado em Pernambuco e Itaparica.

Figura 11



O Caboclo Tupinambá na Festa de Itaparica de 2014.

Fotografia: Milton Moura

Um morador octogenário afirma ter Eduardo morrido em Itaparica mesmo. “Morreu e se enterrou aqui, sim, senhor”. Outros o direcionam de volta a Nazaré. “Ele voltou prá lá e não veio mais aqui. Deve ter morrido por lá mesmo, pois a mulher dele era de lá” (A.A.J, 76 anos, 15.03.2005). Outros dizem que foi visto pela última vez em Salvador. “Estava lá na Bahia. Deve ter morrido por lá, então” (M.V.S., 73 anos, 27.10.2007).

O próprio Orlando Rosa, líder dos *Guaranys* por muitos anos, sustentava sozinho uma quarta versão: “Soube que morreu em Feira de Santana, depois de ter se

convertido à religião protestante”. E acrescenta, sorridente: “Será que não foi? Todo mundo hoje pode se converter em protestante, aqui em Itaparica tem uma porção” (depoimento diversas vezes reiterado até 2010). O próprio Orlando dizia-se convertido ao protestantismo, embora de vez em quando mandasse pedir alguma peça da vestimenta ou adereço dos Guarany's para fazer-se fotografar, às vezes juntamente com os netos, como alguém do cordão.

Afinal, por que o herói da fundação de um grupo tão importante na construção da narrativa identitária de Itaparica haveria de morrer uma vez só e em um só lugar? A quase unanimidade sobre sua importância e seu carisma, inclusive sobre os contornos de sua figura física, não tem contrapartida no relato sobre seu desaparecimento... A figura misteriosa do Caboclo parece se realizar na multiplicidade de breves narrativas sobre sua morte.

Por sua vez, nem todos os jovens consideram o Caboclo Eduardo como herói ou referência. Não lhes parece problemático ou curioso que tenha desaparecido misteriosamente. Para a maioria destes jovens e adolescentes, participar dos Guarany's é uma estratégia prazerosa no sentido de se afirmar como mestiço, como negro, como índio – enfim, como um não-branco – que desperta admiração entre os outros do mesmo meio e entre os visitantes e turistas, além de criar vínculos de amizade e camaradagem com os outros rapazes do mesmo cordão.

Figura 12



Pormenor da indumentária do Caboclo Tupinambá. Itaparica, 2015.

Fotografia: Milton Moura

No início deste artigo, referia-me à conceituação de Chartier no que diz respeito ao desempenho em campos específicos, bem como às ideias de Bhabha no que concerne à diferença cultural. Espero ter levado ao leitor motivos para concordar com a afirmação de que o Caboclo Eduardo é o autor principal e (literalmente) original de uma estratégia de legitimação da narrativa identitária do Caboclo. Apropriou-se do espaço vizinho àquele do Caboclo Tupinambá, acrescentando elementos à Festa de Itaparica, transformando esta festa mediante uma simbiose. A participação dos Guaranys na Festa do 2 de Julho em Salvador comprova o prestígio alcançado inteligentemente pelos Caboclos de Itaparica, como também são chamados.

Isto nem de longe significa que não tenham encontrado desafios e dificuldades no processo de legitimação de seu perfil. Pelo contrário. Souberam agir como o caboclo que, deslizando pelos interstícios encontrados entre as arestas de mundos tão diferentes, transita de modo flexível, múltiplo, criativo, a ponto de aportar elementos ao deus nativo de Itaparica e dele absorver forças para prosseguir. O Caboclo de Itaparica e o grupo Os Guaranys são hoje indissociáveis, com as bênçãos dos espíritos da mata, do Senhor do Bonfim, de Santo Antônio dos Navegantes e de Nossa Senhora.

Às vezes, tenho a impressão de que é quase inacreditável a existência de alguém tão diferenciado na Itaparica da primeira metade do século XX. Disso me dissuadem os velhos itaparicanos que conheceram o Caboclo Eduardo: “Como ele deve ter muitos. A gente é que não conhece. Muitos estão por aí inventando coisas, só que umas dão certo, outras não dão” (J.H.B., 72 anos, 23.02.2015).

A última vez que estive em Itaparica, uma velha nativa que o conheceu me chamou e disse: “O senhor não queria saber como era o Caboclo Eduardo? Pois então. Tá vendo aquele homem que vai dobrando ali como quem vai para a rua Direta? Pois é ver ele. Ele era aquilo ali, talvez um pouco mais forte”. (J.S.P., 80 anos, 06.01.2016).

Referências

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R de. Santos, Deuses e Heróis nas Ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República. *Afro-Ásia* n. 18, Salvador: UFBA/CEAO, 1996, p. 103-124.
- _____. *Algaçarra nas ruas. Comemorações da Independência da Bahia. (1889-1923)*. Campinas: Editora da Unicamp/Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 1999.
- ALMEIDA, Renato. *História da Música Brasileira*. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 2 ed ver. aum. 1942.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Trad. por Lolio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.
- ANDRADE, Mário de. *Missão de Pesquisas Folclóricas*. São Paulo: Serviço Social do Comércio / Prefeitura da Cidade de São Paulo / Secretaria Municipal de Cultura / Centro Cultural São Paulo, 2006.

- ARNIZÁU, José Joaquim de Almeida e Arnizáu. *Memória Topográfica, Histórica, Comercial e Política da Vila da Cachoeira ad Província da Bahia*. Salvador: Fundação Maria América da Cruz : Instituto Histórico e Geográfico da Bahia : Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1998.
- BALDAIA, Fábio. “Abre-te, Campo Formoso”: uma análise dos festejos da Independência de Itaparica – BAIANA através da trajetória do Grupo Os Guaranys. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (org.). *Festas na Bahia de Todos os Santos*: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 81-104.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana L. Reis & Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1998. Capítulo. 8: Disseminação. O tempo, a narrativa e as margens da nação moderna, p. 198-238.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Editora Bertrand Brasil, 1989 . Capítulo III: A gênese dos conceitos de habitus e de campo, p. 59-73.
- CHADA, Sônia. *A Música dos Caboclos nos Candomblés Baianos*. São Paulo: Fundação Gregório de Mattos: EDUFBA, 2006.
- _____. *À beira da falésia: a História entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre; Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.) *Entre-vistas*. Abordagens e usos da História Oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994.
- GOMES, Célia C. Sacramento. *Teatralidade e Performance Ritual dos Folguedos da Ilha de Itaparica*. Salvador: Carlos Maguari, 2004.
- KRAAY, Hendrick. Entre o Brasil e a Bahia: as comemorações do Dois de Julho em Salvador no século XIX. Afro-Ásia. Salvador: Mestrado em História n. 23, 2000, p. 49-87.
- _____. “Frio como a pedra de que se há de compor”: caboclos e monumentos na comemoração da Independência na Bahia, 1780-1900. *Tempo*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, 2003, p. 51-81.
- OSÓRIO, Ubaldo. *A Ilha de Itaparica: história e tradição*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 4 ed., 1979.
- PARÉS, Luís Nicolau. O processo de “nagoização” no Candomblé baiano. In: BELLINI, Lígia et al. *Formas de crer*. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA, 2006, p. 299-329.
- NÓBREGA, Bernardino Ferreira. *Epopéia Itaparicana*: memória histórica sobre as vitórias alcançadas pelos itaparicanos no decurso da campanha da Bahia, quando o Brasil proclamou sua independência. Lauro de Freitas, Bahia: Livro.com, 2013. Coleção Tempo Antigo: Memórias da História Bahiana, v. 3.
- PERRONE, Maria da Conceição Costa. *Os Caboclos de Itaparica*. História, música e simbolismo. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Música, UFBA, 1995.
- PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira*. O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

-
- PRINS, Gwin. História Oral. In: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da História*. Novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.
- QUERINO, Manuel. *A Bahia de outrora*. Salvador: Livraria Progresso, 1946.
- RABELO, Miriam. *Enredos, feitura e modos de cuidado*. Dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.
- RENAN, Ernest. What is a nation? In: BHABHA, Homi (org.). *Nation and narration*. London e New York: Routledge, 1990, p. 8-22.
- RIBEIRO, João Ubaldo. *O Albatroz Azul*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra*. O caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995.
- SANTOS, Climério de Oliveira. *Batuque book: caboclinho*. Trad. Peter Malcolm Keays. Recife: Ed. dos Autores, 2009. Coleção Batuque book - Pernambuco, v. 2.
- THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado*. História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- WACQUANT, Loïc. Mapear o campo artístico. In: *Sociologia, Problemas e Práticas* n. 48, Lisboa, 2005, p. 117-123.

A estatutária funerária no Brasil: um olhar indagador sobre as imagens de Jesus Cristo nos cemitérios brasileiros

Maria Elizia Borges ¹

Maristela Carneiro ²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.32478>

Resumo: O presente artigo se presta a analisar representações artísticas de Jesus Cristo encontradas em um conjunto de cemitérios de cidades brasileiras de pequeno e médio porte, discutindo seu papel como uma iconografia devocional. Cemitérios são espaços de grande elaboração artística, simbólica e religiosa, capazes de expressar muito acerca das sociedades que os produziram. Nossa análise compreende considerações acerca da configuração dos cemitérios secularizados no Brasil, assim como uma discussão sobre as possibilidades temáticas das imagens crísticas no horizonte artístico. A partir dessas considerações, estudamos imagens devocionais de Jesus Cristo nos cemitérios pesquisados, ponderando como estas abordam modelos tradicionais de representação crística.

Palavras-chave: Arte Funerária, Imagens Crísticas, Cemitérios.

Funerary sculpture in Brazil: na inquiring gaze upon the images of Jesus Christ in brazilian cemeteries

Abstract: This article intends to analyze the artistic depictions of Jesus Christ found in cemeteries of brazilian small towns and cities, discussing their role as a devotional iconography. Cemeteries are spaces of great artistic, symbolic and religious elaboration, capable of expressing a great deal about the societies that produced them. Our analysis consists of considerations about the configuration of secularized cemeteries in Brazil and a discussion on the thematic possibilities of images of Christ in the art world. From these

¹ Pesquisadora de produtividade do CNPq (PQ-1D), docente no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás e autora de diversas publicações no país e no exterior sobre arte funerária. Integra o Comitê Brasileiro de História da Arte, a Associação Brasileira de Críticos de Arte, a Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas, a Association for Gravestone Studies, a Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales e a Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais. Email: maelizia@terra.com.br

² Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás, em Goiânia (2016). Realizou período sanduíche na Università degli Studi di Napoli Federico II, na Itália (2015). Mestre em Ciências Sociais Aplicadas (2012), Licenciada em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2007) e em Filosofia pela Faculdade Sant'Ana (2011). E-mail: maristelacarneiro86@gmail.com

considerations, we look upon devotional images of Christ in the cemeteries we researched, assessing how these approach traditional models of depictions of Christ.

Key-words: Funerary Art, Images of Christ, Cemeteries.

La estatutaria funeraria en Brasil: una mirada inquisitiva acerca de las imágenes de Jesús Cristo en los cementerios brasileños

Resumen: Este artículo pretende analizar representaciones artísticas de Cristo encontradas en un conjunto de cementerios de pequeñas y medias ciudades brasileñas, discutiendo su papel como una iconografía devocional. Cementerios son espacios de grande elaboración artística, simbólica e religiosa, capaces de expresar mucho acerca das sociedades que los crearan. Nuestro análisis consiste de consideraciones acerca de la configuración de los cementerios secularizados en Brasil, así como una discusión sobre las posibilidades temáticas de las imágenes de Cristo en el horizonte del Arte. A partir de esas consideraciones, estudiamos imágenes devocionales de Jesús Cristo en los cementerios pesquisados, ponderando como estas imágenes abordan modelos tradicionales de representaciones de Cristo.

Palavras chave: Arte Funerario, Imágenes de Cristo, Cementerios.

Recebido em 01/07/2016- Aprovado em 29/08/2016

O objetivo deste artigo é analisar as representações artísticas de Jesus Cristo³ encontradas em cemitérios secularizados brasileiros, instalados em cidades de médio e pequeno porte. Os cemitérios, enquanto lugares de devoção e expressão de identidade evocam as complexidades da trama histórica, política e cultural das sociedades que os geraram. Este artigo se divide em três sessões. Em um primeiro momento, abordam-se aspectos da configuração dos cemitérios brasileiros, enquanto suportes de expressão cultural e também devocional. Na sequência, apresentam-se elementos da construção das imagens crísticas no universo da arte. Na terceira sessão, observam-se imagens de Jesus Cristo nos cemitérios brasileiros, enquanto suportes devocionais, comumente produzidas em série pelas marmorarias do país e passíveis de reproduções e instalações similares.

1 O cemitério como espaço de devoção cristã

A construção de cemitérios a céu aberto tornou-se prioridade no Brasil por um decreto imperial em 1828. Os primeiros cemitérios fundados fora dos espaços das igrejas ainda eram administrados por autoridades eclesásticas e guardaram forte influência cristã em sua configuração. O processo de secularização desses espaços, concretizado com a Proclamação da República, marcou a luta pela divisão entre Igreja e Estado, e eventualmente o encargo do cuidado com os mortos passou da mitra para os municípios.

³ Em hebraico: ישוע / יֵשׁוּעַ – Yeshua; em grego: Ἰησοῦς – Iesous, também chamado Jesus de Nazaré, referido neste texto como Jesus Cristo.

Todavia, mesmo diante da perda de influência política, a Igreja Católica manteve-se como principal guardião dos dogmas religiosos referentes à morte (BORGES, 1997, p. 17).

Frente à modernização que permeia diversos aspectos da sociedade brasileira neste momento, representada pelo próprio processo de secularização, o cemitério se preservou como um espaço devocional, um espaço para a expressão de uma arquitetura sacra e de uma arte religiosa que se desdobrou em níveis diferentes de elaboração técnica e material. Para além das alegorias e figurações em mármore e bronze de valores importantes para as famílias de sepultados da burguesia, os cemitérios seculares empregaram epitáfios, símbolos e estruturas que continuaram remetendo à arte cristã.

De acordo com Brown (2009, p. 255-256), isso é possível à pasteurização dos recursos visuais e simbólicos cristãos, que retornam frequentemente aos mesmos motivos. Citamos como exemplos os mais recorrentes: os símbolos da paixão – a cruz sobre o cálice que simboliza a agonia e a lanterna romana, sinônimo de traição; símbolos da eucaristia – compostos pelo cálice com hóstia, uvas e trigo; objetos materiais – como a coroa de flores que remete à sabedoria do senhor e a lâmpada que contempla a sabedoria e a piedade; vários modelos de cruzes – símbolo mais comumente associado ao cristianismo⁴; assim como as imagens de Jesus Cristo, da Virgem Maria, de santos e de santas (KEISTER, 2004).

A forte presença de representações do sagrado aponta para um caráter fundamental do espaço funerário, que é sua utilização como lugar de culto, o que pode inclusive ser expresso em formas mais modestas de ornamentação cristianizada, como cruzes, pequenas pinturas e relevos e dizeres bíblicos. Por outro lado, o caráter religioso do cemitério também se presta à elaboração de uma estatutária monumental que claramente objetiva criar marcos de grandiosidade e individualidade para os túmulos dotados de maior investimento estilístico.

O espaço cemiterial torna-se, desta forma, infundido de valor devocional, o qual em diversos momentos se confunde com a expressão de ideias de grandeza e legado. Do repertório de imagens devocionais, a figura de Jesus Cristo se destaca no interior do núcleo da fé cristã e se faz presente em diferentes formatos, ora como criança, incluído no conjunto da Sagrada Família; ora adulto, na figura do Bom Pastor; ora crucificado ou morto nos braços da Virgem Maria, configuração conhecida tradicionalmente como *vesperbild*⁵; ou pietá⁶, ora como ressuscitado.

⁴ Faz-se pertinente pontuarmos que, contemporaneamente, a cruz excede os limites do cristianismo e do catolicismo, sendo apropriada também por outros segmentos religiosos, como os agnósticos e os kardecistas.

⁵ As primeiras ocorrências do tema da Pietá surgiram em finais do século XIII na Alemanha, onde são chamadas *vesperbilder* – no singular, *vesperbild*; confeccionadas em pequenas dimensões, especialmente em madeira pintada, mas também em gesso ou argila. Do latim *vesper-ēri*, derivada de *vesper*, *vesperis* ou *vesperus*, também diz respeito ao planeta Vênus, a “estrela” mais brilhante. Literalmente, imagem da véspera (CARNEIRO, 2016, p. 109).

Em grande parte, a produção estatúária que veio a decorar os cemitérios brasileiros no início do século XX foi produzida por marmoristas italianos ou descendentes radicados no Brasil, os quais trouxeram da Europa valores representacionais já bem formados e um vasto catálogo de modelos, muitos dos quais eram reproduzidos diretamente de obras pré-existentes para o mármore ou para o bronze. Fosse sua fonte de vertente neoclássica, realista, romântica ou *art nouveau*, estes artistas-artesãos produziam imagens em grande escala para satisfazer os gostos estéticos de famílias de elite, reproduzindo irrestritamente temas e caracteres de estilo já bem estabelecidos.

O conjunto artístico reunido no espaço cemiterial expressa, desse modo, uma miscelânea de sensibilidades estéticas, crenças e ângulos discursivos. Encontramos neste espaço uma convergência de valores e vivências, que nos permitem desvelar as sutilezas das conjunturas que o geraram. Mais que uma zona periférica do pensamento e das interações sociais, o espaço cemiterial, em sua materialidade, constitui um exercício reflexivo de um determinado grupo acerca do problema da finitude. Ainda escamoteada ou repassada a outras instâncias que não a familiar, mais próxima, o trato com os mortos é aspecto fundamental da vida, e os cemitérios expressam esta necessidade de uma forma institucionalizada e estetizada.

Dada à poderosa materialidade das cidades dos mortos dentro da cidade dos vivos, por vezes assumindo caráter monumental, uma possível leitura dos espaços funerários desenvolve-se pelo prisma do debate patrimonial. A definição do que se entende por patrimônio é polissêmica e delicada. Conforme Nogueira:

A polissemia existente sobre o conceito de patrimônio ocorre pela habilidade que esta noção tem de refletir o real. Este reflexo do real propicia uma visão fragmentada do contexto geral, o que resulta em uma constante requalificação do conceito em questão, assim como originando uma gama de significados. (NOGUEIRA, 2013, p. 65)

Nogueira vê, destarte, a delimitação do conceito de patrimônio tendo em vista que este é configurado via recortes específicos. Construído social e institucionalmente, o que será admitido como patrimônio é um discurso acerca daquilo que uma sociedade, classe ou grupo qualquer espera que seja visto como seu legado: sua nota para a história acerca do que de mais relevante desenvolveu-se em seus espaços. Trata-se de uma definição, em linhas gerais, de acordo com aquela oferecida pela UNESCO: “O patrimônio é o legado que recebemos do passado, vivemos no presente e transmitimos às futuras gerações. Nosso patrimônio cultural e natural é fonte insubstituível de vida e

⁶ Vocábulo italiano, que significa piedade – do latim *piētas-atīs*, derivado de *pious* (pio, piedoso). Na iconografia cristã, é utilizado para designar a imagem, pintada, gravada ou esculpida, de Maria segurando o corpo de Cristo morto, após a descida da cruz (DE PASCALE, 2009, p. 164-165).

inspiração, nossa pedra de toque, nosso ponto de referência, nossa identidade” (UNESCO, 2016).

O patrimônio, desta forma, é tratado como núcleo duro da forma como uma sociedade se compreende e se apresenta. Argumenta-se que, em acordo com a Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural, elaborada em 1972, deve-se fomentar a identificação e a manutenção do patrimônio de uma região, seja este classificado ou não como patrimônio mundial. Desde então a discussão tem prosseguido e novas resoluções foram agregadas. No Brasil, o órgão responsável pelo patrimônio cultural é o IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

A fim de obter o status de patrimônio, os bens culturais devem, entre outros itens “representar uma obra-prima do gênio criativo humano”, ser a manifestação de um intercâmbio considerável de valores humanos durante um determinado período ou em uma área cultural específica, no desenvolvimento da arquitetura, das artes monumentais, de planejamento urbano ou de paisagismo” e “ser um exemplo excepcional de um tipo de edifício ou de conjunto arquitetônico ou tecnológico, ou de paisagem que ilustre uma ou várias etapas significativas da história da humanidade” (UNESCO, 2016).

Em conformidade com os aspectos acima enumerados, com efeito, cemitérios constituem casos significativos de utilização da terra e conjuntos arquitetônicos relevantes, não apenas como exemplares concretos dos conhecimentos materiais e técnicos do período de sua construção, mas também como expressões de ideias e crenças carregadas de forte significado para os grupos humanos que são seus autores e ocupantes. Castro e Castells argumentam: “é fato que a forma como os diferentes grupos constroem no espaço cemiterial o lugar onde guardam seus mortos, carrega em si concepções culturais além de que informam acerca de seus próprios rituais funerários” (2007, p. 4).

Desde que os cemitérios públicos existem como tal, separados das instituições eclesásticas, conforme tratam as autoras, supracitadas, estas edificações carregam um forte componente de diferenciação social. Ou seja, através da dimensão das estruturas tumulares e de seu grau de elaboração arquitetônica, a família do falecido expressa uma ideia do mesmo, a qual é transmitida materialmente. O resultado do conjunto destas manifestações produziu grandes necrópoles caracterizadas pela monumentalidade.

É durante o século XIX e as primeiras décadas do século XX, que serão construídos nos cemitérios a maior parte dos túmulos que buscam formatos que representem a importância do morto, uma importância que deve ser exibida em obras, esculturas e no tamanho dos túmulos, que podem chegar a grandes mausolés e pequenas capelas familiares. (CASTRO; CASTELLS, 2007, p. 5)

O registro do IPHAN lista quinze tombamentos de monumentos diversos, entre cemitérios, portais de cemitérios, inscrições tumulares e túmulos específicos. O que poderia ser interpretado, dadas às proporções do território nacional, como um quadro

ainda reduzido de tombamentos, haja vista a potencial relevância destes sítios como espaços de identidade e expressão cultural. Ainda segundo Castro (2010, p. 1), “sua inclusão dentre o rol dos bens culturais, quando comparada à sua historicidade e valor cultural, ao contrário de muitos lugares, costumes e edificações, ainda é incipiente”.

Ao mesmo tempo em que se ambiciona a preservação do cemitério enquanto espaço de memória e de identidade, a questão desdobra-se para outras circunstâncias, tornando-se muito complexa. À parte seu aspecto artístico e histórico, os cemitérios são ainda espaços funcionais dentro de uma cidade, e muitas estruturas que poderiam ser candidatas ao tombamento ainda estão efetivamente em uso. E por tratarem-se os túmulos de edificações erigidas para celebrar indivíduos ou famílias, há sempre o embate acerca de seu status como legados públicos, haja vista a questão arquitetônica, historiográfica e paisagística, ou como legados individuais, cuja gestão é encargo exclusivo dos familiares das pessoas sepultadas.

Essa ambiguidade resulta na falta de clareza quanto à atribuição da responsabilidade pela conservação e restauro das construções, o que é um fator decisivo para que seja ainda incipiente o processo de incorporação dos cemitérios brasileiros como patrimônio material. Esta imprecisão dos espaços de sepultamentos, que fundem loca de inumação familiar e de expressão social e conjuntural, estrutura prática e patrimonial, evidencia uma trama complexa. Sendo um lugar de concentração de imagens, a necrópole reúne gostos e tendências, tal como a cidade ao seu redor, atraindo, não obstante particularidades, conjuntos muito específicos e reconhecíveis de imagens.

Reforça-se assim o cemitério, primeiramente do ponto de vista estético, como um espaço propício a perpetuação de modelos arquitetônicos e escultóricos, e uma atmosfera onde a expressão de religiosidades é amplamente difundida e encapsulada, um campo por excelência para a expressão e análise da arte cristã – e um campo onde pode ser observado o Cristo formulado pelo imaginário religioso em muitos de seus possíveis desdobramentos.

2 A Imagem de Jesus Cristo no universo da produção artística

Com os primeiros cultos cristão surgiram as primeiras formas de expressão artística cristã, as quais viriam a se formalizar com a institucionalização do credo na Roma Imperial. Segundo Tommaso (2015, p. 639), embora artistas estivessem excluídos das discussões teológicas do Concílio de Nicéia, ocorrido em 325, foram certamente afetados pelas normativas eclesásticas, e muitos dos modelos que surgiram neste contexto se estabeleceriam de forma duradoura em obras de arte e no imaginário dos fieis.

O *Pantocrator*, imagem dominante de Jesus Cristo, concebido para adornar as absides das basílicas e carregar grande valor de visibilidade e autoridade divina, tornar-se ia um modelo prevalente para a figura do Jesus Cristo adulto, de expressão serena e impassível, barbado e de cabelos compridos. Refletindo a imagem dos imperadores romanos, o *Pantocrator* representa a soberania do Jesus cristão, onisciente e onipresente, reinante sobre todo o universo. Ainda que consubstanciado, também humano e dotado

de fisicalidade, conforme havia sido estabelecido no Concílio de Nicéia, este Jesus Cristo não oculta sua natureza divina.

Tal como o *Pantocrator*, o Bom Pastor constitui um tipo antigo dentro do repertório de representações cristicas. Aparecendo nas catacumbas romanas, primeiros locais de culto da cristandade antiga, a figura de um Jesus Cristo mais jovem, caracterizado com vestimenta de camponês, zela pelas ovelhas, por vezes carregando uma sobre os ombros. Segundo o Bom Pastor pode encontrar suas raízes na figura paga do Hermes *kriophorus* (portador do carneiro), uma representação do Deus que porta um carneiro, posto que valores greco-romanos de solidariedade fossem associados à figura.

Já a corporatura do Jesus Cristo crucificado custaria mais a se estabelecer. Por muito tempo evitou-se utilizar o simbolismo da cruz devido à associação desta ao sofrimento de Jesus Cristo, por reforçar sua humanidade, empregando-se símbolos em vez disso, como a figura do Cordeiro de Deus, que alude ao sacrifício de sangue de Jesus Cristo. Uma mudança de perspectiva ocorreria no século V, após o Concílio de Calcedônia, no qual foi estabelecido o dogma da Encarnação, através do qual se explicava como Cristo mantinha sua natureza celestial, ao mesmo tempo assumindo um corpo físico. A consideração do concílio abria margem para representações artísticas menos categóricas e/ou simbólicas e mais narrativas / biográficas, as quais remetiam mais diretamente à humanidade de Jesus Cristo. Com isso, surgiriam as primeiras imagens cristicas submetidas ao suplício da cruz.

Todavia, tais figuras guardariam, até meados do século XI, forte caráter hierático, mostrando um Jesus Cristo sereno na cruz, inexpressivo e com os olhos firmemente abertos e voltados para frente. O paradigma seria mudado pela emergência da Peste Negra e pela propagação da religiosidade mística de São Francisco de Assis. Gradualmente, surgiria à representação de um Jesus Cristo sofredor, progressivamente mais humano e sujeito ao suplício e à morte, culminando em figuras da Crucificação produzidas por Giotto, no século XIV, as quais se tornariam base para crucifixos até os dias atuais.

O tema da *pietá*, um dos mais repetidos da arte cristã, foi particularmente difundido a partir da *Pietá* Vaticana, do escultor renascentista Michelangelo (FIGURA 1), sujeita a inúmeras reproduções e releituras. Esculpida em um bloco marmóreo único, com 174 cm de altura por 195 cm de comprimento, a *Pietá* Vaticana é a única obra de Michelangelo assinada. Em uma faixa sobre o peito de Maria, lê-se: MICHAELANGELUS BONAROTUS FLORENTINUS FACIEBAT (O florentino Michelangelo Buonarroti fez). Produzida entre 1497 e 1499, quando o artista tinha pouco mais de vinte anos de idade, esta é sua primeira grande obra escultórica. A obra foi comissionada pelo cardeal francês Jean Bilhères de Lagrault (1435 ou 1439-1499), embaixador do rei da França Carlos VIII (1470-1498) junto ao Papa Alexandre VI (1431-1503), na Santa Sé.

A obra é inovadora sobre diversos aspectos, sobretudo em termos compositivos. A *Pietá* Vaticana assume uma composição piramidal e, com isto, imprime ao ato materno de segurar o corpo morto do filho significativa naturalidade. O corpo de

Maria não é rígido, e tampouco a posição de Cristo é artificialmente horizontal. A figura feminina está sentada sobre uma borda rochosa, em alusão ao Monte Calvário, com o corpo do filho languidamente deitado em seus joelhos.



FIGURA 1 – Pietá Vaticana (c.1497-1499), escultura em mármore de Michelangelo Buonarroti, Basílica Papal de São Pedro. FONTE: Acervo Online.

A composição da Pietá Vaticana é a representação da morte de Cristo para além da simples dor da perda. Maria é retratada jovem, não é uma mulher marcada pelo tempo e pelo sofrimento. Sua expressão serena pode ser interpretada como conformação diante da vontade divina. A finitude de Cristo é amenizada, assim como as marcas da tortura que lhe foi imputada pelos algozes. Ao invés de morto, parece dormir. A representação dos ferimentos é suave, as marcas da crucificação são discretas. O tratamento geral da obra concorre para a construção da naturalidade da representação cênica – as múltiplas texturas que parecem brotar do mármore, a forma piramidal, a luminosidade da obra e as linhas diagonais; elementos que em conjunto constroem uma harmoniosa simetria. É uma obra de perfeito equilíbrio compositivo.

A Pietá Vaticana remete a composições mais antigas. Na Alemanha do século XIII surgiram as primeiras *vesperbilder*, representações em madeira policromada, gesso e argila da Virgem Maria segurando o cadáver de seu filho. Assim como os crucifixos, as *vesperbilder* refletiam uma humanização da figura de Jesus Cristo (BARAGLI, 2007, p.

114). Um significativo exemplo é a chamada Pietá Roettgen (c. 1325-1350), de autoria desconhecida (figura 2).



FIGURA 2 – Pietá Roettgen (c. 1325), escultura em madeira de autoria desconhecida, LandesMuseum Bonn. FONTE: Acervo Online.

Sobre uma base, decorada com um motivo floral, Maria senta-se em um banco simples, com o Cristo morto posicionado em seus joelhos. A mãe segura o corpo com a mão direita, na altura das costelas, enquanto seus joelhos sustentam a maior parte do peso e a mão esquerda pode repousar sobre o filho. Com a cabeça levemente inclinada, mantém o olhar direcionado para o peito do corpo sem vida; sua expressão é aflita, com vincos de dor em sua fronte. Sua dimensão divina é conturbada pelo horror da perda. Cristo é representado com profunda dramaticidade. O primeiro elemento que se destaca na composição é o fato de que sua anatomia é proporcionalmente menor que a de Maria. O corpo é magro e emaciado, porta a coroa de espinhos e um perizônio e sua cabeça se inclina violentamente para trás, talvez Maria não tenha a força suficiente para ampará-lo. Os olhos estão fechados e a boca ligeiramente aberta.

O Renascimento Italiano elevaria o tema à nova popularidade, dada a notoriedade alcançada pela obra de Michelangelo. O Renascimento exploraria uma

diversidade de representações de Jesus Cristo, convertendo-as em gêneros emblemáticos com a Natividade, que trata da acolhida do Menino Jesus ao mundo, as Estações da Cruz e a Ascensão de Jesus Cristo. Explorados e reinventados repetidamente, estes gêneros se integraram intensamente ao imaginário cristão funerário.

3 Imagens de Jesus Cristo nos cemitérios brasileiros

Abordamos o tópico das representações crísticas nos cemitérios brasileiros em estudos anteriores, acerca da criação de imagens devocionais por escultores italianos e artistas-artesãos (BORGES, 2001), e tratando das apropriações do modelo figurativo da *Pietá* pelos escultores italianos e ítalo-brasileiros que trabalharam em São Paulo, os quais tomaram como grande referência os trabalhos de Michelangelo (BORGES, 1997). Mais recentemente, analisamos as pinturas de “azulejos sacros” encontradas em cabeceiras de túmulos, as quais constituem exemplos do fenômeno da divulgação de imagens devocionais cristalizadas que, emanando inicialmente da arte erudita, são também assimiladas a formas de expressão mais populares e de menor investimento material (BORGES, 2014).

No segundo capítulo da tese doutoral *Desnudando a Masculinidade: Representações de Nudez e Seminudez na Estatuária Funerária Paulistana (1920-1950)*, intitulado *Representação do Homem na Cristandade: A Pietá como Suporte da Fé Cristã*, tratamos das representações de Cristo como os primeiros modelos de figura seminua no espaço cemiterial como o conhecemos, manifestando-se especialmente nos tipos escultóricos do crucifixo e da *Pietá* (CARNEIRO, 2016). Essas figuras se perpetuaram até o século XX, recebendo infusões de traços artísticos modernos e do cabedal estilístico trazido ao Brasil por artistas italianos.

É evidente que tais estudos não esgotam as possibilidades de análise dos temas aqui discutidos, posto que retornamos, a cada novo momento de pesquisa, com novos questionamentos, e há infinitas miradas possíveis acerca do que a imagem de Cristo pode revelar no contexto da arte cemiterial. A leitura desenvolvida no presente texto trata de uma produção calcada no conhecimento dos artistas-artesãos locais que buscam satisfazer o gosto e a crença e de uma população local, ao mesmo tempo atendendo as necessidades de uma iconografia devocional já sedimentada e facilmente reconhecível.

Sobre as tipologias que analisamos na sequência, cabem observações preliminares. De todas as variações do modelo visual da Sagrada Família na arte cristã, como, por exemplo, a Natividade, Jesus Cristo entre os Doutores da Lei, Cristo menino com seus pais e A Fuga para o Egito, encontramos maior ocorrência dos dois últimos temas, optando por analisar um exemplo de cada. Sobre as representações da Paixão, optamos por apresentar duas das quinze estações da Via Crucis: a primeira queda de Cristo e Cristo crucificado. Para além de serem, como revelou uma primeira observação, imagens mais presentes no espaço dos cemitérios brasileiros, são imagens fortes da inexorabilidade da finitude, da dor da perda e do sacrifício redentor de Cristo, que jaz no coração do credo cristão.

Por fim, optamos por condensar os temas da Ressurreição, a décima quinta estação da Via Crucis, e da Ascensão, posto que ambas remetem a uma iconografia de triunfo e esperança, que observa na morte um momento passageiro diante da vida renovada e da promessa de eternidade que o Cristo ascendente – e há aqui um duplo sentido, pois “ergue-se” e “sobe” aos céus – carrega em seu gestual e em sua caracterização.

1.1 A Sagrada Família

A primeira imagem analisada (Figura 3) é um relevo na portinhola do túmulo da Família Cestari, no Cemitério Municipal de Jaboticabal (SP). A figura é decorada por lírios nas laterais, os quais aludem à inocência, à pureza e à própria virgindade da Virgem Maria (FERGUSON, 1961, p. 33-34). A figura de Jesus Cristo menino encoberta pelos raios de luz que emanam da pomba do Espírito Santo, é ladeada por José e Maria, que inclinam as cabeças para ver o filho. Com os braços abertos, Cristo exibe uma aparência séria e encara o observador. A centralidade dos personagens deste baixo-relevo em bronze nos remete a composições advindas dos postulados formais da arte renascentista que também exploram temáticas provenientes do cristianismo.



FIGURA 3 – Portinhola do túmulo da Família Cestari. Jesus Cristo Menino. Cemitério Municipal de Jaboticabal (SP). Foto: Maria Elizia Borges.

Segundo Sheingorn (2004, p. 273), representações da Sagrada Família surgem no período medieval, tal como as *vesperbilder*, motivadas pela configuração de uma imagem

mais humana de Cristo. A despeito de sua natureza divina, sofrem de forma visível as dores da morte e impinge luto à mãe, pois possui também uma parentela, à maneira de qualquer mortal. Além de fornecer um modelo moralizante para as famílias mortais, os pais humanos de Cristo colocam em evidência seus laços com o mundo sensível, laços de afeto compreensíveis para o fiel que visualiza a representação.

Na figura 4 observamos outro modelo de representação da Sagrada Família, este representa uma cena da Fuga para o Egito, no Cemitério Santana da cidade de Goiânia (GO). Relatada no segundo capítulo do Evangelho de Mateus, a narrativa trata da fuga empreendida por José, Maria e Jesus quando um anjo informa a José que o rei Herodes exigirá o massacre dos inocentes galileus, em razão de profecia que determinava que o futuro rei dos judeus nascera na região onde vivia a Sagrada Família.



FIGURA 4 – Grupo escultórico da Fuga para o Egito, década de 1970. Cemitério Santana, Goiânia (GO). Foto: Marissol Martins de Santana.

O conjunto escultórico de bronze representa José, caminhando à frente com um cajado, como uma figura paterna tradicional, que conduz a família pelo caminho designado. Ele puxa um jumento, sobre o qual está a Virgem Maria segurando o menino Jesus. O discurso moralizante da importância da família é ressaltado aqui: o cristianismo expresso nestas imagens não trata de uma busca individual pela salvação da própria alma, mas de um modelo de conduta que pauta um regime social no qual a ideia burguesa de família nuclear é fundamental. Toda a família está representada dentro dos procedimentos da estatutária realista.

1.2 A Paixão

O sofrimento condensado nas imagens da Paixão de Cristo, é também uma peça central da arte cristã nos cemitérios, como é em boa parte dos contextos do culto cristão. É, afinal, fundamental para o credo cristão a ideia de redenção, expressa no sacrifício do de Cristo em prol da salvação da humanidade. Como pode ser observado no mais fundamental rito católico, o da comunhão, a ideia do sacrifício jaz no coração do culto crístico; comparativamente, representações da Paixão são fundamentais para os aspectos estéticos deste culto. Assim podemos observar exemplos de representações do gênero no Cemitério São Miguel, na cidade de Goiás (GO) (Figura 5) e no Cemitério Municipal de Cravinhos (SP) (Figura 6).



FIGURA 5 – Detalhe de Jesus caído ao chão (5ª. Estação). Cemitério São Miguel, cidade de Goiás (GO). Foto: Maria Elizia Borges.

No primeiro caso, observamos uma das estações da Via Crucis, apresentando a queda de Jesus Cristo enquanto este carrega sua cruz até o Calvário, local de sua execução. A estatutária de bronze adota uma monumentalidade e um realismo no corpo complementado pela expressividade serena do rosto, uma prova de aceitação dos designios de Deus Pai todo poderoso. No segundo caso, Jesus Cristo já se encontra crucificado. O rosto inclinado, as costelas aparentes e o ventre afundado não deixam dúvidas quanto ao suplício físico que a estátua busca transmitir. Observam-se aqui permanências dos crucifixos que se tornaram comuns na Europa do século XIV – os *Gabelkrauzen* ou *Pestkrauzen*: “crucifixos da peste”, que “enfativavam o realismo do sofrimento e da agonia, experiências humanas multiplicadas no chamado século negros” (CARNEIRO, 2016, p. 135).



FIGURA 6 – Jesus Cristo Crucificado. Cemitério Municipal de Cravinhos (SP). Foto: César Mulati.

O sofrimento visível deste Cristo fustigado evidenciava uma transformação na espiritualidade do medievo (RENDERS, 2013, p. 15), uma guinada para uma imagem progressivamente mais naturalista do divino, que acabava por refletir as angústias a que os mortais estavam normalmente submetido.

As imagens dolorosas eram um instrumento de grande impacto emocional, servindo de suporte à dramaturgia catequética e às pregações, sobretudo das ordens mendicantes, estimulando a meditação acerca dos temas da Paixão e levando os fiéis a identificar-se com todo o sofrimento infligido a Cristo [...]. (ROQUE, 2012, p. 8)

Essa figura do divino dotado de humanidade escancarada, que é manifestamente dolorosa e suscetível ao sofrimento mundano e à mortificação da carne é algo que se perpetua na arte cristã. No contexto dos locais de devoção em geral, a imagem do Cristo sofredor apela para o conhecimento essencial que o fiel possui do texto bíblico: o Cristo que é torturado e morto ressuscita e triunfa. No contexto específico do cemitério, a imagem carrega, para o fiel, a promessa da vida que triunfa sobre a morte, e do redentor que prevalece sobre a destruição do corpo físico, garantindo à alma vida eterna.

1.3 Ressurreição e Ascensão

Passamos assim para a representação do Jesus Cristo que triunfa sobre a morte. Embora seja mais corriqueira a figura de Jesus Cristo em crucifixos, os quais se tornaram símbolo próprio da fé cristã, a mensagem subjacente às cenas de morte é a do retorno do Salvador à vida. O tradicional credo católico descreve como Jesus Cristo ressuscitado, após anunciar-se aos discípulos, sobe aos céus, onde se senta à direita de Deus Pai. Encontramos exemplos deste Jesus Cristo em bronze que triunfa sobre a morte no Cemitério de São Pantaleão, na cidade de São Luiz (MA) (Figura 7) e no Cemitério São Miguel da cidade de Morrinhos (GO) (Figura 8).



FIGURA 7 - Jesus Cristo ressuscitado. Cemitério São Pantaleão, cidade de São Luiz (MA). Foto: Maria Elizia Borges.



FIGURA 8 - Jesus Cristo ressuscitado. Cemitério São Miguel, cidade de Morrinhos (GO). Foto: Maria Elizia Borges.

Em ambos os casos o personagem encontra-se em franca ascensão, com os braços e cabeça voltados para o alto, os pés desprendendo-se do solo, como se alçasse voo. O exemplar da figura 7 possui o torso parcialmente exposto, enquanto o da figura 8 o apresenta completamente exposto, os panos enrolados nos corpos das figuras aludem ao tecido empregado como mortalha quando Jesus Cristo é sepultado após a crucificação, uma evidência de seu retorno à vida. Ambos prezam pela monumentalidade contida na estatutária de bronze.

Os precedentes para essa configuração de Cristo remontam aos artistas do Renascimento Italiano. O Redentor é assim visto em “A Transfiguração de Cristo”, de Rafael Sânzio e no “Cristo della Minerva” (Figura 9), do escultor Michelangelo. Ao contrário do que ocorrem com o Cristo dos crucifixos, estas figuras reforçam o caráter divino de seu protagonista. Embora o represente com uma forma que também é a seu modo, escancaradamente humana, o fazem reforçando sua glória e seu poder.



FIGURA 9 – Cristo della Minerva (1519-1521), escultura em mármore de Michelangelo Buonarroti, Basílica de Santa Maria sobre Minerva. FONTE: Acervo Online.

O Jesus Cristo sofredor e o glorioso são, portanto, facetas da mesma devoção. Haja vista que não pode extrair sentido de tais imagens sem o mínimo conhecimento dos ritos cristãos, a existência de um, na leitura do fiel mais leigo, implica diretamente na existência do outro. Tal como outros espaços onde se realizam exercícios de devoção, o cemitério é um espaço secularizado, todavia a fé cristã é rememorada, reavivada e revivida, adquirindo novas camadas de sentido e reforçando outras.

Considerações finais: representações identitárias e devoções pasteurizadas

O lidar com a finitude demanda do ser humano a articulação de sistemas de crenças e de símbolos. Inumar um ente querido é, pois, uma questão de construir e/ou perpetuar imagens que transcendem a própria extensão da vida humana. No processo de dar sentido à separação definitiva de um indivíduo, as esferas familiar e social que o cercam recorrem a tradições e modelos, reforçando-os ou substituindo-os em um jogo de tensões que formula uma complexa trama em longo prazo. Dentro deste esquema, a religiosidade se revela, possivelmente, o aspecto mais fundamental.

No caso dos indivíduos de fé cristã, encontra-se particular sentido na identificação com uma divindade que se fez humana, que sofreu, e também teve entes

queridos dos quais precisou se desfazer antes do salto para o renascimento e a vida eterna. Essa identificação desdobra-se em esperanças, devoção e homenagens. Tais complexidades estão refletidas na pedra e no bronze das estruturas tumulares, revelando na arquitetura e na estatuária a religiosidade e a ambição de formular um legado e uma narrativa de piedade e virtude.

Não importa se estas estatuárias se apresentem com características formais pasteurizadas neste espaço que é sacro e ao mesmo tempo profano. O admirável é que até hoje elas são compreendidas por toda a comunidade local, reforçam a presença cristã num espaço criado para ser, em princípio, secular. Vê-se claramente que as estatuárias cristãs, independente da temática escolhida, atenderam a necessidade da elite brasileira do século XX, que fazia questão de deixar claro a sua marca de cristandade por meio das encomendas de obras realizadas por marmorarias de suas localidades.

Como dissemos anteriormente, preservar este patrimônio cultural é uma das maneiras de sensibilizar a sociedade atual sobre a importância da consciência histórica da vida cristã que, de certa forma, propicia a meditação sobre a morte dos nossos antepassados e o seu reflexo na nossa vida cotidiana. Cada uma dessas imagens é um patamar para a reflexão da finitude, da humanização de Cristo, homem igual aos demais homens, perecível e vulnerável, como todos. Ao mesmo tempo, pode servir como um lembrete da superação da morte e a possibilidade de uma nova vida, para aqueles que creem.

Referências

- BARAGLI, Sandra. *Art Through the Centuries: European Art of the Fourteenth Century*. Getty Publications: Los Angeles, 2007.
- Basílica de Santa Maria sobre Minerva*. Disponível em: <<http://www.santamariasopraminerva.it/>>. Acesso em: 20 mai 2016.
- Basílica Papal de São Pedro*. Disponível em: <<http://www.vaticanstate.va/content/vaticanstate/en/monumenti/basilica-di-s-pietro.html>>. Acesso em: 15 mar 2016.
- BORGES, Maria Elizia. Arte funerária: apropriação da Pietá pelos marmoristas e escultores contemporâneos. In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, v. XXIII, No. 2, p. 15-28, 1997.
- BORGES, Maria Elizia. Imagens Devocionais nos Cemitérios do Brasil. In: *XI Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas*. 2001, São Paulo. ANPAP na Travessia das Artes - São Paulo: ANPAP, 2001. v.01. p. 10-15.
- BORGES, Maria Elizia. Monumentos funerários no Brasil: a iconografia religiosa popularizada na arte dos azulejos. In: *Anais do 23º Encontro da ANPAP*. Ecossistemas Artísticos. Belo Horizonte, 2014.
- BROWN, Peter. A Morte. In: *História da vida privada 1*. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- CARNEIRO, Maristela. *Desnudando a masculinidade: representações de nudez e seminudez na estatutária funerária paulistana (1920-1950)*. 2012, 342 p. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Goiás, 2016.
- CASTRO, Elisiana Trilha. Cemitérios, nosso patrimônio nacional: a ação do IPHAN com relação ao patrimônio funerário brasileiro. In: *Anais do III Encontro nacional da ABEC*, 2010, Piracicaba.
- CASTRO, Elisiana Trilha; CASTELLS, Alicia Norma Gonzales. Lugar de patrimônio é no cemitério: O desterro luterano no cemitério São Francisco de Assis – Itacorubi/Florianópolis.. In: *XIV Congresso da SAB – Sociedade de Arqueologia Brasileira*. 2007, Florianópolis. *Anais do XIV Congresso da SAB*, 2007.
- DE PASCALE, Enrico. *Death and Resurrection in Art*. Los Angeles: Getty Publications, 2009.
- FERGUSON, George. *Signs & symbols in Christian art*. London: Oxford University Press, 1961.
- KEISTER, Douglas. *Stories in Stone. A Field Guide to Cemetery Symbolism and Iconography*. Salt Lake City: Gibbs Smith, 2004.
- LandesMuseum Bonn. Disponível em: <<http://www.landesmuseum-bonn.lvr.de/de/startseite.html>>. Acesso em: 13 fev 2016.
- NOGUEIRA, Renata de Souza. *Quando um cemitério é patrimônio cultural*. 2013. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- RENDERS, Helmut. Cristologia iconográfica: das suas linguagens imagéticas clássicas a uma expressão única latino-americana no fim do século 20. In: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*. Vol. 4, n° 2, 2013, p. 4-31.
- ROQUE, Maria Isabel. Imagens esculpidas de Cristo na dor. In: *Lumen Veritatis: Boletim da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa*. V. 25, p. 8–10, 2012.
- SHEINGORN, Pamela. *Medieval families: perspectives on marriage, household, and children*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
- TOMMASO, Wilma Steagall de. Arte Cristã: das catacumbas a arte monumental Imperial. In: *Anais do 28º Congresso Internacional da SOTER: religião e espaço público: cenários contemporâneos / Organização SOTER*. Belo Horizonte: SOTER, 2015. v. 1. p. 638-646.
- UNESCO. *O Patrimônio: legado do passado ao futuro*. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/world-heritage/heritage-legacy-from-past-to-the-future>>. Acesso em: 12 de abril de 2015.

Performances artísticas e circularidades das simbologias afro religiosas

Joana Bahia ¹
Caroline Vieira ²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.32449>

Resumo: Este artigo analisa *performances* artísticas ligadas à música e à dança como manifestações culturais capazes de irradiar símbolos dos cultos afro-brasileiros, evidenciando como sua circularidade nos permite compreender esse espaço e tempo de trocas de experiências sobre negritude. Membros do culto, músicos e dançarinos divulgavam elementos rituais e práticas dos cultos fora dos terreiros, demonstrando inspiração religiosa em suas artes. A ideia de Atlântico Negro nos possibilita repensar as fronteiras dos diferentes tempos e espaços que marcam as trajetórias dos dançarinos e pais de santo Joãozinho da Goméia e Murah, bem como do cantor, compositor e também dançarino Getúlio Marinho, e do modo como esses atores sociais demarcam a presença do sagrado afro-brasileiro em suas atividades profissionais e artísticas.

Palavras-chave: Getúlio Marinho. *Performances* artísticas. Religiosidades afro-brasileiras.

Artistic performances and circular aspects of Afro-religion symbols

Abstract: This article analyses music and dance artistic performances as cultural expressions capable of disseminating symbols from Afro-Brazilian cults. It shows how their circularity allows us to understand the space and time of blackness experience exchange. Musicians and dancers who are members of cults have disclosed ritual elements and practices outside of their temples, showing that their art was inspired by religion. The idea of a Black Atlantic allows us to rethink the borders of the different times and spaces that mark the trajectory of Joãozinho da Goméia and Murah, both dancers and pais de santo (afro-brazilian cult priest), and Getúlio Marinho, composer and dancer. It also allows us to rethink the way social actors delimit the presence of Afro-Brazilian holy aspects in their professional and artistic activities.

Keywords: Getúlio Marinho. Artistic performances. Afro-Brazilian religiosities.

¹ Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/PPGAS/UFRJ. Professora-associada do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenadora do Laboratório Interdisciplinar de Identidades, Representações e Migrações da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj). Pesquisadora associada do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios (NIEM-IPPUR/UFRJ). E-mail: joana.bahia@gmail.com

² Doutoranda em História Social pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj). E-mail: carolinemvieira@ig.com.br

Performances artísticas y circularidades de las simbologías afrorreligiosas

Resumen: Este artículo analiza performances artísticas relacionadas con la música y la danza como manifestaciones culturales, capaces de irradiar símbolos de los cultos afrobrasileños, mostrando como su circularidad nos permite entender ese espacio y tiempo de intercambio de experiencias acerca de la identidad de los negros. Miembros de los cultos, músicos y bailarines divulgaban elementos rituales y prácticas de los cultos fuera de los espacios de los centros de candomblé (*terreiros*), demostrando inspiración religiosa en sus artes. La idea de Atlántico Negro nos permite repensar las fronteras de los diferentes tiempos y espacios que marcan las trayectorias de los bailarines y *país de santo* (babalorishás) Joãozinho da Goméia y Murah y el cantante, compositor y también bailarín Getúlio Marinho y el modo como estos actores sociales demarcan la presencia de lo sagrado afrobrasileño en sus actividades profesionales y artísticas.

Palabras clave: Getúlio Marinho. Performances artísticas. Religiosidades afrobrasileñas.

Recebido em 29/06/2016 - Aprovado em 01/10/2017

Referência identitária para muitos artistas populares, o sagrado afro-brasileiro é inspiração para compor músicas há muito tempo. Há registros em disco desde o início do século XX, período em que surge a indústria fonográfica no Brasil. Em diversas músicas estão presentes elementos dos cultos afro-brasileiros, suas simbologias, práticas rituais e entidades espirituais.

As práticas rituais ligadas à dança também se constituem em inspiração para a *performance* artística de dançarinos, transbordando os elementos da crença afro religiosa para fora dos terreiros. À medida que ocorriam exposições de dança com inspiração no universo afro religioso, como expressão da cultura brasileira, em peças teatrais, nos desfiles de carnaval, em centros culturais e publicações de imagens e fotografias em revistas e jornais, no Brasil e no exterior, essas *performances* artísticas corroboravam a disseminação das práticas rituais e da crença nas religiões afro-brasileiras.

Por sua vez, ao serem gravadas em disco e posteriormente pulverizadas pelo rádio, as músicas tornavam conhecidas as simbologias afro religiosas, sendo consumidas e ouvidas por diferentes camadas sociais. Por mais que as camadas populares não pudessem comprar aparelhos e discos, as canções alcançam uma amplitude sonora que extrapolava o comprador.

A questão que mobiliza este artigo está na análise da experiência de vida de três personagens que têm em sua trajetória profissional um ponto de contato que é seu papel na divulgação das simbologias, rituais e práticas afro-brasileiras.

Getúlio Marinho foi compositor, cantor, dançarino e instrumentista, atuando na gravação de músicas em disco. Nasceu na Bahia no final do século XIX, mas viveu desde a infância no Rio de Janeiro, tendo vivenciado desde muito cedo experiências afro religiosas e culturais relacionadas com o carnaval. Destacou-se no campo musical pela gravação de pontos de macumba no final da década de 1920 e ao longo da década seguinte, motivo pelo qual foi notícia em várias reportagens de jornais. Os periódicos

analisados anunciavam seus sucessos musicais, sugerindo um misto de curiosidade, elogio e exotismo e, por vezes, imagens depreciativas e pejorativas.

Os outros personagens abordados são Joãozinho da Goméia e Murah, ambos pais de santo e dançarinos. O primeiro, baiano nascido em 1914, destacou-se a partir da fundação de seu terreiro de candomblé, em 1946, em Duque de Caxias, município do Rio de Janeiro, atraindo muitos artistas. Colaborou para a divulgação das religiões afro-brasileiras, apresentando espetáculos de dança ritual fora dos espaços sagrados, além de frequentar rádios, conceder entrevistas a jornais e revistas e trajar vestimentas sagradas nas fotografias.

Murah nasceu em São Paulo, em 1961, mas mudou-se para Salvador ainda na infância. Tendo migrado para a Alemanha em 1989 para atuar como dançarino, sua trajetória profissional colabora para a reflexão do transbordamento de elementos rituais para o campo artístico-cultural no contexto de transnacionalização das religiões afro-brasileiras. Demarca uma posição relevante no cenário cultural alemão e europeu no que tange à sua participação como organizador de eventos que mobilizam elementos afro religiosos.

Mesmo em contextos históricos específicos, as trajetórias desses personagens revelam fluxos simbólicos dos cultos afro-brasileiros a partir da atuação profissional de seus membros, implicando conexões e circularidades culturais e demonstrando as penetrações de elementos do panteão afro religioso brasileiro nas manifestações culturais e nos meios de comunicação.

Assim, as *performances* artísticas desses sujeitos, manifestadas fora dos espaços dos terreiros, demarcavam a presença do sagrado afro-brasileiro no universo cultural por meio da música gravada e da dança em diferentes tempos e espaços. Tratamos do modo como essas trajetórias articulam trocas de ideias, experiências e suas vivências sobre as religiosidades afro-brasileiras entre diferentes mundos, por onde as diásporas negras se reconstruíram e dialogaram entre si (GILROY, 2001), circulando entre as práticas religiosas e suas apropriações no universo artístico.

“Vamos saudar Exu”: afro religiosidades na música de Amor

Getúlio Marinho da Silva, ou simplesmente Amor, como era conhecido, foi cantor, dançarino e instrumentista, além de compositor. Tocava omelê, um tipo de cuíca antiga. Nasceu em 1889 em Salvador, Bahia, e mudou-se para o Rio de Janeiro ainda criança. Nesta cidade, frequentou o reduto da Praça Onze, as casas das tias baianas e as rodas de samba. Teve sua trajetória artística muito ligada à fundação e à participação em ranchos carnavalescos. Foi, segundo os relatos, exímio mestre-sala. Sua atuação como dançarino se iniciou em 1916 no teatro de revista, em *Dança de velho*, peça apresentada no Teatro São José. De 1940 a 1946, foi considerado o *cidadão-samba* do carnaval carioca. Algumas de suas composições foram gravadas em disco pelo selo Odeon no final da década de 1920 e início da década de 1930, tendo gravado pontos de macumba, recolhidos dos terreiros que frequentava, como os de João Alabá, Assumano e Abedé (DICIONÁRIO CRAVO ALBIN, 2001).

É representativa sua parceria, em algumas canções, com Mano Elói, que além de músico era frequentador de terreiro.³ Esse músico teve seu samba *Não vai no candomblé* [sic] gravado em 1930 pelo Conjunto Africano. Pelos registros fonográficos constam que Getúlio gravou como intérprete apenas os pontos de macumba, junto com Mano Elói. Assim, destacam-se como intérpretes de suas músicas Patrício Teixeira, Francisco Alves, Luís Barbosa e Moreira da Silva.

O contexto histórico de nascimento e vida de Getúlio Marinho, final do século XIX e primeiras décadas do século XX, se configura em um período de debates quanto aos lugares sociais que seriam ocupados pelos afrodescendentes, encontrando ressonância na trajetória de vida desses sujeitos. A memória da escravidão e os elementos culturais dos povos africanos que vieram para o Brasil foram marcantes na constituição identitária da população negra e mestiça na cidade do Rio de Janeiro. Em uma sociedade fortemente hierarquizada e excludente, a gravação e a venda de músicas se apresentavam como possibilidades e oportunidades para músicos pobres e remediados, negros e mulatos com talento. Músicos negros mantiveram relações profissionais com as gravadoras, como intérpretes, instrumentistas ou orquestradores, desde o início das instalações da Casa Edison, pioneira no setor no país, com destaque para os cantores Eduardo das Neves e Baiano.⁴

Os músicos e suas composições já eram conhecidos pela cidade e pelas rodas boêmias antes mesmo da gravação em disco, o que certamente facilitaria retornos financeiros para as gravadoras. Tocavam profissionalmente em diversos locais, como festas e teatros, casas de música, bailes carnavalescos etc. Com objetivos comerciais muito claros, Figner acabara por provocar outros desdobramentos, favorecendo a competência artística de muitos músicos populares, que passaram a fazer do disco um objetivo profissional.

Analisar a produção e a trajetória de vida dos artistas negros significa situá-los no momento histórico em que viveram. Por isso, precisam ser analisados como homens dentro de seu próprio tempo, ocupando os espaços abertos, as oportunidades oferecidas e demarcando suas posições, cada qual a seu modo. Só os vendo dessa forma conseguiremos compreender suas opções e escolhas e os sentidos sociais de suas composições.

Ao final de 1920 e início de 1930, o selo Odeon gravou pontos de macumba nas vozes de Getúlio Marinho e Mano Elói, com acompanhamento do Conjunto Africano, incluindo um ponto de Iansã, dois de Ogum e um de Exu. Trechos de três desses pontos são citados a seguir:

³ Elói Antero Dias, conhecido como Mano Elói, nasceu e morreu no Rio de Janeiro (1888-1971).

⁴ Eduardo Sebastião das Neves, apelidado de Dudu das Neves (1874-1919), e Manoel Pedro dos Santos, o Baiano (1870-1944), foram compositores e cantores que atuaram desde o início das atividades da Casa Edison. A gravação em disco teve início no país em 1902, com essa Casa, de Frederico Figner, na cidade do Rio de Janeiro.

Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo
Coro: Para sempre seja louvado
Fala: Quem é de boa noite, boa noite.
Quem é de a benção, a benção.
A benção, minha mãe
Sua mãe vos abençoe, meus filhos
Vamo saudar nossa mãe⁵
Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo
Para sempre seja louvado
Quem é de boa noite, boa noite
Quem é de a benção, a benção
A benção, meu pai
Pai Ogum vos abençoe⁶
Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo
Para sempre seja louvado
É hora, gente
Vamos saudar Exu
Exu-ê
Ganga-ganga malê ganga⁷

Sendo músicas sagradas, cantadas em disco com interpretação ritual e executadas com atabaques, a gravação desses pontos de macumba demonstra de que modo a cosmovisão afro religiosa poderia extrapolar os terreiros e os locais que lhe eram próprios. Getúlio Marinho, frequentador de terreiros de candomblé, teria apreendido esses cânticos nesses ambientes sagrados a partir de sua própria vivência religiosa (MARCONDES, 1977, pg. 711).

Com significados religiosos intrínsecos, os pontos representam a evocação de orixás e entidades. Cada um dos orixás e das entidades tem seu cântico sagrado específico com o objetivo de atrair entidades espirituais. Há pontos de incorporação de entidades e de desincorporação, respectivamente conhecidos como pontos de descida e de subida. O

⁵ Iansã é um orixá feminino, rainha guerreira, dona dos ventos, raios e tempestades (CACCIOLORE, 1977, pg. 140). Todas as músicas citadas foram ouvidas, e suas letras, transcritas do que foi compreendido. Foi preservada a linguagem associada à tradição oral, com a utilização de expressões e gírias, bem como a omissão de letras finais em algumas palavras, como a letra *r* ao final dos verbos no infinitivo e a letra *s* no que tange à formação do plural.

⁶ Ogum é um dos orixás mais cultuados no Brasil, tendo seu aspecto de deus guerreiro ressaltado e sendo o deus do ferro, da agricultura, da guerra, da caça, protetor de todos os que trabalham com artes manuais e com instrumentos de ferro (CACCIOLORE, 1977, pg. 188).

⁷ Supomos que o termo *ganga* se refira a Exu, caracterizado por ser forte e trevosos. Pode ainda significar mágico, feiticeiro, vidente, podendo também, talvez, se referir ao título de chefe supremo de uma união de terreiros, o mesmo que *tatá* dos cultos de origem congo-angola (CACCIOLORE, 1977, pg. 131). O termo *male* ou *malê* na canção pode também estar ligado a *malei*, uma provável corruptela de *malê*, que significa entidade-guia (CACCIOLORE, 1977, pg. 168).

próprio ato de pedir a benção implica respeito e reconhecimento da autoridade baseada na senilidade e também nas relações com os espíritos e os orixás. Pedir a benção significa uma forma de reverenciar e demarcar um lugar na hierarquia religiosa (CACCIOLORE, 1977, pg. 213).⁸

Além dos pontos propriamente ditos, Getúlio Marinho gravou músicas bastante próximas de cânticos sagrados, que não sabemos se foram compostas por ele para serem cantadas também nos terreiros ou se sua inspiração veio desses espaços religiosos para serem gravadas. Nos versos de *Pisa no toco* e *Quilombo*, transcritos a seguir, louvores e orixás são evocados, extrapolando o universo sagrado:

No terreiro que galo canta, pinto nunca cantô
Exu, ê, Exu, ê / Da licença Exu
De vovó pra vos suncê / Ê – Ô
Pisa no toco dum galho só / Ê – Ô
Pisa no toco dum galho só
Pisa no toco / Pisa no galho
Segura a macumba senão eu caio
Ê-ê-ê / Ê-Ô
Pisa no toco dum galho só⁹

Quilomborirá / Quilomborirá da licença
Quilomborirá prá saravá
Quilomborirá orixá / Quilomborirá
Quilomborirá pro seu ganzá
Quilomborirá / Eu quero vê
Quilomborirá salve Ogum / Quilomborirá salve Exu
Quilomborirá Ogum megê / Quilomborirá
Quilomborirá salve Xangô / Quilomborirá Ogum megê
Quilomborirá Yemanjá / Quilomborirá
Quilomborirá salve Omulu
Quilomborirá / Eu quero vê
Quilomborirá Ogum megê / Quilomborirá olha só¹⁰

O jornal *Correio da Manhã*, em 7 de fevereiro de 1932, repercute a gravação das músicas *Ererê* e *Rei de umbamba*, de Getúlio Marinho, pelo cantor Mulatinho, que mais tarde seria conhecido como Moreira da Silva. Com termos que oscilam entre o elogio, a inovação e o exotismo, a reportagem avalia que “a gravação foi caprichada e o pessoal da

⁸ A macumba foi um culto que precedeu a umbanda, em que orixás e caboclos eram louvados em cantigas em português, os chamados pontos de macumba (PRANDI, 2005, pg. 189).

⁹ O início da canção é uma simulação da fala de Exu, proferindo risadas ritmadas com o uso das sílabas *rê, rê, rê* repetidamente, assumindo um tom amedrontador.

¹⁰ O termo “quilomborirá” pode sugerir caminho ou trilha para o quilombo.

Macumba soube construir com habilidade *um quadro que perturba*” (CORREIO DA MANHÃ, 1932, pg. 4; grifo nosso).

O texto analisa o contexto cultural, ressaltando os aspectos que atraem o público para as gravações de macumba, com termos ora elogiosos, ora pejorativos e dúbios, parecendo associar, inclusive, *as invenções sugestionadoras* às questões patológicas: “Cada vez mais atraindo a atenção a *arte estranha e impressionante* da Macumba pela *riqueza* que possui de aspectos, sempre *fértil em invenções sugestionadoras* que traduzem inúmeros *fenômenos de ordem psicológica*” (CORREIO DA MANHÃ, 1932, pg. 4; grifo nosso). Assim, o texto prossegue apontando a dupla finalidade das gravações de macumba, pois por meio dos discos,

cerimônias macumbeiras são comunicadas aos profanos para que admirem e estudem o que há de surpreendente na sua manifestação musical e aos filiados para que em seu lar, mesmo fora das horas da madrugada e do *alucinante ambiente religioso*, devem o espírito à alma infinita da nação negra. (CORREIO DA MANHÃ, 1932, pg. 4; grifo nosso)

Reportagens jornalísticas poderiam sugerir críticas recebidas pelo compositor pelo fato de estar gravando cânticos rituais: “Muita gente, de princípio, teve escrúpulo em cantá-las, porque aí por fora apontavam o autor como sacrílego por estar revelando segredos de Ogum”, e estamparam a página do jornal com o retrato de Getúlio Marinho, com a legenda “O Introdutor das músicas de Macumba” (JORNAL DO BRASIL, 1932, pg. 14).

A edição publicou a letra das músicas *Ererê* e *Rei de umbanda*, denominadas pontos de macumba, com direito à “tradução do tema”, ou seja, a explicação do próprio autor sobre o assunto de que tratava a música. Mesmo com tom depreciativo, a reportagem evidenciou a popularidade das canções de Getúlio Marinho, alcançada a partir de “suas primitivas produções da falada linha de umbanda”. O autor da matéria enfatizou seu distanciamento com relação à temática: “Getúlio Marinho é o autor. Ele tem a prioridade no assunto. Jacta-se, com razão, de ter entrado com as suas chamadas macumbadas através do rádio e vitrolas nos salões desde os mais austeros aos casebres mais humildes” (JORNAL DO BRASIL, 1932, pg. 14).

Apesar de se isentar das informações fornecidas, o autor da reportagem demonstra um grau de conhecimento das simbologias, afinal usa uma expressão cara (macumbada) ao universo sagrado afro-brasileiro. Além disso, afirma que o compositor recebe algum tipo de apadrinhamento, sugerindo que, para ter músicas gravadas com tal temática e fazer sucesso, só com proteção sobrenatural e terrena: “Como se vê, são temas completos, os quais reproduzimos de acordo com a fantasia do seu autor: certos ou errados correm por conta de Getúlio Marinho, que tem costas largas e deve ter *corpo fechado*” (JORNAL DO BRASIL, 1932, pg. 14).

Quase todas as composições de Getúlio Marinho encontradas têm alguma relação com o universo das religiões afro-brasileiras, abordando, de forma direta ou

indireta, expressões relacionadas com o sagrado. Algumas têm significados religiosos perceptíveis já no título, como as canções citadas na reportagem e classificadas como macumba: *Ererê e Rei de umbanda*.

Na canção *Gegê*, composição de Getúlio Marinho em parceria com o maestro Eduardo Souto, sucesso do carnaval e vendedora do concurso promovido pelo jornal *Correio da Manhã*, gravada em 1931, há ambiguidades no uso de expressões que podem ser empregadas no âmbito tanto jurídico quanto religioso. O uso de expressões com significados dúbios era bem recorrente nas letras das canções analisadas, como *trabalho*, *sessão*, *consulta*, termos usados tanto para atos burocráticos quanto para eventos sagrados. Nos versos da canção, há dubiedades no emprego do verbo *despachar*, que pode se referir ao trâmite burocrático ou ao ato de despachar pedidos por meio do ritual afro religioso (VIEIRA, 2010, pg. 120).

Tenha calma, Gegê / Vou ver se faço
Alguma coisa por você / Não se aborreça
Nem é preciso chorar / Guenta um pouco, meu amor
Que as coisas vão melhorar / O seu pedido
Já foi meu bem despachado
O decreto já saiu
É na enxada e no machado

Assim, percebe-se a contiguidade entre vocábulos empregados em situações muito específicas. Usando uma linguagem irônica e empregando o duplo sentido, o compositor aparenta demonstrar apoio ao governo provisório de Getúlio Vargas, comprometendo-se a interceder junto ao panteão dos cultos afro-brasileiros para que seus problemas de governabilidade sejam sanados.¹¹ Recorrendo ao sagrado, o ato de realizar um despacho, nessa acepção, refere-se a uma oferenda feita a Exu, que é o mensageiro das entidades, tanto para pedidos individuais quanto para o ritual chamado de *padê* para despachá-lo antes das cerimônias. Em alguns terreiros, o despacho colocado em encruzilhadas seria um pedido para que o mal alcançasse alguém. Também é comumente chamado de ebó (CACCIOLORE, 1977, pg. 103).

O último verso da canção também tem conotação religiosa pouco perceptível, pois a mensagem está subliminar. Quando afirma “É na enxada e no machado”, refere-se, respectivamente, aos símbolos associados aos orixás Ogum e Xangô; o primeiro, deus do ferro e da metalurgia, e o segundo, guerreiro e orixá da justiça.

A partir da década de 1920, houve uma ampliação da quantidade de gravações em disco, particularmente de caráter popular, o que certamente abrangia as músicas com temáticas afro religiosas. Isso pode ser explicado dentro do próprio movimento de

¹¹ O contexto político de 1931 se configurava pela derrubada da Constituição brasileira por Getúlio Vargas, fortalecendo o poder do Executivo, impactando diretamente a autonomia estadual com a nomeação de interventores. Essas medidas intensificaram as oposições a seu governo, principalmente das oligarquias e da classe média paulista.

expansão das relações comerciais e mercadológicas, ampliando os negócios, mas não se pode negar a influência dos novos padrões culturais e estéticos do período, com o movimento modernista, que pode ter favorecido a gravação desse tipo de temática.

Não se pode esquecer que as primeiras décadas do século XX são caracterizadas pela desvalorização das práticas afro religiosas e pela criminalização da prática da feitiçaria, amparada no Código Penal de 1890. Contudo, a realidade sociocultural apresentava-se muito mais complexa para ser compreendida apenas a partir da repressão. Por isso, é preciso operar com a lógica das negociações e das tolerâncias, pois havia espaços para diálogos entre músicos populares e simbologias afro religiosas, que eram divulgadas pela fonografia.

Em várias composições populares gravadas nas primeiras três décadas do século XX, pululavam palavras e expressões, como feitiços, macumbas, ebós, urucubacas, muamba, figa, coisa feita, ter a vida atrasada ou ter o santo forte, mau-olhado, corpo fechado, benzeduras e rezas. Todas essas expressões se inter-relacionavam com o enredo que estava sendo contado, fazendo sentido dentro da canção.

Merecem destaque as menções à figura mítica de Exu, personagem presente em todas as modalidades de culto afro-brasileiro, apesar das apropriações particulares. Essa divindade estaria associada, no imaginário social, às práticas maléficas, à magia e à feitiçaria, objeto de ações repressivas. Por isso, a dinâmica dos cultos seria negar essa figura, identificado com o diabo, no interior dos cultos, e esconder o que possibilitasse interpretações desse tipo. Afirmar a legitimidade dos cultos e dos terreiros passaria pela oposição a práticas consideradas do âmbito da magia, como Exu (CAPONE, 2004, pg. 24).

O principal problema dessa negação era que, na maioria dos cultos, os rituais passavam pela mediação dessa entidade. Ele seria o “grande comunicador, intermediário entre os deuses e os homens, o restaurador da ordem do mundo” (CAPONE, 2004, pg. 54). Por outro lado, “como senhor do acaso no destino dos homens, desfaz as abordagens conformistas do universo, ao introduzir a desordem e a possibilidade de mudança” (CAPONE, 2004, pg. 54). A figura de Exu nos cultos afro-brasileiros sempre estivera marcada pela complexidade, uma vez que ele seria o “mais humano dos deuses, nem completamente bom, nem completamente mau” (CAPONE, 2004, pg. 54).

Dada essa ambiguidade, ele passa por uma ressignificação a partir do início do século XX. O Exu africano, “reinterpretado como espírito maroto, mas prestativo, espécie de diabinho familiar da tradição ibérica, começa a se multiplicar nas macumbas do Rio, sob a influência das crenças espíritas sobre os mortos” (CAPONE, 2004, pg. 95).

Na umbanda, os Exus seriam identificados como espíritos desencarnados. Essa caracterização não seria aceitável pelo candomblé, que não previa a possessão de *eguns*, as almas dos mortos, pois estas poluiriam espiritualmente as pessoas (CAPONE, 2004, pg. 27). Dessa forma, os Exus, e também sua versão feminina, as pombagiras, símbolos de fidelidade na umbanda, seriam sinal de degenerescência da pureza no candomblé. Mas é por intermédio da umbanda e da macumba que essa divindade africana foi reapropriada e se tornou um espírito brasileiro (CAPONE, 2004, pg. 47). Assim, o “Exu é o único orixá que sobreviveu ao processo de adaptação da tradição religiosa africana”, assumindo o

papel de “guardião da tradição africana na umbanda”. Entretanto é considerado um espírito inferior, “não evoluído” e muito próximo dos seres humanos. Enquanto, os caboclos e os preto-velhos são compreendidos como “espíritos de luz” (CAPONE, 2004, pg. 99).

Posteriormente à negação, o Exu foi redescoberto e reafrikanizado pelo candomblé. (CAPONE, 2004, pg. 47), tornando-se mensageiro entre os deuses e os homens. É figura fundamental no culto, sem o qual nada se pode fazer. Seria o primeiro a ser venerado, abrindo os caminhos do mundo natural com o sobrenatural (CACCIOLORE, 1977, pg. 118).

Essa figura tão controversa, identificada como mensageiro divino, personificação do diabo, senhor da magia, da manipulação, podendo agir tanto para o bem quanto para o mal, estaria presente também em diversas canções gravadas nas primeiras décadas do século XX. Uma divindade associada à magia e à feitiçaria, que o próprio culto se esforçava para esconder em busca de legitimação, aparecia nas letras das músicas populares gravadas em disco que se tornaram grandes sucessos, como a música *Sai Exu*:

Vamos saravá / O calunga
Vamos saravá / Vamos saravá
Quem madrugá / Vamos saravá
Vamos saravá / Omulu
Vamos saravá / Sai Exu
Vamos saravá / Alivia teus oios
Que eu não quero protestá
Eu já fechei meu corpo
Por isso digo / Sai azar
Tenho o corpo fechado
Pra receber o que vié, tá com medo?
Pode mandá pra cima de mim
Teu sujo candomblé / Pode fazê despacho
Com cabeça de urubu, ô macumba
Hei de sair à rua / Gritando sempre
Sai Exu¹²

Nessa canção, percebemos diversos símbolos e práticas inerentes ao ritual dos cultos afro-brasileiros, expressos de modo muito direto, como o termo *saravá*, muito usado por umbandistas como saudação a uma entidade mítica (CACCIOLORE, 1977, pg. 227). Assim, na canção, são saudadas diversas entidades, como calunga, falange de espíritos ligados à água e a Iemanjá. Também Omulu, orixá da varíola e das doenças epidêmicas, que apresenta um caráter temível, pois se não cultuado de forma adequada

¹² Essa música estava incluída no repertório do grupo *Os Oito Batutas*, segundo consta na partitura n. 36922 (Rio de Janeiro: Museu da Imagem e do Som. Coleção Almirante).

pode distribuir doenças. Mas, por outro lado, também tem o poder de curá-las. Seu domínio sobre as doenças o associa ao cemitério (CACCIOLORE, 1977, pg. 146).

Na cidade do Rio de Janeiro, que recebeu grande influência das culturas africanas, ocorreram trocas intensas entre diversas manifestações religiosas. Os terreiros, por exemplo, eram espaços irradiadores de músicas, culinárias, costuras, ranchos e cordões ligados ao carnaval. Para Birman, não seria necessário ser membro de algum culto “para viver submerso num mundo em que vagam espíritos, em que as interferências dos santos e das almas são permanentemente cultivadas”, pois “a possessão como uma forma particular de contato com o sobrenatural é uma referência constante da cultura brasileira” (BIRMAN, 1983, pg. 8).

Segundo Maggie, a crença no feitiço perpassaria toda a sociedade, pois está imbricada nela. Os mecanismos de repressão à magia, fortalecidos a partir da República, foram fundamentais para a constituição da crença, pois não punham em dúvida as possibilidades de promover malefícios ou benefícios a partir da magia, apenas procuravam regulá-la, punindo os supostos praticantes da magia maléfica, ou seja, os feitiçeiros. Dessa forma, os aparatos policiais e jurídicos recolhiam objetos do culto como materialização da existência dos feitiços e usavam expressões próprias àquele universo religioso para elaborar suas narrativas de acusação (MAGGIE, 1992, pg. 24).

Na música *O feitiço é um fato*, de Getúlio Marinho, o título e a letra da canção sugerem a dimensão do que representava o feitiço no Rio:

Feitiço é um fato / E eu posso dizer
Por ter assistido / Lá no cangerê
Sei que isso é um fato / E eu posso dizer
Por ter assistido / Lá no cangerê
Tem mironga / Tem dendê [...]
O tal feitiço / É irmã do cangerê

A canção propõe que o feitiço seria um fato cuja existência seria indubitável. Havia muitas posições que desaprovavam a prática desse ritual, mas a crença estava de tal forma emaranhada na cidade que permitiu afirmações tão veementes como essa (VIEIRA, 2010, pg. 112).

João do Rio, observador de seu tempo, apresentou descrições minuciosas de lugares, ritos e personagens do Rio de Janeiro no início do século XX, sugerindo que “a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á” (BARRETO, 1951, pg. 9).¹³ Proferindo a emblemática frase “Nós dependemos do feitiço”, indicou que os feitiços estariam disseminados e imbricados na vida das pessoas. Caracterizou o feitiço, “o misterioso preparado pelos negros”, como possuidor de um “valor indiscutível” (BARRETO, 1951, pg. 34).

¹³ João do Rio é pseudônimo de Paulo Barreto. A primeira edição é de 1906 da editora Garnier.

Por serem dinâmicos, os cultos afro-brasileiros, assim como suas práticas e representações, tornam permeável o trânsito entre o campo religioso e a sociedade, sendo passíveis de influências mútuas, o que tornou possível a gravação de pontos de macumba e músicas com inspiração no universo afro religioso. Música e dança se tornam o *modus operandi* de como essas religiosidades serão divulgadas, pensadas e circuladas por diferentes atores sociais (GILROY, 2001).

Performances artísticas dos pais de santo Joãozinho da Goméia e Murah

As trajetórias dos pais de santo Joãozinho da Goméia e Murah também são exemplos de intercâmbios de experiências religiosas e artísticas; nesses casos, relacionados com a dança. A relação entre *performance* artística e candomblé marca a história do candomblé a partir das conexões entre arte, religião, sexualidade e cultura africana.

Joãozinho da Goméia, pai de santo e dançarino, colaborou com sua arte para expandir a religião afro-brasileira, inserindo em suas *performances* danças sagradas e a estética dos orixás no mundo dos espetáculos e nos desfiles das escolas de samba. Nascido no interior da Bahia em março de 1914, foi iniciado no candomblé bastante jovem. Em 1932, com cerca de 18 anos já era chefe do terreiro localizado na rua da Goméia, periferia de Salvador. Mudou-se para Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, em 1946. Seu terreiro era frequentado por personalidades do meio artístico e político. Esses vínculos eram cultivados por ele a partir de sua participação em exposições culturais folclóricas.

A festa de Iansã, realizada por Joãozinho no mês de dezembro, era divulgada pela imprensa, atraindo para o terreiro folcloristas, diplomatas, embaixadores e artistas de sucesso, como Marlene, Ângela Maria, Cauby Peixoto e Grande Otelo. Tornava-se mais conhecido a partir das apresentações de danças rituais em peças teatrais, com a fundação da *Companhia Baiana de Folclore Oxumaré*. Nessas ocasiões, organizava também exposições de vestimentas religiosas (MENDES, 2014, pg. 63).

Acostumado a frequentar programas de rádio e a conceder entrevistas a jornais e revistas, Joãozinho da Goméia buscava, com essas estratégias, aumentar seu prestígio social, além de divulgar o candomblé. Sofreu muitas críticas de membros do culto, acusado de transformar o candomblé em teatro e de transgredir “alguns dos segredos tidos como fundamentais nas alianças entre os terreiros” (LODY; SILVA, 2002, pg. 162).

Essas polêmicas que suscitava no meio religioso colaboravam para a construção de uma imagem controversa, mas que muito ajudou na disseminação das simbologias religiosas afro-brasileiras. Tais expressões culturais encontraram na difusão da música e da dança uma verdadeira passagem à iniciação religiosa. Vejamos como essa relação entre circulação religiosa e cultural dos símbolos negros se encontra presente nos atuais processos de transnacionalização¹⁴ das religiões afro-brasileiras.

¹⁴ O termo se refere ao processo de transnacionalização observado e ao revés da inicial expansão das grandes religiões monoteístas, impulsionadas pelos Estados nacionais imperialistas. Atualmente, há migrações de sul a norte, do Oriente para o Ocidente, das periferias para os centros

Temos, desde os anos 1960, a prática e a expansão das religiões afro-brasileiras na América Latina (Paraguai, Venezuela, Uruguai e Argentina) sendo estudadas por Frigério (1999), Segato (1997) e Oro (1998). A partir dos anos 1970, estas cruzam o Atlântico e se expandem por Portugal (PORDEUS, 2009; SARAIVA, 2010), encontrando-se hoje na Espanha, Reino Unido, Bélgica, Itália, França (CAPONE; TEISENHOFFER, 2002), Alemanha (BAHIA, 2014, 2015), Áustria, Suíça, Estados Unidos, Rússia (jogo do ifá) e Japão (umbanda).

Um personagem que colabora para a divulgação do culto afro-brasileiro no cenário artístico-cultural nesse contexto de transnacionalização das religiões afro-brasileiras, o pai de santo Murah, migrou para a Alemanha em 1989 para trabalhar como bailarino, coreógrafo e professor de dança afro-brasileira em escolas alemãs.

Murah nasceu em 1961 em São Paulo e com seis anos foi morar em Salvador. Foi criado pela avó, dona Coleta de Oxóssi, e aos nove anos foi iniciado no candomblé. Assim, há conexões latentes entre sua experiência de imigrante e suas vivências religiosas (BAHIA, 2014).

O candomblé chegou à Alemanha nos anos 1970 e 1980, tendo sido sua expansão propiciada pelos eventos culturais em diversos países da Europa para divulgar a cultura brasileira. Foi nesse contexto que Murah migrou para a Europa. Com formação artística, há 20 anos na Europa, participou, ao longo desses anos, de vários espetáculos no continente. Por ter sido um dos primeiros a institucionalizar o candomblé na Alemanha, é bastante conhecido na cidade e no país, sendo veiculado nas rádios alemãs e filmado em práticas rituais divulgadas nas redes sociais (BAHIA, 2014, 2015).

Marca sua presença anual no afoxé, grupo cultural e artístico fundado nas doutrinas religiosas dos cultos afro-brasileiros que desfila no *Carnaval das Culturas*, de Berlim, evento criado em 1996 que representa um dos maiores eventos da cidade e que conta com carros alegóricos e trajes folclóricos, reunindo aproximadamente 4,5 mil pessoas e representando 70 nações. Composto por brasileiros, alemães e africanos, o bloco de afoxé comandado por Murah tem 14 anos e conta com 300 membros, que vestem roupas brancas e amarelas. Atrai brasileiros que vivem em várias partes da Europa para desfilarem no Carnaval das Culturas.

Como meio de comunicação das práticas rituais, o corpo é central na prática das religiosidades afro-brasileiras, lugar do movimento e da estética. Daí a importância da musicalidade, da dança e das festividades. Esse aspecto da ludicidade dos cultos é explorado por produtores de símbolos culturais, como nos casos retratados, conseguindo

metropolitanos, das culturas subalternas para as religiões hegemônicas, o que nos faz crer que aos poucos se constrói uma nova geografia religiosa no mundo. A globalização, em suas formas contemporâneas, traz um grande impacto no deslocamento de práticas religiosas profundamente ligadas a suas tradições, territórios e grupos sociais específicos e notadamente nacionais. Tradições que migram do sul ao norte, da periferia ao centro, do Oriente ao Ocidente do mapa-múndi e que paradoxalmente reelaboram tanto os localismos, reivindicando uma identidade étnico-nacional, quanto os cosmopolitismos, que forjam culturas híbridas.

expandir elementos dos cultos afro-brasileiros para além das fronteiras dos terreiros, consolidando-se como parte de uma matriz social a partir desses elementos culturais.

Dança, música e afro religiosidades

Esses elementos são pilares estruturantes para o universo sagrado dos cultos afro-brasileiros. Na dimensão festiva do candomblé, que lhe é intrínseca, a música se configura em algo mais do que simplesmente um estímulo sonoro para os rituais. É estrutural, ou seja, está imiscuída no próprio culto. A expressão “tocar candomblé” é significativa para atrelar candomblé e música, que, na verdade, se confundem (AMARAL; SILVA, 1992, pg. 160-184).

Reginaldo Prandi (2005, pg. 177) sustenta que: “Para invocar os deuses e os agradar [sic] é preciso, antes de mais nada, conhecer os ritmos próprios de cada um”, porque cada orixá tem cânticos que fazem parte de sua identidade, tais como as cores, as comidas, os colares de contas e as ferramentas próprias. Dessa forma, a música ocupa papel preponderante para o culto religioso, em que se canta “para o trabalho e para a comida que vence a fome. Canta-se para reafirmar a fé, porque cantar é celebração, é reiteração da identidade. Mas também se canta pelo simples ócio” (PRANDI, 2005, pg. 182).

Por meio da música, da dança e também da festa religiosa, a cultura do candomblé se expandiu para espaços além dos terreiros e se consolidou como parte de uma matriz social a partir desses elementos, tornando relevante a circulação de símbolos étnicos e religiosos afro-brasileiros em diferentes tempos e espaços.

As ligações entre ritual e divertimento, que compõem o quadro principal de atração do público leigo, podem ser vislumbradas dentro do próprio culto. A roda de santo, denominada xirê, está ritualisticamente conectada à roda de samba, associada ao divertimento e à brincadeira. Porém, cada uma responde por papéis rituais diferentes, com o momento dedicado ao sagrado em si e o momento do lúdico com significados religiosos mais suavizados para proporcionar a interação social (TEIXEIRA, 1986, pg. 5). O corpo é evidenciado em ambas as circunstâncias, ora do lado sagrado, ora do lado profano. Na roda de santo, é entendido como o veículo para a manifestação dos orixás e preparado, portanto, para assumir uma identidade mítica, enquanto na roda de samba assume a individualidade humana (TEIXEIRA, 1986, pg. 165-166).

A roda de santo é considerada o momento máximo da expressão da crença do candomblé. “A formação de uma roda é o início de uma festa — xirê — em homenagem aos orixás” (TEIXEIRA, 1986, pg. 130). A festa é precedida de uma intensa movimentação, marcada por escolha de roupas, ferramentas, adereços, além da decoração do espaço e da provisão de comida e bebidas. Antes de a festa se iniciar, Exu é despachado e louvado para que não atrapalhe seu bom andamento. Depois disso, a casa de culto é considerada aberta (TEIXEIRA, 1986, pg. 133). Ocorre então a chegada dos orixás, ou seja, o momento do transe, “o orixá encostando, fazendo com que a criatura se desequilibre, rode, tenha movimentos diferentes de quando está em seu estado normal” (TEIXEIRA, 1986, pg. 138).

Já a roda de samba extrapola o caráter sagrado e é formada ocasionalmente ao final de uma festa religiosa. Assim, quando termina a roda de santo, começa a roda de samba, com brincadeiras, conversas e, às vezes, sambas de caboclo. Sua função seria garantir o divertimento aos integrantes do povo de santo, em que as pessoas cantem, comam, dancem, se divirtam e relaxem (GONÇALVES, 1990, pg. 135-140). Portanto, “pode ser vista como uma passagem, um elo entre o acontecer do relacionamento com o sagrado — a manifestação dos orixás — e o retorno às atividades do mundo lá fora — a casa, o trabalho, os amigos extraterreiros” (TEIXEIRA, 1986, pg. 149).

As relações entre o samba e as religiões afro-brasileiras poderiam ser bem mais estreitas. Os vínculos entre música popular e religiosidade afro-brasileira são revividos na fala do sambista Heitor dos Prazeres: “a origem do samba é o candomblé, é a macumba” para “não mexer nos cânticos religiosos porque tinha respeito pra não ser castigado [...] então fazia aquelas coisas [samba, cateretê] para eles brincarem”. Para o sambista João da Baiana, o “candomblé era uma festa separada” e o “samba vinha depois do ritual”.

Essa interconexão entre o ritual sagrado e o divertimento dentro do próprio culto ajudou e continua ajudando na expansão das religiões afro-brasileiras, pois permite a entrada de símbolos sagrados em espaços que não lhes são próprios, aproximando pessoas e aumentando o contato com a religião. Nesse sentido, os produtores de símbolos sagrados, por meio de suas *performances* artísticas, exercem papel preponderante na divulgação dos elementos sagrados dos cultos afro-brasileiros.

À guisa de conclusão: trajetórias artísticas e religiosidades em diferentes tempos e espaços

As *performances* artísticas da dança e da música com inspiração religiosa colaboram para a socialização de crenças e práticas rituais, expandindo seu conhecimento e atraindo interessados nos cultos afro-brasileiros. Essas expressões culturais exercem papel de divulgadores, transbordando elementos simbólicos para fora dos espaços sagrados. Penetram, portanto, espaços profanos, mas continuam apresentando uma alma sagrada, mesmo não revelando a parte mais secreta e sagrada do ritual. Observam-se, assim, elementos dos cultos sagrados influenciando e gerindo *performances* artísticas de dança e música.

Este trabalho articulou pesquisas, aproximando as trajetórias de Joãozinho da Goméia, Murah e Getúlio Marinho, à luz de suas *performances* artísticas e de seus referenciais identitários para a produção cultural ligada ao sagrado afro-brasileiro, divulgando seus símbolos religiosos. Suas histórias de vida pessoal e profissional, levando em consideração os contextos históricos peculiares e seus locais de atuação, revelam a influência e a penetração de elementos simbólicos dos cultos afro-brasileiros nas manifestações culturais, sendo referência identitária para a cultura brasileira ao longo dos tempos.

Suas ligações com o panteão afro-brasileiro desde a juventude exerceram influências em suas carreiras como músicos e dançarinos. E a profissionalização desses artistas foi crucial, a despeito da possível intencionalidade, para sua transformação em produtores de símbolos religiosos. Como tal, podem ser compreendidos como agentes

catalisadores que, uma vez ultrapassado o campo religioso, adentram os eventos culturais e demarcam o lugar do sagrado nas manifestações culturais e artísticas brasileiras.

Sendo o aspecto lúdico inerente aos cultos afro-brasileiros, é possível a comparação de diferentes *performances* artísticas que congregam em torno da festa, da dança e da música simbologias religiosas e, como manifestações culturais, contribuem para a divulgação da religião em diferentes tempos e espaços.

Suas *performances* artísticas funcionam como canais de comunicação de sua identidade religiosa e de suas experiências com o santo. A dança e a música colaboram para a disseminação de elementos dos cultos afro-brasileiros em um fluxo de trocas simbólicas entre os terreiros e as manifestações da cultura brasileira em diferentes espaços e tempos.

Nesse sentido, o objetivo deste artigo, ao articular distintas trajetórias, é contribuir para a compreensão do espaço afro-atlântico, do chamado Atlântico Negro e de sua extensão para as redes transnacionais. A ideia do Atlântico Negro como um sistema político cultural, compreendido como um espaço de circulação transatlântica de ideias, pessoas e histórias que compreendem o Novo Mundo, a Europa e a África, traz à luz os modos em que os processos de modernização e globalização criam novos espaços para as trocas de experiências, conceitos e representações em torno de uma negritude (GILROY, 2001). A crença em uma África mítica pelas comunidades diaspóricas permite a recriação de culturas negras em diferentes espaços e tempos (CAPONE, 2011; GILROY, 2001; MATORY, 2005).

Referências

- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. Cantar para subir: um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista. *Religião e Sociedade*, vol. 16, n. 1-2, 1992.
- BAHIA, Joana. E o preto-velho fala alemão: espíritos transnacionais e o campo religioso na Alemanha. *Revista del Cesla*, n. 18, p. 181-212, 2015.
- _____. Under the Berlin sky. Candomblé on German shores. *Virtual Brazilian Anthropology. Vibrant*, Florianópolis, vol. 11, p. 327-370, 2014.
- BAIANA, João da. Entrevista concedida a Hermínio Bello de Carvalho e Aloyzio de Alencar Pinto. Rio de Janeiro: Museu da Imagem e do Som, 24 ago. 1966. Coleção Depoimentos para Posteridade. Transcrição fev. 2010.
- BARRETO, Paulo (João do Rio). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Edição da Organização Simões, 1951.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CAPONE, Stefania; TEISENHOFFER, Viola. Devenir medium à Paris: apprentissage et adaptation rituels dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. *Psychopathologie Africaine*, vol. XXXI, n. 1, p. 127-156, 2002.
- _____; _____. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contracapa/Pallas, 2004.

- _____. Os *yorubás do novo mundo*: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- CORREIO da Manhã, p. 4, 7 fev. 1932.
- DICIONÁRIO Cravo Albin da Música Popular Brasileira. Idealização e supervisão geral de Ricardo Cravo Albin. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2001. Disponível em: <<http://www.dicionariompb.com.br/baiano>>. Acesso em: mar. 2010.
- ERERÊ. Macumba. Compositor Getúlio Marinho. Intérprete Moreira da Silva. Odeon, n. 10878, 1932.
- FRANCESCHI, Humberto. *A Casa Edison e seu tempo*. Rio de Janeiro: Sarapuí, 2002.
- FRIGÉRIO, A. El futuro de las migraciones mágicas em Latinoamérica. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre: RCS, ano 1, n. 1, p. 51-88, 1999.
- GEGÊ. Marcha rancho. Compositores Getúlio Marinho e Eduardo Souto. Intérprete Jaime Vogeler. Odeon, n. 10876, 1931.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GONÇALVES, Maria Alice Rezende. *A brincadeira no terreiro de Oxóssi*: um estudo sobre a vida lúdica de uma comunidade de candomblé do Grande Rio. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1990.
- JORNAL do Brasil, p. 14, 7 fev. 1932.
- LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma*: memória afro-brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- MACUMBA. Canto de Exu. Domínio público. Intérpretes Elói Antero Dias e Getúlio Marinho. Acompanhamento do Grupo Africano. Odeon, n. 10690, 1927-1930.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço*: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MARCONDES, Marcos Antônio. *Enciclopédia da música brasileira*: erudita, folclórica e popular. São Paulo: Arte Editora, 1977, vol. 1.
- MATORY, J. *Black Atlantic religion*: tradition, transnationalism and matriarchy in the afro Brazilian candomblé. Princenton/Oxford: Princenton University Press, 2005.
- MENDES, Andrea. O rei do candomblé nas páginas da revista: Joãozinho da Goméia em *O Cruzzeiro*. *Recôncavo*: Revista de História da Uniabau, vol. 4, n. 6, 2014.
- MURAH. Entrevista concedida a Joana Bahia. Berlim, 2009.
- NÃO vai no candomblé. Samba. Compositor Elói Antero Dias. Intérprete Conjunto Africano. Odeon, n. 10719-a, 1930.
- NAVES, Santuza Cambraia. *O violão azul*: modernismo e música popular. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- O FEITIÇO é um fato. Samba. Compositor Getúlio Marinho. Intérprete Francisco Alves. Odeon, n. 12888, 1929.
- ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. In: AFRO AMERICAN RELIGIONS IN TRANSITION. INTERNATIONAL CONFERENCE OF THE AMERICANISTS. *Anais...* Uppsala, Suécia, jul. 1998.

- PISA no toco. Lundu/ponto de macumba. Compositor Getúlio Marinho. Intérprete João Quilombo. Parlophon, n. 13400, 1928-1930.
- PONTO de Inhansã. Batuque. Domínio público. Intérpretes Elói Antero Dias e Getúlio Marinho. Odeon, n. 10679, 1927-1930.
- PONTO de Ogum. Batuque. Domínio público. Intérpretes Elói Antero Dias e Getúlio Marinho. Odeon, n. 10679, 1927-1930.
- PORDEUS Jr., Ismael. *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*. Portugal: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2009. Coleção Antropologia Breve.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRAZERES, Heitor dos. Entrevista concedida a Juvenal Portela, Ary Vasconcelos e Ilmar Carvalho. Rio de Janeiro: Museu da Imagem e do Som, 1^a set. 1966. Coleção Depoimentos para Posteridade. Transcrição jan. 2010.
- QUILOMBÔ. Samba. Compositor Getúlio Marinho. Intérprete João Quilombo. Parlophon, n. 13400, 1928-1930.
- REI de umbanda. Macumba. Compositor Getúlio Marinho. Intérprete Moreira da Silva. Odeon, n. 10878, 1932.
- SAI Exu. Jongo africano. Compositores Donga e Otávio Vianna. Intérprete Baiano. Odeon, n. 122144, 1922.
- SARAIVA, Clara. Afro-Brazilians religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. *Etnográfica*, Portugal, vol. 14, n. 2, p. 265-285, jun. 2010.
- SEGATO, Rita. Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto de globalização. In: ORO, Ari; STEIL, A. P. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Transas de um povo de santo: um estudo sobre identidades sexuais. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.
- TRAVASSOS, Elizabeth. *Modernismo e música brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- VIEIRA, Caroline Moreira. Ninguém escapa do feitiço: música popular carioca, afro-religiosidades e o mundo da fonografia (1902-1927). Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Formação de Professores da UERJ, São Gonçalo, 2010.

Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzedeiras

Lidiane Alves da Cunha¹
Luiz Carvalho Assunção²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.31436>

Resumo: Este artigo se propõe a adentrar no aspecto mágico/religioso dos saberes das benzedeiras e o papel da palavra enquanto elemento de cura, que se faz presente e se performatiza nas palavras das benzedeiras, que não podem ser ensinadas à esmo sob pena de perder sua “força”. Assim, questiono por que as benzedeiras não ensinam o significado de suas preces, a não ser em determinados contextos de transmissão do saber? Que implicações esse preceito traz para o ofício nos dias de hoje? A partir das orações pronunciadas nos rituais de cura, elas performatizam a palavra, a voz, as narrações e memórias. O objetivo é alcançarmos essa fonte de saber existente na oralidade, a benzeção, transmitida em contextos em que a poética da voz se faz presente. É através da análise teórica dos textos, da etnobiografia e observação participante que buscamos nos aproximar do campo de atuação das benzedeiras nas cidades de Natal e Parnamirim, RN. Palavras-chaves: Benzedeiras, cura e voz.

Blessed Cure: poetic voice and knowledge of healers

Abstract : This article proposes to enter the magical aspect / religious of the quacks knowledge and the role of the word as an element of healing, which is present and performatiza in the words of faith healers, who can not be taught at random under penalty of losing his "force". So, I question why faith healers do not teach the meaning of your prayers, except in certain contexts transmission of knowledge? What implications does this precept brings to the office today? From the prayers pronounced in healing

¹Graduada em Ciências Sociais-UERN, Mestre em Sociologia-UFPE e doutoranda em Ciências Sociais-UFRN. Atualmente é professora Assistente do Departamento de Ciências Sociais da UERN, onde desenvolve ensino e pesquisa nas áreas de Sociologia da Cultura e religiosidades, bem como é pesquisadora da base de pesquisa Culturas Populares-UFRN. Email: lidianeadc@gmail.com

² Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1979), mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988) e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Departamento de Antropologia. Realizou programa de estudos no Fonds Paul-Zumthor - Université de Montréal (Canadá). Email: lassuncao@ufrnet.br

rituals, they perform an word, the voice, the stories and memories. The goal is to reach this source of knowledge existing in oral communication, benzeção transmitted in contexts where the poetic voice is present. It is through the theoretical analysis of the texts, the etnobiografia and participant observation we seek to approach the playing field of quacks in the cities of Natal and Parnamirim, RN.

Keywords: faith healers, healing and voice.

Bendita Cura: la voz poética y conocimiento de curanderas

Resumen: En este artículo se propone entrar en el aspecto mágico / religioso del conocimiento charlatanes y el papel de la palabra como elemento de curación, que está presente y performatiza en palabras de curadores de la fe, que no se pueden enseñar al azar , bajo pena de perder su " fuerza " . Por lo tanto, me pregunto por qué curanderos no enseñan el significado de sus oraciones, excepto en ciertos contextos de transmisión del conocimiento? ¿Qué implicaciones tiene este precepto lleva a la oficina hoy? A partir de las oraciones pronunciadas en rituales de curación, que realizan una palabra , la voz , las historias y recuerdos . El objetivo es llegar a esta fuente de conocimiento existente en la comunicación oral, benzeção transmitida en contextos en los que la voz poética está presente. Es a través del análisis teórico de los textos, la etnobiografía y observación participante que tratamos de abordar el campo de juego de charlatanes en las ciudades de Natal y Parnamirim, RN .

Palabras-claves: Curanderos, curación, voz.

Recebido em 25/03/2016 - Aprovado em 07/07/2016

No vasto campo de atuação dos agentes de cura, um grupo predominantemente feminino se destaca, ainda nos dias de hoje, na contramão das apostas da modernidade. São senhoras que trabalham em espaços domésticos, utilizando os artifícios de um saber mágico, ritualístico e religioso, num misto de terapeutas, rezadeiras e conselheiras. Chamadas de benzedeiras, rezadeiras ou simplesmente curandeiras, ora atuam com os saberes de uma medicina prática, ora essencialmente com a religiosidade popular, quase sempre integrando ambas.

São híbridos, fruto de processos de junção de matrizes culturais diversas (HALL:2002), e que “são definidos e se definem como especialistas da cura e não como agentes ou membros de alguma religião. Em outras palavras, o que prevalece é sua função terapêutica aliada à sua função religiosa” (LOYOLA:1983, p. 92). Tendo o benzimento e a reza como instrumento essencial de cura, seja através da invocação de agentes sagrados de cura reconhecidos para esse fim ou mesmo aliado à recursos terapêuticos (plantas, banhos, chás), reconhecem-se como intermediadoras da medicina popular e religião (ou mesmo só a religião) (OLIVEIRA, 1983).

Enquanto agentes de cura, não são as únicas e diferenciam-se de raizeiros, erveiros e parteiras, bem como de outros situados quase tão somente no campo religioso, de caráter eclesial ou filiados à doutrinas religiosas (como pais de santo, beatas, rezadeiras de terço,

capelães, irmãs, pastores(as), passistas, médicos espíritas, etc). Essa definição, embora delimite os espaços de atuação de outros agentes de curas populares, não pretende supor que estes ofícios sejam estanques, havendo aí grande fluxo de saberes bem como o conhecimento amplo fruto da associação de sintomas com práticas após anos de consultas e conversas.

As benzedadeiras são marcadas por sua religiosidade e prática de cura, de caráter mágico, místico, religioso. Sempre falarão das enfermidades como fruto destes elementos, entendendo o adoecimento para além das explicações meramente biológicas, mas aliando elementos simbólicos e imaginários passíveis de cura pela reza e por técnicas de tratamento empregadas por especialistas da medicina e da religião, não sendo no entanto, reconhecidas pelos órgãos oficiais de ambas, e sim por suas comunidades e pacientes (LOYOLA: 1983).

Esse ofício baseia-se em aspectos arquetípicos femininos de cuidar e curar, que exige destas total dedicação ao longo da vida. São, portanto, o que Jerusa Pires Ferreira chama de “Mestres de ofícios tradicionais”, sabedores de um conhecimento que une o prático e o mágico inseparáveis, dentro de um complexo sistema de técnicas e comunicação que adentram os mistérios do conhecimento. Como mestres de ofício tradicionais, são sabedoras, possuidoras de um dom e um conhecimento que as legitimam como mestras curadoras. São portanto

Alguém bastante diferenciado que encarna um semideus, um pactuante com o sobrenatural, um detentor de um tipo de liderança, sobretudo por ser aquele que transforma, que inaugura um novo estado cultural. É da sua memória que se projeta a construção do mundo (FERREIRA: 1996).

A pesquisa se propõe a adentrar neste duplo universo: o aspecto mágico/religioso dos saberes das benzedadeiras e a importância do benzimento enquanto elemento de cura. Isto porque, mesmo havendo inúmeros elementos naturais durante ou depois da benzeção, como ramos, banhos, chás, não existe benzedeira que execute seu ofício em silêncio. O ato de proferir a reza se faz presente e se formatiza no instante, sendo estas conhecedoras e executoras, em que visível e invisível irão compor a força das palavras das benzedadeiras no ato de cura. Poder tão grande, que em sua humildade, é atribuído por elas à fé naquelas palavras em forma de preces, aliada à ramos e outros itens envolvidos utilizados para curar enfermidades diversas.

Não é qualquer pessoa que pode benzer. A transmissão desse saber se deu geralmente na infância, seguindo um complexo sistema em que um homem com esse dom só poderia transmiti-lo à uma mulher, ao passo que as mulheres só poderiam ensinar aos homens. Não cumprir esse preceito, assim como guardar o segredo das palavras e orações, é enfraquecer as “forças” do(a) benzedor(a). Uma oração muito difundida não possui o mesmo poder daquela “reza forte” guardada na memória e transmitida ao pé do ouvido. Benzeção é dom, pois como abordou Mauss em seu “Ensaio sobre a dádiva”

(2003, p. 195), possui os elementos essenciais que é própria honra e prestígio desse “mana”, bem como a obrigação de retribuir a dádiva sob pena de perder esse talismã que é a própria fonte da autoridade da transmissão desse saber muito particular, vivenciado no cotidiano do grupo. É por meio da transmissão oral e da observação de outros benzedores que estas recebiam e manifestavam o dom e aprendiam o ofício.

Ora, se a força da benção estivesse apenas no ramo, qualquer um poderia benzer. Da mesma forma, se estivesse apenas nas palavras escritas, qualquer oração ou santinho poderia valer como benção, bem como pelo argumento da fé, qualquer um que crê poderia tornar-se benzedor(a). Somado à isso, está a crença de que só se pode benzer com dom e transmissão, e ainda mais, transmitido por alguém do sexo oposto, normalmente muito idoso, sob pena de perder ambos, o dom e a força, como no sistema de prestações totais estudado por Mauss (2003), em que a dádiva assemelha-se a uma propriedade talismã, como tesouros, ídolos sagrados, tradições, cultos e rituais mágicos. O dom é

fortemente ligado à pessoa, ao clã, ao solo, (...) são o veículo do seu *mana*, de sua força mágica, religiosa e espiritual. Num provérbio (...) lhe é rogado que destruam o indivíduo que os aceitou. É porque contêm dentro deles essa força, caso o direito, sobretudo a obrigação de retribuir, caso não seja observado” (2003, p.167).

Assim, busco nesse artigo responder à seguinte questão: como se dá o processo de transmissão desse saber de cura das benzedeadas? Que saber é esse, intransferível, capaz de curar a partir das palavras e da performance? Está neste a “força” capaz de curar, a mesma força que Dona Clinária teme perder caso ensine a alguém? Que implicações essa necessidade de transmissão oral traz para o ofício e sua sobrevivência nos dias de hoje? A minha hipótese é de que está na vocalidade, na palavra falada e performatizada, aprendida no cotidiano em que dom e saber aliam-se no cotidiano do ofício, a resposta para compreender o saber de cura.

Esse saber apenas emerge, espontaneamente, sem depender de estágios de treinamento espiritual e da prática, como uma descoberta pura, não exigindo esforço diligente ao longo do caminho ou prática? Sendo assim esse saber tem uma forma de comunicação simbólica. Além deste, esse saber também pode se apresentar como uma linhagem oral, e não “verbal” no sentido de que algo está chegando aos ouvidos, sendo transmitido por alguém. São ensinamentos sintetizados na prática, pois foram incorporados totalmente ao cotidiano. Como uma entrada, um aceso, a palavra de cura que surge se transforma em som que é transmitido da boca para o ouvido, preenchendo o coração e a mente. Por isso que, como diz Dona Maria, “eu tive essa graça de mesmo sendo analfabeta ter aprendido a rezar”. Instruções práticas dizem exatamente o que você tem que fazer. Não é algo que elas tenham evocado, não é um texto que elas conceberam

e redigiram.

Compreender esse saber permite situar a cura e o ofício das benzedeiras a partir da perspectiva destas como “agentes” de fato do processo de cura, e não apenas como “a mão que segura o ramo”, como um passe simples ou a declamação de uma oração. As benzedeiras não são apenas intermediárias para a cura. Ritualisticamente, durante o benzimento, envolvem sua própria energia e poesia em um complexo processo de cura vivenciado junto ao seu grupo social, o que envolve as memórias deste. A força mágica, ritualística e social é a da voz. Como tradutoras, nomeiam a doença e os males de sua comunidade, na medida em que dialogam o mundo das memórias e tradições com os aspectos da contemporaneidade, marcando sua resistência e sobrevivência em contradição com a aparente invisibilidade que as cercam.

Deslocar o entendimento deste ofício ou somente para os aspectos visíveis do ritual (ramos, tesouras, linhas) ou por outro lado atribuir-lhe somente à fé, bastante comum em parte das pesquisas, é o mesmo que desprezar a força desse saber e sua prática. Isso pode ser visualizado na maneira como são transcritas as orações e rituais, em que sequer respeitam-se os aspectos da oralidade envolvida, como se bastasse conhecer a benção escrita, fria, imóvel e longe do instante em que foi proferida e assim compreender a cura. Não se atenta ao fato de que a palavra quando verbalizada ganha outro sentido, que é o da oralidade. A voz é nômade ao passo que a escrita é fixa (ZUMTHOR, 2010).

Desconsiderar a benzeção como um saber pautado na voz que reza remete ao erro de achar que essa é apenas um código linguístico e que as ações são regras meramente ritualísticas. Ela é um modelo de ação e interação dentro de um processo de comunicação que só pode ser entendido a partir da oralidade. Corpo e performance são a própria existência social revestidos de uma poética embebida na existência e experiência de vida embutidas na fala. É nessa ação complexa que uma mensagem é simultaneamente transmitida e percebida. O código se insere, portanto, na vocalidade, envolvendo a fala, o gesto, o corpo, o grupo. E nisso a benzedeira, mais que intermediária para o paciente, executa e conduz uma ritualística própria que acessa saberes de cura muito antigos, passados oralmente e que por isso sofrem na atualidade um eclipse, já que a procura por estas ainda é grande, mas já não há tantas benzedeiras disponíveis.

Diferentemente do que costuma-se imaginar, de que as benzedeiras sumiram porque já não há sentido para procurar seus serviços, as benzedeiras continuam muito procuradas, exigindo destas que exerçam o ofício integralmente, mesmo em idades avançadas. Se em outros ofícios populares houve um declínio por sua busca cotidiana, as benzedeiras não observaram a diminuição de pessoas que batem em sua porta, mesmo com o aumento no acesso aos bens básicos de saúde e educação. Debruçar-se sobre as mesmas aponta a importância de pesquisar um saber que, longe de alcançar seu desuso, possui especificidades que determinam o eclipse sobre esses saberes na contemporaneidade. No dizer de Dona Toinha, “as benzedeiras estão se acabando mas quem bota quebranto não se acaba”. Do contrário, outros problemas foram acrescentados às preces, seja depressão, emprego, bons negócios ou mesmo causas na justiça.

Nesse sentido, reside uma dupla importância em se debruçar sobre esse saber na

atualidade. Primeiro, por corrigir e dar a devida importância destas como agentes de cura, pois mesmo que qualquer pessoa possa rezar em intercessão por outra, seja através de alguma oração por vezes passada de mão em mão, seja por pedidos individuais, isso não pode ser confundido com a cura das benzedadeiras. Segundo, por mostrar como esse saber tem resistido na atualidade e como essas mulheres, como guardiãs deste, ainda podem dizer muito sobre os males que afligem sua comunidade. Do contrário, de posse daquela oração, qualquer pessoa poderia executar uma cura. No entanto, somente no ritual de cura por ela realizado, envolvendo a sua vocalidade e a interação com o paciente, é que a cura se apresenta.

Além disso, poucos são os trabalhos nas Ciências Sociais sobre as mesmas. Ainda assim, costumam aparecer nas pesquisas junto a outros temas, predominantemente na História Social. As benzedadeiras, assim como outros temas da cultura, compõem aquele grupo de temas das Ciências Sociais em que todos pensam conhecer, já que permeiam nosso imaginário de infância ou de lembranças dos mais velhos, sendo no entanto pouco pesquisadas em teses. Quando Oliveira (1983) desenvolveu sua dissertação sobre benzedadeiras no município de Campinas- SP, o Brasil sentia a efervescência da emigração do campo para as cidades vividas nas décadas anteriores. Tanto que a mesma encontrou e classificou inúmeras benzedadeiras, observando seu saber como resistência aliada à classe social que pertenciam. Essas mulheres, hoje com mais de 70, 80 ou 90 anos, já não são tão encontradas tão facilmente, mesmo no interior do nordeste, sendo por isso muito comum encontrar pessoas pedindo reza à benzedadeiras pelo *facebook*. Certamente, as três décadas que separam essa tese de Oliveira, não poderão ser experienciadas por mais outros trabalhos, haja visto que mesmo que surjam benzedadeiras jovens, essas já serão de gerações que vivenciaram outra realidade, tanto na experimentação do dom de cura como na apreensão desse saber.

Falar de benzedadeiras é quase automaticamente se debruçar sobre saberes tradicionais que envolvem uma outra medicina, unindo visível e invisível, mágico e religioso, com técnicas passadas por gerações. Analisar os instantes de transferência desses saberes tradicionais é questionar a própria ideia de tradição como algo inerte, congelado no tempo, justamente por considerar que esse aprendizado está intimamente ligado aos fazeres cotidianos, diferentemente do nosso sistema oficial de ensino, e construindo-se a partir da experiência, sociabilidade e cultura. Se a tradição é tida muitas vezes como uma história de um passado que ficou para trás, como uma representação cultural que envolve tempo e história (LENCLUD: 2013), buscamos aqui a ideia de que tradição e mudança não são necessariamente contraditórias, tanto que algumas benzedadeiras podem usar fotografias para benzer à distância, sem necessariamente deixar o tradicional rito de cura. Aliás, todos os objetos antropológicos sofrem alterações.

Portanto, mesmo existindo muitas diferenças entre técnicas, rituais e religiosidades das benzedadeiras, os saberes de cura e sua vivência como ofício exemplificam a mesma prática que parte da poesia do cotidiano. Por saber compreendemos o conhecimento que

diferentemente de senso comum, os saberes da tradição arquitetam compreensões com base em métodos sistemáticos, experiências controladas e sistematizações reorganizadas de forma contínua. Mesmo que não tenham como princípio primeiro uma crítica coletiva permanente, tais saberes se objetivam numa matriz de conhecimento que pode ser atualizada, refutada, acrescida, negada, reformada (ALMEIDA: 2010, p. 67).

As perturbações/enfermidades/problemas que exigem o trabalho destas mulheres não constam do rol da medicina científica. As benzedeiras alegam que existem “doenças de médicos” e “doenças de benzedeiras”. Essas doenças das quais se ocupam são mais do que conjuntos de sintomas e de sinais físicos. Elas se caracterizam por possuírem uma série de significados simbólicos – psicológicos, sociais e morais – para os membros de grupos sociais específicos. As doenças curadas pelas benzedeiras se configuram como perturbações que atingem não apenas o corpo, a esfera física, mas estão relacionadas a questões sociais, psicológicas e/ou espirituais que afetam a vida cotidiana como um todo. Elas explicam seus serviços em termos culturais mais amplos, mais familiares, envolvendo os aspectos social, psicológico e espiritual da vida de seus pacientes - enquanto os médicos concentram-se principalmente na doença física e nos patógenos ou nos comportamentos que supostamente causam as doenças. Benzer, é portanto, o meio através do qual realizam o dom, o *mana* (MAUSS: 2003, p. 165) assim recebido e por isso mesmo, deve ser transmitido e transformado em cura. É preciso reconstruir a aquisição desse saber, dessa “propriedade talismã” (idem) através da memória, já que além da fé e da confiança à elas destinadas, as orações integram uma mensagem poética que se integra na consciência cultural do grupo, na memória coletiva.

Para Hawbachs (1990, p.32), a memória é um ponto de vista social a partir do qual o sujeito se insere. A intenção sensível nos mostra que o sujeito só tira do passado o que me interessa no presente ou ainda o que eu quero no futuro. Quando falamos do passado, ele é uma representação do que eu quero, ou seja, ele já não está mais no passado, sendo reconstruído com a ajuda do tempo presente. A memória individual nunca está isolada, como uma imaginação pura e simples. Só podemos criar representações do passado a partir do ponto de vista do sujeito e de suas representações. As lembranças apoiam-se umas sobre as outras, estando aí a importância do grupo, pois é do conjunto que precisamos partir, portanto, quando estamos longe demais, isso não nos é mais possível. A seleção ou rejeição constituem uma das dimensões poéticas. A memória tem uma tripla atribuição, a si, ao próximo e aos outros, e ouvir as benzedeiras sobre o contexto em que esse saber foi transmitido, significa adentrar no universo do grupo e da memória destas enquanto processo. Se há uma tradição em eclipse, como as benzedeiras, é preciso buscarmos na memória coletiva já que a tradição está diretamente ligada à esta. A tradição supõe permanente nas sociedades a manutenção de valores que se quer ser presente (BORNHEIM e BOSI:1997).

Reside na memória o transmitir e conservar o passado no presente, já que o

compreendemos causalmente a partir do passado. Por isso, não conseguimos extrair o nosso passado do presente. Presentificamos a lembrança e também o esquecimento. Assim,

as imagens do passado legitimam uma ordem social no presente (...) As nossas experiências do presente dependem em grande medida do conhecimento que temos do passado e que as nossas imagens desse passado servem, normalmente para legitimar a ordem social presente. E, contudo, estas questões ainda que verdadeiras, são insuficientes quando colocadas desta forma (CONNERTON: 1999, p. 3).

Essas imagens são conhecidas e preservadas através de performances, pensadas, para Connerton (1999), junto com um conceito de hábito e automatismos corporais. O mundo inteligível ordenado enquanto temporalidade é ordenado com base na recordação. É preciso construir a tecitura da experiência que provém da existência do sujeito, por isso não posso tecer sem esclarecer estes contextos.

Também há a força da oralidade presente na poética de suas rezas. Prova disso é que a sonoridade da pronúncia, quase sempre rimada, confere um poder mágico, fruto da poesia oral que carrega. Une o locutor ao autor e situa a tradição. A oralidade, portanto, “interioriza assim, a memória, do mesmo modo que a especializa. A mensagem transmitida pela boca é compreendida na medida que se desenvolve concreta e progressivamente (ZUMTHOR:2010, p. 42)”.

A oralidade será entendida aqui como comunicação poética que passa pela voz e ouvido. Embora, segundo Ong (1998), na atualidade, não exista cultura de oralidade primária no sentido estrito, na medida em que todas as culturas conhecem a escrita e têm alguma experiência de seus efeitos, interessa-nos não apenas os instrumentos linguísticos, mas o saber e os dinâmicos processos culturais que a cercam. É assim que Ong entende esse traço presente na oralidade:

As nações orais preferem, especialmente no discurso formal, não o soldado, mas o soldado valente; não a princesa, mas a bela princesa; não o carvalho, mas o carvalho robusto. Assim a expressão oral está carregada de uma quantidade de epítetos e outras bagagens formulares que a cultura altamente escrita rejeita como pesados e tediosamente redundantes em virtude de seu peso agregativo (ONG, 1998, p. 49).

Não podemos esquecer que a linguagem se reproduz dentro do universo da cultura, trazendo em si algo que vai além da palavra: a voz. A vocalidade é oralizada e vai além do som, pois inclui o corpo. Assim, a palavra, o som e o corpo irão compor a

vocalidade. É neste sentido que a poesia oral é fala que comunica e transmite a existência do mundo da cultura, sinônimo da existência e do mundo que comunico.

A voz constitui no inconsciente humano uma forma arquetipal: possibilidade que ativam e estruturam em nós as experiências primeiras, pensamentos e sentimentos. É possibilidade simbólica aberta à representação que constrói uma herança cultural transmitida e que faz vibrar e dizer “não estamos sozinhos” (JUNG *apud* ZUMTHOR: 2010, p.13). Assim como nas rezas das benzedeiras, “uma mensagem não se reduz ao seu conteúdo manifesto, mas comporta um conteúdo latente, constituído pelo médium que o transmite” (ZUMTHOR: 2010, p. 36).

Também não se pode falar de benzedeiras sem atentar para a performatividade que envolve o ofício. Embora gravadores modernos possam restituir a autoridade da voz, perdem em performance, já que esta é “ação complexa pela qual uma mensagem poética é simultaneamente, aqui e agora, transmitida e percebida” (Idem p.33). Isso porque a performance é uma realização poética plena: as palavras nela são tomadas num conjunto gestual, sonoro, circunstancial tão coerente (em princípio) que, mesmo se se distinguem mal palavras e frases, esse conjunto como tal faz sentido. [...] comporta grandes perturbações emotivas no ouvinte, envolvido nessa luta travada pela voz com o universo em torno. Assim,

a poesia da voz se faz presente, a partir de um narrador que a partir da performance e da recepção de elementos tanto corporal como “simbólicos”, consegue traduzir, envolver e enlevar o ouvinte, desfazendo-se o mal na performatividade do instante. A voz alimenta-se da memória. Ela ultrapassa a própria palavra. Acessa regiões cognitivas e a transcende (Idem: 2005, p, 87).

Performance é, para Zumthor, um momento da recepção, o ato de comunicação poética que requer a presença corporal tanto de um intérprete quanto de um ouvinte envolvidos em um contexto situacional do qual todos os elementos – visuais, auditivos e táteis – se lançam à percepção sensorial em um ato de teatralidade. Qualquer que seja a maneira pela qual somos levados a pensar a noção de performance, encontraremos sempre um elemento irredutível: a ideia da presença de um corpo (2010, p. 38). Assim, compreende-se que Zumthor procura recuperar o lugar de destaque que era ocupado pela oralidade nas culturas antigas e que foi relegado ao segundo plano pela aquisição e evolução da escrita à qual o movimento literário tradicional encontra-se vinculado.

Para além da rima ou da estrutura linguística do que se diz, há um poder gerador presente na voz, algo que nenhuma transcrição poderia transmitir, pois a voz ultrapassa a própria palavra, diante da performance e da percepção do ato em si que é cultura, é memória, é o “sopro criador”. A repetição ritmada de suas orações, assim mesmo, pronunciadas baixinho enquanto erguem seus ramos, nos conduzem a um instante que vai além dos códigos linguísticos. Estes são impensáveis sem a voz. Assim, para Paul Zumthor, “a voz

não traz a linguagem: a linguagem nela transita, sem deixar traço. Ora, a voz ultrapassa a linguagem”. Compreender a poesia oral não é tarefa fácil, haja visto que só o instante, a presença, pode instigar a observação desse poder. É, portanto, na voz que reside o poder da benção, já que “cada sílaba é sopro, ritmado pelo batimento do sangue; e a energia deste sopro, com o otimismo da matéria, converte a questão em anúncio, a memória em profecia (...) por isso a voz é palavra sem palavras” (2010, p. 12).

Assim, aquilo que guardamos da experiência da benzeção é o ato simbólico que a própria enunciação da palavra representa. A voz é exibição e dom, performance e vocalização capaz de ligar interiormente, sem mediação, duas existências. As benzedeiras usam palavras diferentes para curar o mesmo tipo de doença. Como tradutoras, se dão a liberdade de buscar outras palavras para dizer a mesma coisa. Importa não o significado cognitivo, mas através do seu ritual, da performance e da poesia oral, destravar regiões do inconsciente.

Da mesma forma, podemos considerar a voz e os gestos como símbolo da energia vital necessária para restabelecer o doente, e que a benzedeira experiente sabe transferir em seu ritual. Aproxima-se à definição de Juana Albein dos Santos sobre a energia vital do sistema dinâmico do candomblé, no sentido de que “é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir, ou em outras tradições orientais pode ser chamada de Chi ou Lung. É o princípio que torna possível o processo vital. É uma força que só pode ser transmitida ou pela introjeção ou por contato” (2012, p.40). Zumthor também atenta para essa energia vital, quando afirma que “o sopro da voz é criador. Seu nome é espírito” (2010, p.10). Desde o gênese, passando por diversas línguas, religiões e culturas, presente como energia primordial e criadora, reúne sentimentos e pensamentos arquetipais. É o “*animus*”, que possibilita em nós imagens simbólicas abertas às representações. Assim, “a imagem da voz mergulha suas raízes numa zona do vivido que escapa às fórmulas conceituais e que se pode apenas pressentir” (Idem: p. 11). Daí a importância do conhecimento e do desenvolvimento dos dons de quem deseja manipular essa energia, sobretudo para a cura. Por isso, que além dos conhecimentos dos benzimentos, essas mulheres são hábeis no falar, exímias narradoras dos seus saberes e das memórias de seu grupo. Somente na experiência poética, o saber das benzedeiras que é voz se faz plena, presença semelhante a uma mensagem que não urge informar, mas se faz sentir enquanto corpo, palavras e sensibilidade.

Buscamos desvendar o saber das benzedeiras existente por trás da palavra, pois mais do que o significado literal, as palavras têm o poder de simplesmente encantar, sem a necessidade de possuir uma função definida. Elencamos inicialmente quatro benzedeiras, com idades entre 67 e 97 anos, em cidades diferentes, mas que compõem o cenário que queremos ilustrar: duas na região oeste do Estado do RN, na cidade de Mossoró, por ser uma região que vivenciou grande crescimento econômico e social nas últimas décadas em função da indústria petrolífera, e duas da região metropolitana de Natal, no bairro Alecrim e no município de Parnamirim. A escolha dessas mulheres, além de levar em consideração a experiência e o saber delas, demonstra que a existência dessas práticas não se limita apenas às áreas rurais ou distantes, muito embora as mesmas tenham nascido nessas localidades. Do contrário, “ela não só é extremamente praticada

no meio urbano como constitui uma alternativa e faz concorrência à medicina oficial, consideradas pelas classes dominantes como a única legítima” (LOYOLA: 1983, p.4).

Através da análise e exploração da produção escrita e documental sobre as benzedadeiras, tornou-se possível fazer o balanço dos conhecimentos relativos ao problema de partida, para em seguida iniciarmos o trabalho de campo, sentindo todas as nuances do objeto e vivenciando a experiência etnográfica. Além da observação participante, utilizamos entrevistas exploratórias para revelar determinados aspectos da problemática proposta. Por isso, optamos por entrevistas abertas e flexíveis, aliada ao permanecer no campo e deixar-se ser envolvida pelo mesmo, sem perder a noção das implicações metodológicas de uma etnografia. Isso porque, mais do que testar hipóteses, buscamos neste primeiro momento do trabalho, nos aproximar do campo de atuação das benzedadeiras já que o aprendizado e o exercício destas, assim como um saber típico dos mestres de ofício, (SENNETT:2013 e MILLS:1975) possuem um conhecimento partilhado sempre na experiência e existência.

Dada a natureza do objeto e da proximidade de perspectiva, optamos por nos inspirar nas técnicas usadas na psicoterapia de Carl Roger, já que, nesse modelo, ao lidar com os pacientes, ao invés de ser diretivo, ele apostou na não-diretividade, deixando ao paciente a escolha do tema da entrevista, cabendo ao entrevistador fazer o menor número possível de perguntas e quando necessário intervir. Ou seja, concentrar-se naquilo que o interlocutor deseja falar e não especificamente no que o pesquisador gostaria que fosse falado. Como essa técnica é em si muito parecida com a que as benzedadeiras utilizam quando alguém as procuram para benzer, ou seja, elas perguntam como seus pacientes têm passado e a partir disso se desenvolve uma conversa, a técnica mostrou-se de grande valia, revelando não só questões em profundidade como tem, interditos e proibições. Assim, “trata-se portanto, de abrir o espírito, de ouvir, e não de fazer perguntas precisas, de descobrir novas maneiras de colocar o problema, e não de testar a validade dos nossos esquemas (QUIVY e CAMPENHOUDT: 2013, p.70)”.

Diversas foram as formas que me levaram até elas: duas por informantes, uma pela internet e outra a partir de um documentário sobre Boi de Reis, mas em todas, coincidiu e foi decisivo o reconhecimento da comunidade em que vivem. E como em uma conversa entre as quatro, sem que as mesmas se conhecessem, me mostraram as nuances do que é ser benzedeira e de como aprenderam a curar. São elas: Dona Toinha, Dona Maria, Dona Clinária e Dona Moça.

Dividimos a visita ao campo em períodos de quarenta dias, sendo inicialmente no mês de abril e maio de 2015, setembro e outubro de 2015, março e abril de 2016 e agosto e setembro de 2016. Todas as principais questões, tanto da observação participante quanto das entrevistas, foram escritas no diário de campo. Durante as visitas, utilizamos a câmera em determinados momentos, sobretudo no ato performático-ritualístico e em outros, em que não havia pessoas a serem benzidas, as entrevistas foram gravadas em áudio. Foram quase sempre nesses momentos, que a história de vida surgia, entre um benzimento e outro. Não que a câmera trouxesse qualquer inibição (será fruto do hábito hoje corriqueiro de registrar tudo, resultante da presença dos smartphones em todas as mãos?), mas é quando não estão envolvidas no ritual que possuem a liberdade de

contar sua história.

Curiosamente, em determinados momentos da entrevista, parecia ser o gravador a incomodar. Se, por um lado, como afirma Goody (2012: p. 62), o gravador está longe de resolver nossos problemas analíticos, no campo ele permitiu o surgimento do impasse: a voz, a performance e a pessoa benzida juntas no vídeo não era um registro problemático, mas o áudio de uma oração apenas, poderia representar uma ruptura com a interdição de não ensinar as rezas a ninguém do mesmo sexo, para aquelas que assim aprenderam. Isso traz implicações não apenas metodológicas como também teóricas. Por isso, limitamos o uso do gravador aos instantes não ritualísticos, mas aos que narram sua história de vida.

Por narradores compreendemos, a partir de Benjamim (1994), aquele que retira da experiência o que ele conta. É no conhecimento que passa de pessoa a pessoa que reside a fonte dos narradores, à medida que incorpora aquilo que é narrado às experiências dos seus ouvintes. Por isso, a história de vida torna-se imprescindível ao estudarmos benzedeiras. Das diversas modalidades e técnicas de uso da história de vida, referimo-nos aqui à história de vida tal qual como a pessoa que viveu a conta, sendo a narração feita diretamente ao investigador.

Além disso, a natureza do objeto, aponta para o uso da história de vida como fonte da memória e dos registros desse saber de cura das benzedeiras. Elas (re)fazem livremente a memória de sua existência e do grupo. Enquanto pesquisador, cabe a escuta atenta, exploração e inquirição, muito longe de uma possível passividade, mas uma instrospecção em que o ato primordial da pesquisa em memória se faz presente: o escutar. O ideal, como nos diz Bosi (1987), seria exercermos o dom de “escutadores infinitos” como ferramenta principal de pesquisa. Mesmo assim, existe um paradoxo da voz, que marca todos os trabalhos que usam a oralidade como fonte: a voz, como um acontecimento do mundo sonoro, escapa à captação sensorial.

É necessária metodologia específica para captar tais significados. Retomando Zumthor, podemos dizer que está na voz dessas mulheres a manifestação do saber, do dom, da memória e da cura. Essa voz é “consciência que será habitada pelas palavras, mas que verdadeiramente não fala nem pensa; que simplesmente trabalha por nada dizer” (2010, p. 14). A poesia reside não na expressão oral de um poema, mas sim o conteúdo que produz a cultura do sujeito, que está em sua vida.

Contudo, sabemos das implicações, como alerta Bourdieu, dos riscos da “ilusão biográfica”, no sentido de que não podemos cair na armadilha de acharmos que a vida é uma história inseparável dos acontecimentos individuais por si só suficientes e atrelados a um nome próprio. Precisamos ter ciência que

os acontecimentos biográficos se definem como colocações e deslocamentos no espaço social, isto é, mais precisamente nos diferentes estados sucessivos da estrutura de distribuição das diferentes espécies de capital que estão em jogo no campo considerado. O sentido dos movimentos que conduzem de uma

posição a outra evidentemente se define na relação objetiva entre o sentido e o valor, no momento considerado, dessas posições num espaço orientado, o que equivale a dizer que não podemos compreender uma trajetória sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis (BOURDIEU In FERREIRA e AMADO 2006, p. 190).

Além disso, é preciso lembrar que o trabalho do etnólogo, “caminha lentamente da observação à interpretação, da prática à teoria”. Iniciação, lição, aprendizagem, exercícios: são palavras de um saber que nasce numa longa relação com as pessoas de seu “campo” (AGIER: 2015, p.9). Essas pessoas envolvem a relação com nossas subjetividades e a própria memória, já que no Nordeste, essa figura quase mítica permeia ainda nosso imaginário. Nesse sentido, tecer o encontro etnográfico com benzedeiras, no Estado em que nasci, pesquisando algo que vivia nas lembranças de infância em que muitas vezes fui benzida por minha avó e era levada por minha tia às benzedeiras do bairro.

Apesar de encontrá-las até na internet, ir ao campo com mulheres que estão distantes entre si e às quais só se chega via informação dos que já utilizaram seus serviços, me colocou a olhar as cidades por um outro ângulo. Principalmente a cidade de Mossoró. É triste perceber com perplexidade o clima de medo da violência urbana, a maneira como as pessoas nos olham desconfiadas ou mesmo nos alertam sobre o risco de adentrar bairros e ruas em que residem pacatas senhoras que benzem. Ainda se benze na calçada, mas essa mesma calçada já teve vítima de bala perdida, no caso, a cunhada de Dona Clinária, no bairro Papôco. Falar de aventura antropológica poderia ter qualquer cara para mim, mas nunca a do medo e da insegurança que essas pacatas localidades enfrentam.

Há um estranhamento nítido com esses lugares. Mossoró, que aos olhos parece ter muito mais luz do que a retina pode captar, mas um horizonte mais aberto e a paisagem sempre árida, O Alecrim, em Natal, como o grande *google* da capital do RN, mas ao mesmo tempo um bairro cheio de moradores e uma pulsante vida própria. E o que dizer das ruas do centro de Parnamirim, permeadas de prédios militares, mas nas quais também não se pode mais permanecer na calçada.

Mesmo assim, a maior aventura ainda é para mim embrenhar-me na descoberta de minha própria busca, no que Agier (2015) chama de “gosto pelo poético antes do científico”. Por isso, pesquisar benzedeiras é encontrar algo que se supõe familiar, mas debruçar-se sobre suas peculiaridades até descobrir-se desconhecadora, uma aprendiz, aprendendo nessa viagem que a partida se dá no instante em que já não se é natural de

Mossoró, ou do Rio Grande do Norte, porque esse natural nos parece totalmente incompreensível ao olhar superficial e somente com o debruçar-se sobre a poesia do cotidiano dessas mulheres, podemos nos dar conta de que

o etnólogo faz sua colheita removendo a terra seca das evidências: seu *savoir-faire*, por mais intelectual que seja, tem alguma coisa do camponês, do artesão; o “campo” é como a terra: que se afofa, que se tritura, que se sente, que se trabalha (AGIER: 2015, p. 10).

É desse campo e dessas mulheres que irei me debruçar nos tópicos seguintes, descrevendo-as e buscando na poesia do seu cotidiano os enlases e tramas desse ofício.

1 Rezar, benzer e curar

Dentre os diversos tipos de atores que lidam com o adoecimento, a cura e a saúde, as benzedeiros são, dentre estes, aquelas que não apenas rezam por alguém. Elas rezam “com” alguém, sempre. O ato de benzer, nunca o é solitário ou silencioso. Elas são a bênção que emanam e a dividem com os que as procuram.

Diferentemente de outros profissionais da saúde formados pela medicina ocidental, as benzedeiros, enquanto agentes de cura popular e terapeutas (OLIVEIRA:1983), não caem no erro simplista de acreditarem só na oração ou somente na medicina, mas propõem, de partida, que ambos os saberes possam caminhar juntos. Isso porque, nesse rol de saberes compreendidos como medicina popular, inúmeros conhecimentos e práticas de cura transitam. Na definição de Laplantine:

a medicina popular é, inicialmente, uma medicina tradicional. Isso não significa que seja imutável, porém designa certo modo de transmissão essencialmente oral e gestual (“por ouvir-falar e ver-fazer, como diz Pierre Chaunu”) que não se comunica através da instituição médica, mas por intermédio da família e da vizinhança (1989:51).

Qualquer definição desse saber de cura pode ser simplista, uma vez que são práticas suficientemente homogêneas para serem agrupadas em torno de um mesmo conceito e ao mesmo tempo, tão diversificadas e distribuídas em tipos distintos que podem nos fazer perder de vista a imensa gama de trânsitos entre saberes e práticas. Nesse universo, intercalam-se conhecimentos técnicos fruto de experimentações durante inúmeras gerações, bem como fatores mágicos-simbólicos envolvidos na cura. Esses elementos vão dialogar saberes como, por exemplo, alguém que usa alho para consumo interno como um vermífugo ou antisséptico, ou quando é usado em arranjos e patuás para afastar energias maléficas.

Nesse sentido, a benzedeira se inscreve no âmbito de cura em que aplica terapeuticamente um conjunto de práticas utilizadas com a finalidade de curar. Ela trata, benze e cura, sendo intermediária entre o homem e o sagrado e, por isso, deve conservar escrupulosamente esse saber ritualístico. Por isso, elas podem ser designadas tanto rezadeiras ou benzedeiras, tendo como instrumento a reza, sinônimo de benzer, benzimento. Quando nos referimos à “reza”, estamos na verdade usando o termo que as mesmas usam para denominar o ato de benzer, curar, rezar. Muitas vezes, esse termo pode ser confundido com o significado coloquial dos termos oração, reza, bençãos, mas nas palavras das benzedeiras significam o ato ritualísticos de benzer. Embora essas definições possam mudar de uma região para outra, aqui sempre se referirá ao ato de benzer, haja vista ser assim que o ofício é conhecido e chamado no Norte-Nordeste. Esse saber, oriundo da prática cotidiana e da transmissão, é guardado como segredo e só poderá ser transmitido a apenas uma, três ou cinco pessoas (...), obrigatoriamente mais jovens que ele com a condição que sejam, a seus olhos, dignos de suceder-lhe (LAPLANTINE: 1989, p. 53).

Ainda sobre esse esforço de precisar a categoria “benzedeira” no feminino, não significa que os homens não possam desempenhar a mesma função, muito embora, como na região Norte do Brasil (SCHWEICKARDT: 2002) os homens também podem ser chamados de cientistas, desempenhando outras atividades como benzer fazendas para afastar cobras, descobrir melhor lugar para perfurar poços, dar resposta sobre furtos, etc. Uso o termo no feminino porque em meu campo não encontrei mais homens vivos desempenhando essa atividade, complicações para a continuidade e transmissão do ofício que serão abordadas posteriormente. Além disso, como apontam Gomes e Pereira,

a presença da mulher é marcante no mundo da religiosidade popular e é ela, numa maioria quase absoluta, quem conhece o segredo das palavras e dos gestos capazes de exorcizarem o mal. Em algumas fórmulas de benzer estudadas na península ibérica ocorria frequentemente a presença da frase, inicial ou final: “eu sou a mulher, a benzedeira” - o que denota a vitalidade do elemento feminino registrado nas palavras santas (2004, p. 12).

O esforço de definir esse ofício faz-nos transitar sobre inúmeros trabalhos que tentaram diferenciá-los dos curandeiros, na clássica e debatida separação entre magia e religião. Assim, em “Os deuses do povo”, Carlos Rodrigues Brandão (1980), associa o rezador (ou benzedor) ao catolicismo popular, ao passo que ao curandeiro são atribuídas características dos cultos de possessão. Também nesse esforço de definir as benzedeiras, diferenciando-as dos curandeiros, Alceu Maynard Araújo expõe as seguintes diferenças:

O curandeiro é uma espécie de oficial do sagrado que penetra no mundo do sobrenatural. O curandeiro

também benze porque foi um estágio pelo qual passou, mas está acima do benzedor porque consegue entrar em contato com forças superiores. Já o papel do benzedor é muito mais restrito do que o do curandeiro. Se limita apenas a rezar sobre a cabeça do doente, não receita remédios e reza fazendo o sinal de cruz (...). Suas rezas são na maioria das vezes deturpações das orações oficializadas pela igreja católica (1984, p.94).

Na busca por uma definição rigorosa, o autor acaba por engessar o saber e mais ainda, hierarquizá-lo, como se houvesse estágios menores de aprendizagem, esquecendo-se que a fonte desse saber está no domínio da cura e de uma religiosidade vivida no cotidiano e que não é possível compreendê-lo distanciado da realidade que o cerca. Assim,

Certos pesquisadores distinguem os curandeiros dos rezadores ou benzedores (como são conhecidos em determinadas regiões) hierarquizando-os (...). Essas distinções não são muito pertinentes, pois todos os que se definem como curandeiros e rezadores se dizem também portadores de mediunidade e capazes de entrar em contato com um espírito protetor. Isso se aplica mesmo àqueles que se consideram exclusivamente rezadores. Eles geralmente se definem situando-se em relação aos outros especialistas que trabalham em Santa Rita e a maneira como constroem sua identidade é em grande parte determinada pelas estratégias que empregam para se manter face à concorrência dos outros agentes no mesmo campo (LOYOLA:1983, p.95).

Aqui, a definição adotada será a mais próxima da que encontramos no campo, em que as benzedeiras são especialistas de cura, geralmente com mais de 50 anos, de origem rural e moram há muito tempo no mesmo local, sempre tiveram contato com outros curadores do passado, dos quais receberam ou apreenderam esse conhecimento. Além disso, creem na dupla natureza da doença, como algo espiritual e biológico, ou seja, das relações dos homens com o social e aquelas ligadas às suas relações com o sobrenatural (LOYOLA: 1983, p.84).

Ao estudar as benzedeiras na cidade de Campinas-SP, Oliveira definiu-as como agentes de cura que operam dentro do domínio da religião e da medicina, tendo a resistência e as desigualdades como forças produtoras de crenças que renovam a relação do homem com Deus. No sentido político, “expressam uma oposição política, isto é, diferentes formas de acesso a um saber e a uma experiência, particularmente

condicionadoras de formas de acesso ao poder que se distribui desigualmente em nossa sociedade” (1983, p. 21), ou seja, como reafirmação de poder de um mundo subalterno em que através da sabedoria de cura, tornam-se um misto de médicas, terapeutas e benzedeiros. Em suas palavras são:

Profissionais de cura cuja técnica essencial de trabalho é a benção, a benzeção, o benzimento, seja através da possessão, seja através de invocação de entidades associadas ao domínio do sagrado e reconhecidas como adequadas a esse fim. Mesmo que operem outros recursos de cura da natureza (receitas, banhos, massagens), o que as caracterizam é que elas se reconhecem enquanto agentes situadas entre a religião e a medicina popular (ou só de religião), cujo ato básico de cura provém do exercício da benção: benzeção, imposição de mãos, benzimento, passes (Idem, p. 24).

Dentre as características atribuídas ao exercício desse ofício e do saber de cura, estão a noção de gratuidade e caridade, pois quem recebe um dom deve dar-se, e aí o fazer-se benzedeira será desenvolvido como ofício de um cotidiano permeado de religiosidade e convívio com a comunidade, bem como o contato físico ao examinar e ouvir as queixas e males dos que a procuram. Ao tocar, apalpar, cheirar e sentir, chegam a sentir em seu corpo as dores do doente, como que apropriando-se do mal como xamãs, diferentemente das práticas de cura da medicina ocidental que defende a mediação instrumental nos exames e a distância social do paciente.

Esses saberes remetem não só ao dom e a fé, mas também ao estudo das relações sociais que se estabelecem durante as benzeções. Nesse imaginário terapêutico das benzedeiros, encontram-se conhecimentos que estão difusos no domínio público, tais como conhecimentos sobre plantas, banhos, receitas, chás, simpatias, massagens, escaldapés, suadouros, garrafadas, medicamentos caseiros, ou mesmo somente o benzer com galhos ou outros utensílios, mas sempre associados à ritualística mágico-religiosa em que as curas são invocadas por rezas pronunciadas por elas, como uma “uma espécie de religião feita para as necessidades elementares da vida doméstica” (MAUSS, 2003, p. 51). Destas, a utilização das palavras, expressas nas orações durante os benzimentos, é que corporificam o “segredo”, pois mesmo diante do vasto leque de técnicas que possam ser de domínio público, não há benzeção silenciosa ou sem a performance de quem possui o dom e o exerce como ofício.

Também diferenciam-se do grande rol de práticas terapêuticas reconhecidas pela Organização Mundial de Saúde, hoje amplamente aceitas e revestidas de uma caráter erudito, tendo em consultórios e espaços especializados a ampla utilização e prescrição de terapias como acupuntura, reiki, massoterapia, radiestesia, homeopatia, etc. Se observarmos, uma mesma planta que seja por ventura receita por uma benzedeira, pode ser indicada também por um naturopata, recobrindo-se no entanto esse último, de um

aspecto tão próximo de uma medicina oficial e sobretudo, sem agregar os elementos que incorrem na fé e no conhecimento de cura da benzedeira através de rezas, técnicas e performances. Assim,

as próprias designações dos sistemas de cura em questão adquirem uma transmutação que nos parece totalmente significativa desse fenômeno social, que não é mais residual, porém pretende participar integralmente da modernidade (e dela efetivamente participa no que ela tem de mais ambivalente). Não se cura mais com “plantas”, porém pratica-se a “fitoterapia”; não se pratica mais a imposição das mãos, porém se prescreve uma “cura magnética”. Não se trata mais de preces, porém de “fluidos”; não se trata mais de espíritos benéficos ou maléficos, porém de “ondas” ou de “energias positivas” ou “negativas”. O feiticeiro torna-se um radiestesista; o vidente, um parapsicólogo; o benzedor, um quiroprático” (LAPLANTINE e RABEYRON: 1989, p. 56).

A cura realizada pelas benzedeiras envolve a religiosidade, as técnicas e a reza performatizada por elas. Embora a ciência ocidental já consiga mostrar que a reza contribui para os processos de cura, ainda não consegue definir “como” (DOSSEY: 2015). Há um desconhecimento desta sobre outros saberes, principalmente quando isso ultrapassa a racionalidade cartesiana ou quando se refere à temas e objetos difíceis de delimitar.

Não temos aqui a pretensão de decifrar o saber de cura das benzedeiras, ou de esgotar os portais dos mistérios, mas de ouvir aquilo que as mesmas acham que deve ser dito sobre esse saber e, com base nisso, inferir em pontos que as Ciências Sociais ainda não tocaram. Como se, ao pesquisar o sagrado, convidássemos o divino a manifestar-se e, a partir disto, realizamos a pesquisa. Trazer de volta a habilidade de curar ao mundo depende do reconhecimento desses saberes manifestos por gerações e conciliá-los com o universo acadêmico, curando dolorosas divisões da psique moderna em que corpo e mente estão separados, assim como cura e fé. As benzedeiras não precisam do reconhecimento da ciência, mas por uma questão de reconectar os saberes, a ciência precisa compreender esses saberes e reconhecê-los naquilo que for meritório.

O benzimento em suas diversas formas e ligações que as benzedeiras possam desenvolver como religiosidade, ultrapassam qualquer filiação religiosa. Importa, muito mais do que em quê a benzedeira acredita, o saber e a habilidade de quem a executa, assim como quando procuramos qualquer profissional da medicina ocidental em que mais que a fé, procuramos alguém que saiba exercer os conhecimentos de cura. Da mesma forma, não é o ato de pertencer a determinada religião que fará dessa pessoa melhor ou pior curador. Mas é em sua vivência, na prática e no dom de cura encarado

como ofício que reside seu potencial, e não a religião A ou B. Ou seja, o benzimento é uma questão de ser e não de fazer.

Enfim, um ofício, um trabalho artesanal em que o artífice (SENNETT: 2013) se molda e é moldado pelo produto de seu trabalho cotidiano: a performance ritualística. Para observar isso no estudo de benzedeiras, é preciso atentarmos para a especificidade desse saber e poder ultrapassar os consensos que se instituíram sobre o ofício, preparando-se para um campo tão desafiador quanto a própria definição desse saber.

1.1Então fica combinado assim: a preparação e o campo

Pesquisar benzedeiras é lidar com um campo sinuoso. Isso porque, como híbridos, transitamos tanto entre a religiosidade como por um saber de cura que ultrapassa isso, e que está intimamente permeado por crenças e definições do imaginário popular. Quase todas as pessoas possuem algo a ser dito sobre as benzedeiras, quer seja para congelar em um estereótipo, ou para afirmar veementemente seu fim.

Apoiar-se na produção teórica sobre esse saber também não é tarefa fácil, pois os trabalhos mais consistentes, como teses ou dissertações, são inversamente proporcionais ao número de pequenos artigos sobre as benzedeiras. Em grande parte, essas pesquisas vão trazer do campo o olhar descritivo dos galhos, das rezas, enfim, dos aspectos ritualísticos, como o olhar de um turista que vai lá e vê somente aquilo que se espera encontrar. Desconsideram em grande parte que a benzedeira é um agente da cura, muito embora essa seja atribuída quase sempre à fé, como se fossem em muitos momentos apenas a mão que segura o ramo. Além disso, a religiosidade é quase sempre apontada como herança católica, não observando a multiplicidade de práticas que existem nesse campo (MELO: 2003), excluindo muito mais a diversidade de práticas e saberes do que se aproximando da realidade prática. Além disso, a própria forma como a descrição e a narração etnográfica se constroem em boa parte dos estudos, dependendo do tipo de aporte metodológico utilizado, não consegue dar conta de como utilizar as falas dos atores ou como resolver os problemas conceituais ligados às investigações em que o texto oral e o relato do passado são muitas vezes, usados como ilustração pelos pesquisadores apenas para reforçar suas impressões.

Nosso contato com esse universo de pesquisa, embora tenha se dado anterior à execução da tese, foi a partir da elaboração do projeto de pesquisa de doutorado que passou a ser observado como um desafio. Isso porque, a proximidade com essas mulheres, já bastante idosas e exímias curadoras e narradoras, exigiu um outro olhar, para além da admiração pelas memórias dessas mulheres.

Assim, nossa estratégia foi ampliar o olhar para além das mulheres já pesquisadas em projetos anteriores, pesquisando em regiões além de Mossoró. Durante os dois últimos anos, aprofundamos o contato com elas, em visitas informais e a partir de abril de 2015, voltamos a campo definitivamente com uma sistemática clara para a pesquisa e foi a partir da visita a oito mulheres que chegamos às atuais quatro benzedeiras.

As visitas foram executadas diariamente, em um período de quarenta dias, respeitando-se as especificidades de cada uma das benzedeiras envolvidas. O trabalho de

campo mostrou-se um desafio tanto pela distância entre uma e outra, bem como pelo largo tempo necessário para acompanhar as curas, ouvir as conversas, observar seu cotidiano e ainda por fim, levar e trazer pacientes durante esse processo, sempre quando nos era pedido esse favor. Outra dificuldade é o horário, haja vista que elas benzem ou pela manhã cedo ou no fim da tarde, mas sempre antes do sol se pôr, sob a justificativa de que o pôr do sol levaria as mazelas benzidas durante o dia. Dependendo do que está sendo benzido, se faz necessário voltar várias vezes seguidas na casa delas, algumas vezes mais, como no caso das rezas de espinhela caída (em torno de nove vezes), ou no mínimo três vezes, quando se reza quebranto, mal olhado, etc. Outra questão relacionada à temporalidade no campo diz respeito ao fato de que as pessoas que trabalham quase sempre as procuram antes de saírem para o trabalho, ou quando da sua volta, tornando assim o horário de pesquisa no campo um saudável exercício de disciplina cotidiana, assim como as próprias benzedadeiras o experimentam.

Além do mais, o permanecer em suas casas para além do tempo em que haviam pessoas sendo rezadas, foi essencial para poder entrevistá-las, ouvir suas histórias e memórias, conhecer o movimento da casa e de sua comunidade e, claro, ampliar a confiança. Em um dos casos pudemos partilhar inclusive de momentos de lazer, ampliando a convivência e a observação para os instantes além dos momentos ritualísticos.

Então, ficou acertado e impossível de fugir da técnica da observação participante, já que por diversas vezes, elas solicitaram a nossa participação durante os rituais, quer seja para jogar fora os ramos após a benção ou mesmo para segurar alguma criança ou outro utensílio usado no ritual. A perspectiva metodológica etnográfica associada à essa observação sistemática lançou luz aos textos e as discussões teóricas sobre o tema. As entrevistas abertas, sempre colocadas como uma conversa sobre benzer, fizeram surgir os relatos de história de vida, conectadas às suas crenças religiosas e suas práticas de reza e benção. Complementar à essa poesia do cotidiano, a descrição etnográfica do ritual de cura atentando para a vocalidade e a performance, para além dos utensílios usados, mas concentrando-se nas palavras e sua colocação dentro do ritual.

O trabalho foi realizado em quatro cidades do Rio Grande do Norte, sendo elas Areia Branca, Angicos, Mossoró, Parnamirim e Natal, sendo ao todo oito mulheres visitadas. Por questões de amostragem e da definição da problemática da pesquisa, selecionamos destas apenas quatro, sendo duas em Mossoró, uma em Parnamirim e outra em Natal, para assim podermos alcançar as questões em profundidade. Todas são mulheres idosas, pois embora tenhamos procurado por homens desempenhando o ofício, já não encontramos mais nas cidades pesquisadas. As idades delas variam entre 67 e 97 anos, sendo todas extremamente ativas e lúcidas sobre a responsabilidade do dom de curar. Todas foram referenciadas por suas comunidades, haja vista desempenharem esse ofício por longos anos e serem bastante conhecidas em suas localidades.

Assim, essas primeiras visitas ao campo trouxe-nos a oportunidade de observar a questão da cura pela palavra e como elas apreenderam esse saber. Foi um momento muito importante para mostrar que é no campo que se apresentam as questões de pesquisa, principalmente quando se parte de um tema que aparentemente parece já ter

sido muito estudado e que tem a cada ano, diminuído o número de praticantes do ofício, embora sua procura ainda seja bastante grande conforme pudemos observar na experiência do campo.

E foi assim que o campo realmente começou. No primeiro dia, enquanto procurávamos a casa de uma das benzedeiras, bênçãos em momentos diferentes do dia fizeram crer que as comunidades conspiram para o trabalho de campo. Assim como um carro que demora a desenvolver velocidade, não basta apenas força de vontade para ver as coisas acontecerem, mas sim imersão, embriagar-se pela busca e deixar-se abrir a ponto de, salvos por um bom aparato teórico metodológico, precisar lembrar-nos que estamos em campo.

Um das frases que marcou e lançou pistas para esse aspecto da religiosidade cotidiana veio de uma moradora, que ajudou a chegar à casa de uma das benzedeiras. Como o horário de visita às benzedeiras é sempre pela manhã, ou seja, no horário em que as pessoas já estão no trabalho e as crianças na escola, as ruas estavam desertas de forma que não se conseguia localizar a casa de Dona Moça.

Pedimos informação a uma senhora, já idosa, que vinha andando pelas ruas desertas do Conjunto Vingt Rosado, bairro periférico de Mossoró. Ela disse que não sabia, mas pediu para esperar enquanto ela atravessava um córrego em uma pontezinha de tábuas estreitas para pedir informação em uma casa do outro lado da rua. Ao voltar, disse-nos onde era a casa, ao que agradecemos. Ela, calmamente disse: “de nada, nós estamos aqui para servir uns aos outros”.

Enfim, a certeza de que embora muitos pesquisadores apontassem a dificuldade de ter acesso às benzedeiras, a pesquisa já havia começado muito antes de chegar até elas, no sentido de que essa é a prática religiosa que permeia o exercício do dom de cura nessas comunidades, o esforço de uns ajudar aos outros e gerar os meios hábeis para tanto.

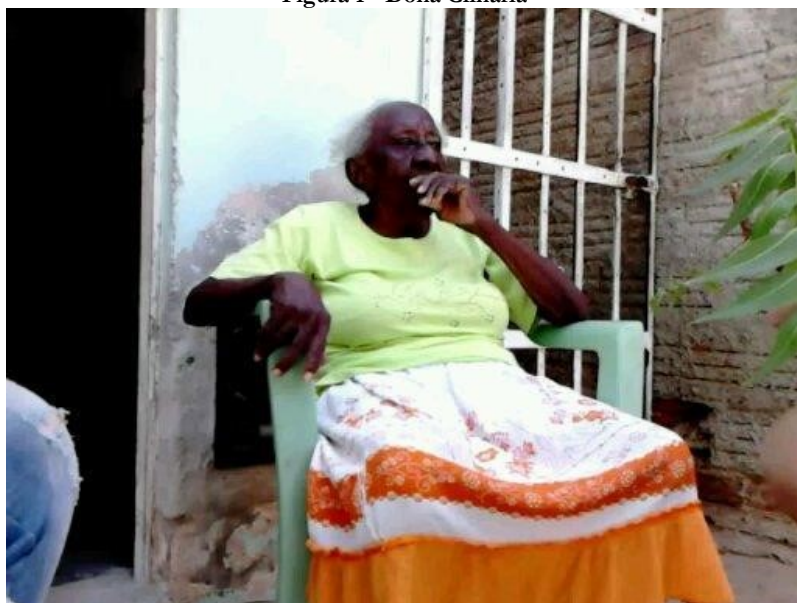
1.2 Dando nome às benzedeiras: práticas de uma religiosidade cotidiana

Para fins de apresentação, partirei das palavras mais significativas de cada uma delas, como títulos que abriram as portas de uma religiosidade múltipla, assim como afirma Pierre Sanchi, do campo brasileiro que hoje é feito de muitas religiões e que mais interessante do que referir-se à influências institucionais, melhor é reagrupá-las em subcampos, correntes dinâmicas que ora se aproximam ou se distanciam. Dessas, temos duas que se apresentam mais tradicionais e significativas a respeito da religiosidade brasileira: “o cristianismo, com destaque para o catolicismo, e o universo genericamente referido como ‘afro’, de experiências e tradições que acompanharam ritmicamente as levas de escravos, como seu único bem, seu tesouro até hoje inalienável” (SANCHI: 2001, p.13).

É nesse universo híbrido que as benzedeiras adquiriram o conhecimento de cura a partir de transmissão e da vivência de uma espiritualidade rica em formas, expressões e heranças. Passemos a elas então.

1.2.1 “Porque senão eu perco minhas forças”: Dona Clinária e o segredo da reza

Figura 1 - Dona Clinária



Fonte: foto dos autores

Dona Clinária nos foi assim: depois de ter assistido um documentário sobre ela, há uns quatro anos atrás, muitas expectativas foram geradas em torno dessa mulher que dentre outros saberes, também sabia curar com reza. No entanto, por diversas vezes tentamos estabelecer contato e não a localizamos, pois seu bairro, o Papôco, (que possui essa denominação pelo constante som dos tiros na localidade) na Ilha de Santa Luzia, na periferia de Mossoró, não era um bairro fácil de encontrar pessoas em suas vielas e ruas apertadas e confusas. Disseram que ela tinha vergonha de falar, que ela não escutava direito. Disseram até que ela não dizia nada, que era muito calada e quase impossível de entrevistá-la. Ao primeiro contato, nada ela precisou dizer. Bastou penetrar no brilho quebrado de seus olhos encobertos pela névoa da catarata, no alto de seus 97 anos, sua pele negra como não se vê por aqui, nessa região oeste miscigenada. Era 13 de maio, ali, diante daquela feição e seus cabelos crespos, totalmente embranquecidos pelo tempo. Parecia que nos esperava. E esperava mesmo. Mas a qualquer um que pudesse dela precisar.

Fui levada por uma ex-aluna, que já conhecia sua casa. Clinária Joana Sofia, diz-se natural de Poço Limpo, região Agreste do RN, próximo à Natal. Sua cunhada, com quem Clinária mora, disse que ela não sabe dizer bem ao certo o nome do sítio em que nasceu, e que uma vez ela foi procurada por pesquisadores que queriam fazer o

reconhecimento deles como remanescentes de terras quilombolas, mas ela não sabia mais precisar o nome da localidade, embora seja reconhecida na comunidade como descendente de escravo. Seu pai, Severino do Papôco (nome do bairro em que ainda reside), era mestre de boi de reis e fez isso durante toda a vida, assim como ela até pouco tempo também, e foi ele que levou toda a família para morar em Mossoró. Nessa época ela era muito criança e mesmo depois de chegar em Mossoró eles nunca deixaram de fazer o boi. A comunidade de ouvintes, como chama Walter Benjamim, também migrou com ele para trabalhar em pequenos roçados, no sentido claro de que sua família (filhos e irmãos, compadres) e a comunidade local soube preservar e recontar sua história. Do contrário, isso teria se perdido porque,

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim, essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual (BENJAMIN: 1994, p. 205).

Clinária sempre trabalhou em casa nos afazeres domésticos. Não teve filhos, mas adotou uma criança que hoje mora em outro bairro de Mossoró, filha de seu companheiro que já era viúvo. Sobre a sua idade, ela prontamente responde ter 97 anos, afinal é a idade que está nos papéis. Porém, sua cunhada diz que é provável que ela tenha em torno de 92 anos, pois quando Lampião invadiu a cidade de Mossoró, em 1927, sua irmã mais nova tinha cinco anos e Clinária era dois anos mais velha que ela. A família acredita que, como ela não tinha documento e só tirou a papelada para se aposentar, provavelmente aumentaram a idade para ela ter benefício logo. Interessante observar como a memória histórica se aproxima da história de vida (HALBWACHS: 1990; BOSI:1987), pois uma data tão marcada no calendário local e na memória coletiva é que serve de parâmetro para eles calcularem a idade dos idosos que já não têm a memória individual assim, tão viva. Isso porque, anualmente, a cidade comemora a expulsão do bando de Lampião através de espetáculo teatral e dos festejos juninos.

Assim, o processo de narração das memórias, bem como qualquer objeto da cultura, existe enquanto está sendo feito. Se parar, ela já não existe mais. Por isso, procuramos compreender que o nosso olhar se lança sobre como se produz esse conhecimento e como ele é vivido pelo grupo. Nas palavras de Bornheim e Bosi, “é o processo e não a aquisição do objeto final que interessa” (1997, p. 40”).

Realizava o boi no grupo da terceira idade do Centro de Referência em Assistência Social, CRAS, próximo à sua casa. Aliás, todos os dias, muito cedo, ela se dirige ao grupo e diz que passa uma parte da manhã lá, benzendo as pessoas. Como seria interessante ver uma benzedeira cumprindo expediente numa secretaria de município, junto com assistentes sociais, psicólogos e outros profissionais, instantes que por razões metodológicas, optei observar na segunda fase da pesquisa de campo, quando já houvesse estabelecido aquilo que Agier (2015) chama de “encontros”, ou seja, quando o antropólogo já foi totalmente aceito.

Quanto à sua maestria no boi, traz sua história de vida quando para e lembra de seu pai e de como ele realizava o boi. Isso porque, segundo ela, nos dias de hoje, no seu grupo, “o povo dança mais eles não sabem dançar não”, referindo-se ao fato destes já não terem aprendido como ela, que viu a dança desde criança com um mestre, no caso seu pai. E cantou a canção do boi, com o olhar distante de quem percorre um lugar longínquo chamado memória, que se faz presente no instante do memorialista. Disse que já não podia mais dançar, porque suas pernas já não aguentavam mais.³

Aprendeu a rezar observando sua mãe, mas foi depois que seu tio morreu, que também era rezador, que passou a rezar, tendo recebido dele o ofício. Fui levada até ela por uma informante, que ao ser observada pelo olhar atento de Clinária, percebeu que ela estava com quebranto. Interessante que ao término, ela falou que havia sido um homem de olho mau a por-lhe o quebranto. Joriana, minha ex-aluna e bolsista, não conteve-se e perguntou como ele era, se ele tinha o cabelo assim, “bem *power*”. Dona Clinária respondeu: - “eu não sei dizer como é o nome não, eu sei que o cabelo dele é meio estranho, assim, espetado pra cima” (risos).

As benzedeiças sempre apontam o autor do quebranto. Algumas os veem com uma riqueza de detalhes, como no caso de Clinária que em suas próprias palavras, “vejo dentro da minha cabeça”. Outras, como veremos nos depoimentos de Dona Maria mais à frente, apenas ouvem através da intuição. Ainda há, como Dona Moça, aquelas que sonham por meio da oração que fazem antes de dormir.

Impressão com a descrição do tal “olho mau”, sobretudo com a riqueza de detalhes, como cor da pele, altura e tipo físico e por ela de fato trabalhar com alguém com tais descrições, minha informante não se conteve e aproveitou o que ela achou ser uma deixa. E nisso reside a informação mais importante da manhã. Quando questionada por Joriana se Dona Clinária poderia ensiná-la a curar quebranto e saber quem o lançava, Clinária calou, desconversou e diante da insistência dela, respondeu: -“eu não posso ensinar não, senão eu perco minhas forças”.

³ Foi com esse boi de reis que ela foi personagem de um documentário, realizado por um professor do curso de Jornalismo da UERN, sendo premiado num festival local e em circuitos de etnodos. Disponível em: <http://mandacarum.arteblog.com.br/>.

Mais uma vez ela insistiu, pedindo pra ela ensinar e Clinária, que tem fama de não falar muito, em sua economia me disse um tudo: “se eu falar minhas rezas perde a força”. Pela terceira vez ela insistiu e Clinária foi taxativa:

Assim você quer que eu perca minhas forças. Eu posso ensinar pr’esse menino aqui de cinco anos, que é neto de minha cunhada, às vezes ele pega o ramo e fica brincando que tá rezando, mas eu não posso ensinar a você porque você é mulher.

Pegou o raminho e mais uma vez repetiu a oração, baixinho, como quem dizia sem precisar falar. Parecia dizer com seu gesto, que se quiséssemos aprender deveríamos observar, escutar e aprender como se faz.

Muito se perguntou nesse dia, de modo que nas visitas seguintes, optei por adotar a técnica de entrevista em que ao invés de perguntar, deixaria que elas falassem o que achavam importante ser dito. Ocorre que ao invés do que diziam sobre ela, dona Clinária fala quando sente-se à vontade para falar. Por vezes, ela não ouve direito, outras vezes ela não entende a pergunta e quando não sabe o que responder ou responde com um “é”, concordando, ou por vezes diz assim: “num sei não, vou logo avisando”. O que pode parecer que é economia, a mim soa como um cuidado com a palavra que ultrapassa a nossa tagarelice cotidiana. Suas palavras são diretas, objetivas, sempre firmes, com uma força proporcional ao seu vigor.

Ainda olhando para mim, disse-me que tenho o sino (signo) de Salomão na mão e que por isso tinha o corpo fechado, não pegava quebranto. Por isso pedia sucessivamente, me chamando de Maria, que jogasse os ramos usados na benzeção fora, utilizando-me como auxiliar já que podia pegar nos ramos sem ser atingida pelas energias contrárias que por ventura ali estivessem. Curiosamente, no período da tarde, uma outra benzeadeira também diria a mesma coisa ao olhar minha mão, parecia que o símbolo, imperceptível para mim, estava muito claro para elas.

No dia seguinte, uma amiga, encontrava-se com a perna machucada de um acidente de moto e pediu informação sobre alguma benzeadeira. Combinamos então de levá-la à Dona Clinária. O pé inchado, roxeado, há mais de 17 dias, denunciava o diagnóstico: carne triada. Fez a reza e ao fim dela, como sempre, me pediu que jogasse o ramo fora, já que supostamente teria o corpo fechado. Seguiu explicando como proceder com o pé, que deixou repousando em seu colo. Recomendou que usasse uma fita vermelha com um dente de alho, pois alguém, uma mulher, havia colocado mau olhar em suas carnes, mostrando mais uma vez que ela podia personificar o autor do quebranto.

Em seguida, deteu-se detalhadamente, repetindo várias vezes até ter certeza que havíamos entendido como era o procedimento para tratar a carne triada, num procedimento em que a água da bacia é sugada para dentro da panela, e na mesma hora, o pé começou a secrecionar o sangue pisado, sob o olhar atento de Clinária, seu ramo e

suas palavras balbuciadas, que vez por outra deixava-se ouvir um “sai-te das carnes, sai-te da gordura, sai-te da formusura”.

No dia seguinte, novamente fui visitá-la e para minha surpresa, o pé já estava bem menos inchado e o tecido antes ferido já rosado pelo início da cicatrização. A própria Fabíola também estava admirada com o procedimento que consistia em colocar água fervente em uma bacia, com um pano por sobre a panela emborcada que chuparia a água para dentro. Por isso a preocupação de Clinária de repetir várias vezes o procedimento.

Diante de tão rápida melhora, Fabíola, muito feliz com Dona Clinária, convidou-a para passar o domingo em sua casa, o que ela aceitou prontamente, embora eu não tenha acreditado muito na conversa. No entanto, no dia seguinte, ao buscar Fabíola para sua última reza, Dona Clinária já estava arrumada esperando por nós para passar. Fiquei me perguntando onde estava a mulher que não falava e que não gostava de gente estranha. Contou-nos muitas histórias, inclusive sobre como um dia ouviu uma voz que mandava jogar fora os cachimbos de todos na casa, seu pai, mãe e irmã. Ela não contou conversa e juntou o cachimbo de todos e escondeu no mato sem que os outros soubessem quem tinha feito isso. Ela própria sofreu nos primeiros dias e sentiu até febre, mas obedeceu a voz e não foi buscar de volta o cachimbo. Falou-me de sua preocupação de sair de casa e deixar a cunhada com seu irmão de criação, que bebia e perturbava sua cunhada. E disse-me o que para ela era a impermanência: “não tem jeito, ninguém nunca consegue viver em paz, cada um tem seu problema. Quem não tá com fome tá com sono”. Falou-me de como jogaram quebranto nas pernas dela e foi graças à sua irmã que a rezou que ela ficou boa, e que desde então só anda com um dente de alho no seio, mesmo quando vai ao grupo no CRAS.

Colocou pra mim a velha disputa entre os prestadores de serviços de cura, como terapeutas populares como apontam Oliveira (1983) e Loyola (1983): a distância e limites claros entre as benzedadeiras e os “xangozeiros”, dizendo que em sua rua tinha uma mulher que era “catimbozeira”. Que pessoas que chegam para ela que são assim, ela se arrepiam toda e manda embora, porque ela não reza não. Disse também que a catimbozeira não era nem doida de jogar nada pra ela que ela tinha uns soldados que a defendiam. Pensei que ela estava falando de algum guardião, mas era de soldado de polícia mesmo, remetendo a um tempo em que isso era proibido e tratado como caso de polícia. Falou também das mudanças que a cidade passou e de quanto tempo fazia que ela não ia ao centro de Mossoró.

Ela passou o dia inteiro conosco, e além de rezar o ferimento, rezou também Fabíola, por três vezes, bem como a casa, como se varresse as paredes dos fundos para a rua, limpando todo o mal enquanto recitava o pai-nosso vagarosamente por todos os vãos da casa. Ao término, chamou-me de Maria e pediu-me que jogasse o ramo longe, do outro lado da rua, alertando para os perigos daquele raminho: “tem uma coisa, quem pegar nele se lasca”, denunciando como a casa estava carregada de más energias que foram passadas para o ramo. Porém passou a reclamar muito de dor nas costas, e disse-me que provavelmente ia arrear com aquela dor nas costas. E que a limpeza foi mais forte

do que suas costas cansadas poderiam segurar. Perguntei-lhe o que fazia quando sentia-se assim e ela disse que deitava no chão até a dor na coluna passar.

Ao voltar para deixá-la em casa, por onde passava no seu bairro, ouvia as pessoas gritando seu nome, adultos, crianças: Clinária, lá vai Clinária ...e vi a força de seu carisma e reconhecimento pela comunidade. Nesse instante lembrei-me do título da matéria da Tribuna do Norte que havia lido anos atrás que dizia: “Clinária, filha de escravos e rainha do boi de reis”.

1.2.2 “Eu tenho mais de 200 orações escritas e em livros”: Dona Moça, seus ritos e orações

Figura 2 - Dona Moça



Fonte: foto dos autores

Fui ao encontro com Dona Etelvina Maria da Silva, 67 anos, conhecida como Dona Moça, que nos recebeu na casa de sua filha. Muita conversa primeiro para que ela nos recebesse no dia seguinte. Pediu-nos que trouxéssemos roupas para ela levar para doar em um sítio em que moram seus parentes, na zona rural do município de Almino Afonso, de onde ela é natural, e só então voltarmos no dia seguinte.

De início me apresentei como professora e pesquisadora, e que havia sido indicada por uma amiga comum, uma ex-aluna minha, que também morava no Bairro Vight Rosado, zona Leste de Mossoró. Não sei se ela acreditou muito no meu interesse de pesquisa ou se era um procedimento padrão, mas sua abordagem, pareceu-me muito semelhante às dos adeptos da jurema, umbanda e candomblé e que prestam serviços espirituais, como se quisesse dizer seu preço e saber o que queríamos. Queria que “entregássemos” o que afligia minha irmã que me acompanhava dirigindo, já que ela ficava sempre calada.

No dia seguinte levamos as roupas e no meio de sua simpática conversa, perguntou se minha irmã não queria que ela rezasse nela. Falou que seria bom também fazer outros rituais (como banho e defumação) para ajudar a abrir os caminhos que estavam fechados por conta da inveja e olho grande em cima do trabalho dela. Pediu que contribuíssemos com 100,00 reais para comprar material para preparar um banho de saís cheirosos e uma defumação, além da reza. Disse-me que sabia botar “uma excelente mesa branca”, mas que nunca havia ido à terreiro nenhum.

A ideia de que a feição da senhora bondosa e generosa, se transmutou na mulher que presta serviços espirituais sobre o sinônimo de reza. Duas décadas separam as idades de Dona Clinária e Dona Moça, além de uma imensa distância nas formas de trabalhar e abordar. Será que é um culto doméstico da Jurema ou a mesa branca que os clássicos já falavam que era o espiritismo antes da umbanda e kardecismo? Quais os limites entre esses saberes? Ela deixa de ser rezadeira quando a mesma se autodenomina e é apontada pelas pessoas assim? Há diferentes gerações de benzedeiras e isso mostra diferenças marcantes nos rituais e na maneira de encarar o ofício? Isso diminui o mérito ou o dom? Muitas questões a serem respondidas e que só com a continuidade das visitas ao campo é que serão esclarecidas.

A questão da remuneração pelos serviços espirituais é um tema amplo e que já foi bastante debatido nas Ciências Sociais. Aqui interessa-nos chamar atenção para o fato de que, embora não cobrem, também não é errado receber gratificações. Ora, se todos os demais curadores, sejam médicos ou terapeutas podem cobrar pelo conhecimento que possuem sobre a cura, porque as benzedeiras não podem? Nesse sentido que Laplantine e Rabeyron apontam que

enquanto os praticantes das medicinas populares não exigem nenhuma retribuição, já que a noção de “dom” como dissemos, implica doação, o curandeiro estabelecido vive de sua prática, e a questão dos honorários não poderiam passar despercebida. Ainda que não ultrapassem, em média, o preço de uma

consulta em medicina especializada, podem em alguns casos, como pessoalmente observamos, atingir quantias enormes (vários milhares de francos) (LAPLANTINE e RABEYRON: 1989, p. 56).

No dia seguinte, mostrou então como era sua sistemática de cura, dando aos meus ouvidos os *insights* de que precisava. Por vezes cheguei a sorrir com os caminhos desta primeira rodada da pesquisa. Percebi que mesmo sem se conhecerem, era como se Dona Clinária e Dona Moça conversassem, e a intermediária era eu. Faces de uma mesma mulher e das mudanças que acompanharam cada geração.

Dona Moça é instigante. Afirma-se benzedeira e assim é conhecida, seu altar é todo cristão mas tem duas imagens de budas (na verdade, imagem de um Deus chinês da prosperidade), na estante de costas para a porta, cheia de moedas embaixo com pedidos. Os pobres Budas sorridentes só voltam a se virar de novo de frente para a porta quando os pedidos são atendidos, explicou-me Dona Moça. Qual a sua religião? Católica, assim como Clinária e dona Toinha, mas nem lembra mais a última vez que foram a uma missa. Isso porque,

O catolicismo popular preservou da doutrina canônica e do imaginário fantástico da igreja colonizadora ibérica quase toda a estrutura de símbolos e articulações de códigos e princípios de conduta social. Influências crescentes de um catolicismo europeu não-ibérico no Brasil foram posteriores à independência do país, ao fim do regime de padroado e à ação dos bispos renovadores no final do século XIX. Elas atingiram sempre mais agentes de culto e fiéis eruditos, de classe média para cima, e habitantes da cidade. Por isso até hoje, fora o caso de sujeitos e grupos populares resultantes do trabalho cultural e religiosos de agentes ibéricos, mesclado à influência eclesiástica é pequena e em pouco modifica *habitus* populares resultantes do trabalho cultural e religioso de agentes ibéricos, afro-brasileiros e, mais recentemente, espíritas kardecistas (BRANDÃO: 1986, p. 134).

Além dos traços difusos da religiosidade de Dona Moça, ela chama atenção por outra especificidade. Ela possui inúmeros livros e orações impressos, que por vezes ela dá a alguém para que chegue até as pessoas que a procuram. Jerusa Pires Ferreira (1996) vai chamar tal escrito de cultura de bordas, pois existe uma escrita, no caso aqui de livrinhos de orações, produzidas e que circulam nas bordas. Ao mesmo tempo, ela é uma benzedeira do tempo em que elas já são alfabetizadas. Porque não poderiam ter orações

em livros, como a oração da pedra cristalina que Dona Moça faz questão de transcrever a mão e passar para seus protegidos, sempre em troca de algum agrado:

Oração da Pedra Cristalina para afastar o mal
Minha Pedra Cristalina, que no mar fostes achada, entre o Cálice Bento e a Hóstia Consagrada. Treme a terra, mas não treme nosso Senhor Jesus Cristo no altar sagrado.

Tremem, porém, os corações dos meus inimigos e dos que me desejam o mal. Eu te benzo em cruz e não tu a mim, entre o sol, a lua, as estrelas e as três pessoas distintas da santíssima trindade.

Deus! Na travessia avistei meus inimigos.

Meu Deus! Eles não me farão mal, pois com o manto da Virgem sou coberto e com o sangue de meu Senhor Jesus Cristo sou protegido. Eles tentarão me atingir, mas não atingirão. Suas setas de maldade se desfarão como o sal na água.

Se tentarem me cortar, não conseguirão. Suas lâminas se dissolverão aos raios do Sol. Se tentarem me amarrar, os nós se desatarão por si. Se me acorrentarem, os elos se quebrarão pelo poder de Deus. Se me trancarem, as portas da prisão ruirão para me dar passagem.

Sem ser visto, passarei por entre meus inimigos, como passou, no dia da ressurreição, Nosso Senhor Jesus Cristo por entre os guardas do sepulcro.

Salvo fui, salvo sou, salvo sempre serei. Contra mim nada valerá. Contra os meus ninguém se levantará. E para proteger meu lar, com a chave do sacrário eu o fecharei."

Essa oração serve para fechar o corpo e de acordo com o imaginário popular, era a oração que Lampião carregava junto ao corpo para proteger e livrá-lo dos inimigos.

Várias questões ficaram marcadas nessa visita à Dona Moça, dentre elas, a questão da oração publicada, mas que não é somente lida, mas sim performatizada. Ora, essa é a grande diferença. Se dona Clinária não pode ensinar a ninguém a oração para não perder o poder, como orações que foram publicadas por alguma edição gráfica pode se encantar com poder de cura, e ampliá-lo, pois pode-se dar resposta, fechar o corpo, desfazer maldição e curar toda sorte de desordem que afligem os que a procuram. Portanto, é a vocalidade a fonte do poder.

Além disso, a reza com pinhão, a famosa surra, é totalmente performatizada. Ela fala com entonação e envolve, e limpa com os ramos e pronuncia as palavras mágicas de

cura. E vai além, usando outras folhas, banhos e defumação. Quem participa não tem como não se envolver.

Mais ainda, inquietou-me saber de Dona Moça, qual a diferença entre a jurema, a cura com os mestres e a sua reza, já que ela admite ser médium e receber muita gente que vem atuada e com espírito nas costas?

A meu ver, as duas mulheres anteriormente citadas mostram duas faces de uma multiplicidade que se abrigam sob o termo “benzedeiras”. Uma tão tradicional, daquelas que habita nosso imaginário. A outra, com suas inovações e o seu serviço para muitos outros males que afligem na contemporaneidade. Vão desde conseguir um emprego, a impotência sexual de um casal. Nem precisa falar em coisas roubadas, feitiços e questões na justiça. Se vinte anos separam uma de outra, ainda assim são duas faces de um mesmo fenômeno histórico. Se antes do crescimento dos trabalhos pagos, feitos nos terreiros, o maior mal eram o quebranto e o mal olhado, era disso que Clinária benzia.

Em um meio de analfabetos, não fazia sentido uma reza escrita, e a palavra oral era a fonte de toda a força. Ensinar seria popularizar algo que só o detentor daquele saber poderia possuir. Por outro lado, com o advento da umbanda-catimbó e os trabalhos pagos que habitam a realidade urbana, essa mulher passa a ser aquela que pode desfazer o mal com uma reza, quebrar uma maldição ou desfazer o nó no qual se encontra alguém, sendo esse mal sempre atribuído, enquanto o mal olhado, embora elas precisem quem o fez, não se nomeia nem se desfaz, apenas retira-se de cima da pessoa. Daí também a cobrança “pros materiais”, pois somente a reza não há como se justificar o valor pedido por Dona Moça, de 100 reais, mas com o banho e a defumação já pode se justificar. Além disso, se há trabalho pago, há também que se pagar para desfazer. Mostra também que as pessoas preferem procurá-las do que ir a terreiros, afinal elas seriam católicas e viviam para fazer, ao menos no imaginário popular, embora como apontamos anteriormente, esse “católico” não seja tão simples de precisar empiricamente (SANCHI:2001), além de existirem benzedeiras dos mais diferentes credos (MELO: 2003).

Além disso, há um cenário em que a escolarização não treinará mais a oralidade mas sim a leitura e a escrita, em detrimento dos momentos de convívio com os mais velhos e os instantes em que, em culturas orais era transmitido o conhecimento, como poderemos ver na história de vida da benzedeira seguinte.

1.2.3 Dona Maria: a rezadeira do Alecrim

Figura 3 - Dona Maria



Fonte: foto dos autores

Dona Maria é uma figura bastante conhecida em toda Natal. Na verdade, ela não é só rezadeira do bairro Alecrim, mas recebe gente de toda a grande Natal e até de lugares mais distantes. Recebi muitas informações sobre ela, tanto na universidade, por um colega da base de Pesquisa Culturas Populares que havia desenvolvido sua tese no bairro em que ela morava, bem como por pessoas que já haviam sido rezados por ela. Acabavam sempre por falar em linhas gerais sua localização, sempre referindo-se à sua casa na rua do mercado da seis.

É preciso descrever as especificidades do bairro Alecrim, um grande centro comercial popular na cidade de Natal. Por razões históricas, convencionou-se chamar

algumas ruas e avenidas centrais de Natal por números, embora esse sistema não esteja em nenhuma das placas de localização das ruas. Então, para um natalense, dizer que alguém mora na rua da seis é informar uma localização precisa, enquanto para alguém de fora significa buscar num bairro uma referência que não está no *google maps*. Só com bons e antigos moradores se consegue descobrir os reais nomes das ruas. Após essa redescoberta, chegar ao mercado da seis torna-se fácil, e basta perguntar a alguém na rua de uma benzedeira para que alguém a indique, afinal, suas casas são sempre as mais movimentadas da rua. Muitas pessoas conheciam sua residência e isso me fez pensar que por ela ser tão conhecida assim, certamente, só existia ela aqui na cidade de Natal e sua reza já era bastante conhecida. Na verdade, as duas coisas andavam juntas e eu nem imaginava quanto.

Chegar em sua casa foi fácil, pois foi só perguntar as pessoas que tinham crianças na calçada que todos informaram sua casa, num lugarzinho recuado, uma edícula, com dois portõezinhos finos e um comprido corredor que vai dar justamente no altar dela, acima de sua cabeça, e uma cadeira em que fica quem está sendo rezado. As pessoas a quem pedi informação inclusive haviam acabado de sair de lá. Qual foi minha surpresa ao chegar e perceber que existia uma fila de cadeiras e adultos, crianças, idosos, distribuídos pelo pequeno alpendre de sua casinha, se revezando na frente de Dona Maria cada vez que alguém terminava uma cura. Do lado oposto, uma urna com cadeado em que se lia “doações para a casa de oração de Dona Maria”.

Parecia-me que havia descoberto o Fordismo da benzeção. Dona Maria rezava uma pessoa atrás da outra e perguntava apenas o nome e a enfermidade. Aquela pessoa já saía e depois outra, e outra. Todo mundo já conhecia o procedimento, ninguém perguntava como era ou como deveria fazer, a não ser em casos de pessoas que já chegavam com o diagnóstico do médico (que envolviam cirurgias, cistos no ovário, pedra nos rins, etc.) que Dona Maria perguntava pelo que os médicos diziam e em seguida orientava banhos ou chás. Muito impressionante essa mulher, cheia de colares no pescoço e de pulseiras coloridas no punho direito, que chacoalhavam ao ritmo da benzeção e dos galinhos verdes de pinhão! Já havia ali um cestinho de lixo para jogar fora os ramos murchos bem como uma sacola cheia de ramos e talos de mamão. Outros utensílios como a pedra para espinhela caída, o cordão e sua faquinha, ficam no altar acima de sua cabeça. Foram necessárias várias idas e voltas para conversarmos com ela, já que o revezamento de pessoas não permite muito tempo para conversa, mas como ela é receptiva e animada, conversávamos sempre que o ofício permitia.

Em seus improvisos durante o benzer, invoca por vezes o Padre Cícero juntamente com o doutor Bezerra de Menezes, no claro exercício sincrético da religiosidade cotidiana.

Sempre procurada por pessoas de diversas classes sociais, exhibe juntamente à imagem do Padre Cícero e demais santos uma matéria de jornal sobre ela emoldurada em um quadro, em que se lia como ela era procurada para benzer negócios por comerciantes. Da mesma forma, várias pessoas que esperavam nas cadeiras para serem benzidas comentaram que muitos políticos ou pessoas da elite, como um dos ex-governadores (fato que pude confirmar com ela em outro momento), preferiam mandar buscá-la por

seus motoristas para levá-la às suas residências, onde longe do olhar daquela comunidade, Dona Maria poderia benzer crianças ou mesmo os pais desses políticos.

Foi assim que Dona Maria me mostrou que a ritualística na cura das benzedeiras passa pela experiência vivenciada no cotidiano. Aquilo a que muitos pesquisadores dedicaram dissertações e teses são na verdade ritos tão informais que misturam-se com os afazeres da casa, com a urgência de responder à sua filha ou outra pessoas que chegam procurando por ela. Além do que, sua reza não possui uma forma fixa, um texto pré-estabelecido, decorado de forma estruturada como podemos observar nas pesquisas de Gomes e Pereira (2004) em Minas Gerais, em que realizaram um levantamento das orações e rezas usadas em benzimentos, mas percebe-se que surge de sua própria súplica espontânea sobre o nome e o mal da pessoa. Em suas palavras, “teve uma sorte muito grande de Deus ter concedido a graça de aprender a rezar mesmo sem saber ler”.

Fala com muito entusiasmo da forma como aprendeu a rezar, observando uma tia que era rezadeira, já bastante idosa e que um dia foi visitar a casa dela por uns tempos. Disse que pediu que a tia a rezasse primeiro para ela poder tomar conta das outras crianças mais novas que ela e que ficavam fazendo danação. Como as pessoas a procuravam muito, Dona Maria começou a repetir os gestos e as palavras que tanto ela via a tia fazer com os estranhos, e começou a brincar que estava rezando os pintinhos do quintal, até que um dia sua mãe flagrou o que parecia ser brincadeira e chamou a tia avó para ver como era que a menina estava brincando. De pronto, a senhora já falou que, quando as pessoas viessem procurá-la e não a encontrassem, podia colocar Maria que ela já sabia benzer. Ao que ela respondia:

Quem é que vai querer ser rezada por uma menina velha, tia? E ela dizia que se eu curasse mesmo o povo não ia querer saber quantos anos eu tinha não. E assim foi. Mesmo já mocinha, namorando e o povo chegando pra mim rezar.

Seu jeito próprio de se vestir com terços e colares, a expressão do rosto marcado e cheio de sorrisos entre as palavras, sua voz cadenciada e cantante e a gestualística própria em que lança os braços no ar em ritmo frenético e cadenciado, aliada ao som de suas pulseiras emolduram uma performance de cura inebriante, envolvendo e acalentando quem sofre. Por vezes invoca santos, outra Bezerra de Menezes, ou mesmo abertura de portas para os negócios e para o ganha pão, mas sempre terminando com o desejo de que a pessoa tenha um ótimo fim do dia em paz, como que entoando um mantra em que no finalzinho, sua voz já é em si a própria paz do enfermo.

Por vezes é necessário cortar algum outro mal, e aí, o benzido deve responder a cada invocação qual o mal que está sendo cortado, seja inflamação, depressão, carne triada, quebranto ou qualquer que seja o mal que aflige. Sempre respondendo após cada pergunta: “o quê queu corto? Corto-lhe a cabeça e o rabo”.

Sempre com um galho de pinhão e assim está feita a cura, repetindo-se por três dias. Se for espinhela caída, além da reza há o ritual com a pedra e aferição com cordão para ver se está mesmo caída.

Assim, Dona Maria me fez questionar qual é a singularidade que uma mensagem poética deve ter, por mais que mudem suas formas de produção? Deve haver algo que permaneça e algo que esteja em mutação. Se perguntássemos a Zumthor (2010), ele nos diria que poética é uma mensagem que, além de se corporificar em si (mensagem-corpo e não informativo), provoca o resgate de um tempo, de uma voz, que traz duração frente ao efêmero e deve afetar os ritmos internos do corpo do receptor, captá-lo, sequestrá-lo por instantes, levá-lo a performatizar, também, a sua leitura numa ação, mesmo que imaginativa na leitura silenciosa, capaz de criar a presença de um corpo, de sorte que o texto torne-se obra.

A escritura poética inscreve pelo olho tipográfico a voz, a traduz para o ouvido, o tato, o olfato, e, por meio do pensamento imaginativo, liberta essa vocalidade por meio da performance do corpo. Uma presença que rompe as fronteiras do texto escrito ou memorizado e se lança no imprevisto que vem de dentro, do sopro do verbo, do tempo dos arquétipos e se projeta, como obra envolvente no espaço de uma presença viva, devolvendo essa voz, transformada, outra vez, para a tradição. Essa capacidade performática do poético, em quaisquer de suas atualizações (dança, teatro, canto, literatura, cinema, vídeo, computador, etc.) é o que o caracteriza como tal e que está presente desde as raízes do seu nascimento com a história do homem, e que marca o benzer como uma poesia criativa no instante em que realiza a cura.

1.2.4 Dona Toinha e sua colcha de retalhos de benzeções

Figura 4 - Dona Toinha



Fonte: foto dos autores

Já faz dois anos que periodicamente visito Antônia Do Nascimento Bezerra, Dona Toinha, depois de encontrá-la através de uma referência em um blog do aniversário da “benzedeira de Parnamirim”. Natural de Caicó, nasceu em 17 de agosto de 1923. Desde 1984 que reside em Parnamirim. Aprendeu a benzer com um “indiano” que trabalhava nas terras de seu pai. Esse mesmo homem que a ensinou a curar também queria ensinar-lhe, segundo ela, a fazer o mal, o que ela nunca quis aprender. E foi assim, através da internet, que a encontrei.

Curiosamente, sendo Dona Toinha a benzedeira que mais tive contato nestes dois anos, durante o período do campo tive dificuldade de chegar até ela, conseguindo visitá-la só mais recentemente. Diante da forte epidemia de “vírose” que assolou o Estado nesse verão, Dona Toinha, de tanto receber gente doente, também adoeceu. Isso se fez pesar diante dos seus 92 anos. Por quatro momentos, dia após dia, voltei à sua casa e aquela mesma cadeira em que ela costuma esperar pelos que a buscam estava vazia. Segundo seu filho, por diversas vezes foi necessário levá-la ao hospital e isso desperta em mim aquele sentimento latente de quem faz pesquisa com idosos e sabe que a impermanência é um companheiro constante.

Somente no mês de junho é que ela voltou a benzer. Ao visitá-la, ela havia separado duas colchas de retalho de seda que havia feito para mim antes de adoecer.

Dona Toinha muitas vezes é gratificada pelas bênçãos com retalhos, os quais ela tece na forma de colcha enquanto fica esperando as pessoas que precisam ser rezadas. Depois, se chega alguém para ser rezado de carne triada, é naquele mesmo tecido que será cosido o ritual de cura.

Dona Toinha também é uma benzedeira que aprendeu a benzer por transmissão pelo sexo oposto, e segue rigorosamente o que lhe foi ensinado. De acordo com ela:

Se eu ensinar a reza a uma mulher, eu perco minhas forças. No fim, não vai servir nem pra mim nem pra ela. Eu já ensinei a uma pessoa, um sobrinho meu que mora em Caicó e é enfermeiro. Ele diz que vive cheio de gente atrás dele quando ele chega do trabalho. Mas ele é homem, se eu ensinar o segredo a você ele não serve mais nem pra mim nem pra você.

Então, perguntei como vai continuar existindo benzedeiras se não há mais homens em exercício que possam transferir esse saber para as mulheres. Ou seja, esse preceito cria um problema na transição do conhecimento de uma geração para outra já que os homens que benzem hoje em dia são poucos e raros. Quem vai transmitir esse conhecimento para as mulheres? Dona Toinha achou uma resposta, mas sem fugir do seu preceito: “eu ensino a um homem e ele passa pra você”.

Esse preceito não é algo exclusivo da região nordeste, como mostram Laplantine e Rabeyron (1989), em relatos antigos na França também havia essa pena de perda do poder daquele que transmitisse o segredo do benzimento a alguém que não fosse de confiança ou mesmo se essa pessoa não estivesse perto da morte. Mas como pode um segredo ser guardado na oralidade senão pela memória? Em seu trabalho sobre a benzeção em Minas Gerais, Gomes e Pereira informam:

Já ouvimos referência a pessoas que perderam o poder ou trabalham para as trevas, porque recebem dinheiro: “aquela num é benzedeira não. É mandingueira: ela cobra e trabalha é pro demônio”. Faz-se necessária uma referência ao segredo da benzeção: há uma confiança na magia das palavras desconhecidas e muitas vezes o benzedor se recusa a ensiná-las, já que lhe foram transmitidas sob essa condição de não revelação. Além disso, acredita-se que o conhecimento da palavra sagrada pelos não iniciados pode esvaziar-lhe o poder: daí, alguns devotos se recusaram a explicar a benzeção; outros, após uma negativa inicial, se dispuseram a informar, no desenvolvimento natural da entrevista, alegando que além do conhecimento da fórmula é

preciso ter o “poder”, sem o qual as palavras nada valem (2004, p. 12).

Se o poder está no dom e no segredo da palavra que é transmitida, como Dona Clinária reza até com o Pai Nosso, uma oração de domínio público, Dona Moça usa orações de livros, Dona Toinha reza com um texto formalmente construído e que lhe foi ensinado por um homem, ao passo que Dona Maria improvisa suas próprias orações. A poesia está no exercício fônico que extrapola o código linguístico, ou melhor, “a voz ultrapassa a palavra (...) a voz não traz a linguagem: a linguagem nela transita sem deixar traço (...) a voz se diz enquanto diz (ZUMTHOR: 2010, p. 13).

Assim, como em um trançado híbrido, cada benzedeira transmite e benze conforme lhe foi transmitido e isua performance e a experiência da religiosidade em seu cotidiano. Não há um único modo de benzer e nem de transmitir o dom, mas há em todas elas um encantamento das palavras através da performance da força da voz. Esse é seu instrumento essencial.

Referências

- AGIER, Michel. *Antropologia da Cidade: Lugares, Situações, Movimentos*. Tradução de Graça Índias Cordeiro. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2011.
- ALMEIDA, Maria Conceição de. *Complexidade, Saberes Científicos, Saberes da Tradição*. São Paulo: Livraria da Física, 2010.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina rústica*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BOSI, E. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo (org). *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo, Ática, 1987, p. 16-41.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- _____. *O festim dos bruxos - relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *Usos & abusos da história oral*. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. pp.183-191.
- BORNHEIM, Gerd e BOSI, Alfredo. *O conceito de tradição - contradição*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras, PT: Celta Editora, 1999.
- DOSSEY, Larry. *O poder da oração que cura*. Rio de Janeiro: Agir, 2015.
- FERREIRA, Jerusa Pires. Os ofícios tradicionais. *Revista USP*. São Paulo (29): 102 - 106, março/maio 1996.
- GOMES, Núbia P. de Magalhães e PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Mazza, 2004.

- GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- LAPLANTINE, François e RABEYRON, Paul-Louis. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel Ed., 1983.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MELO, Bruna Thayse Queiroz de Melo. Rezadeiras: representações e recontextualizações. 2003. 80 f. Monografia (conclusão do curso 2003). UFRN, Natal.
- MILLS, Wright. O artesanato intelectual. In: *A imaginação sociológica*. 4.a ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- ONG, W. J. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1998.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo. Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas. 1983. 220 f. Dissertação. (Mestrado em 1983). Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais.
- QUIVY, Raymond e CAMPENHOUDT, Luc Van. *Manual de investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva, 2013.
- SANCHI, Pierre (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.
- SANTOS, Juana Albein dos. *Os nagô e a morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- SENNETT, Richard. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- SCHWEICKARDT, Júlio César. *Magia e religião na modernidade: os rezadores em Manaus*. Manaus: UFAM, 2002.
- ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- _____. *Escritura e nomadismo: entrevista e ensaios*. Trad. de Jerusa Pires Ferreira e Sônia Queiroz. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

A busca espiritual de viajantes à Índia: filosofia e prática de um estilo de vida

Cecília dos Guimarães Bastos ¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.32456>

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar a espiritualidade entendida como projeto. Ao pesquisar um tipo de peregrino que viaja à Índia, verifiquei, através da observação participante, que sua principal motivação envolve a busca de si, cuja vivência molda a construção de sua trajetória. Os informantes relacionam o religioso ao institucional e o espiritual as mais profundas motivações da vida. Muitos estudam a filosofia Vedanta, um conhecimento incorporado que influencia a maneira como constroem suas visões de mundo e lhes oferece uma base do que é entendido como ser espiritualizado, sem ter que ser (convencionalmente) religioso. Também realizam práticas, como ioga ou meditação, que proporcionam maior objetividade, comando sobre a mente e autocrítica. Analisei suas vivências segundo a noção de projeto, uma tentativa consciente de dar sentido à experiência e que é elaborada com base na memória como visão retrospectiva e organizada de uma trajetória e biografia.

Palavras-chave: Espiritualidade; Índia; Projeto

The spiritual search of travellers to India: philosophy and practice of a life-style

Abstract: This article aims to analyze spirituality understood as *project* (VELHO, 2013). In researching a type of pilgrim that travels to India, I verified, through participant observation, that his main motivation implicates a search of the self, whose experience shapes the construction of his path. The informants relate religiosity to institutions and spirituality to the deepest life's motivations. Many study the Vedanta philosophy, an incorporated knowledge which influences the way they construct their worldviews and gives them the basis for what is understood as being spiritual as opposed to being "conventionally" religious. They also practice yoga and meditation, both of which provide them with a higher objectivity, control of the mind and self awareness. I've analyzed their experiences according to the notion of *project*, a conscious attempt to give meaning to experiences and that is elaborated based on memory as a retrospective and organized vision of their path and biography.

Key words: Spirituality; India; Project

¹ Doutora em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ) e Pesquisadora Museu Nacional (PPGAS/UFRJ). E-mail: ceciliagbastos@gmail.com

La búsqueda espiritual de viajeros a la India: la filosofía y la práctica de un estilo de vida

Resumen: El propósito de este artículo es analizar la espiritualidad entendida como *projecto* (VELHO, 2013). Durante la investigación de una especie de peregrino que viaja a la India, he comprobado, a través de la observación participante, que su motivación principal consiste en la búsqueda de sí mismo, cuya experiencia da forma a la construcción de su trayectoria. Los informantes relacionan la religiosidad con el institucional y el espiritual con las más profundas motivaciones de la vida. Muchos estudian la filosofía Vedanta, un conocimiento incorporado que influye en la forma en que construyen sus visiones del mundo y les ofrece una base de lo que entienden como ser espiritual, sin tener que ser (convencionalmente) religioso. También realizan prácticas como el yoga o la meditación, que proporcionan una mayor objetividad, control sobre la mente y autocrítica. Analicé sus experiencias según el concepto de *projecto*, un intento consciente de dar sentido a la experiencia y que se basa en la memoria como visión retrospectiva y organizada de una trayectoria y biografía.

Palavras chave: Espiritualidad; India; Proyecto

Recebido em 29/06/2016- Aprovado em 07/09/2016

I. Introdução

Durante o trabalho de campo realizado na Índia, tive a oportunidade de observar um fato curioso que acabou virando meu objeto de pesquisa: deparei-me com um tipo específico de “turista”, entre outros, que viaja ao país para praticar ioga, meditar, estudar as filosofias do budismo, do Tantra ou do Vedanta, participar de retiros em *ashrams*², realizar tratamentos aiurvédicos³ etc. Sua característica mais marcante é que parece disposto a “consumir” as religiões que a Índia “vende” ou parece disponibilizar, levando-o a fazer uma espécie de bricolagem das religiões/seitas/tradições praticadas no país⁴, assimilando diferentes aspectos destas para, desse modo, construir sua própria maneira de praticá-las.

Apesar de ter viajado por outros países, inclusive da Ásia, não observei em nenhum outro lugar o perfil do *buscador* – que viaja em função de um projeto de busca da espiritualidade, que valoriza o mundo “espiritual” em detrimento ao “material”, que vai à

² De acordo com Sharpley e Sundaram (2005, p. 5), o termo *ashram* é derivado do sânscrito e significa exercício religioso, embora seja usado hoje em dia genericamente para descrever um retiro espiritual ou universidade, normalmente mantido por um sábio ou guru hindu (um professor ou um homem santo).

³ Derivada da palavra em sânscrito *ayurveda*, a medicina aiurvédica tem como objetivo a prevenção de doenças, pregando uma sintonia entre o corpo e a mente.

⁴ Indo mais além, digo que esse sujeito faz uma espécie de bricolagem não apenas das religiões, mas também de outras práticas como ioga, diferentes tipos de massagens, medicina alternativa etc. Por isso, penso que o que ele faz é uma bricolagem da própria cultura indiana, de maneira geral.

Índia com a finalidade de encontrar sábios e gurus⁵ que possam lhe ensinar um meio de atingir a iluminação, a liberação ou o *nirvana*. Este viajante costuma passar meses ou anos na Índia com o intuito de “desenvolver” sua espiritualidade, ou seja, ele busca o país com uma motivação que vai além do simples exotismo ou da diferença, e que está mais relacionada ao fato de a Índia se apresentar como “mística” e “espiritual” e apresentar uma gama de religiosidades e uma diversidade de ofertas de todo tipo, em termos de possibilidade de “desenvolvimento da espiritualidade”.

Dentre muitos viajantes que encontrei ali, privilegiei entrevistar os que mencionaram algo que remetia à dimensão religiosa como motivação para suas viagens, devido a este motivo normalmente ganhar centralidade em seus discursos. É importante destacar que eles não utilizam a palavra “religião” em suas falas, mas sempre sugerem que há uma dimensão religiosa implícita, particularmente ao afirmarem que buscam o país por suas atrações místicas e espirituais, o que significa que eles não relacionam o conceito de *religião* ao de *espiritualidade*, pois os entendem como distintos.

Os informantes, ao mesmo tempo em que têm certa rejeição ao termo *religião*, também não se sentem pertencentes ao Movimento Nova Era⁶, com o qual, por suas características, podem ser relacionados, visto que, em suas falas, sempre aparecem temas que podem ser associados ao que vem sendo designado como Nova Era (AMARAL, 1999), Novos Movimentos Religiosos (GUERRIERO, 2009) ou Nova Consciência Religiosa (SOARES, 1990). Outro termo rejeitado é o de *turista* – nenhum entrevistado se pensa como tal: veem-se como viajantes, peregrinos, mochileiros ou qualquer outra denominação parecida. Turista é um termo que apresenta, segundo eles, uma conotação negativa e por isso não é utilizado como referência. Talvez possamos entender este ponto de vista ao observar que a definição de turismo é construída, de um modo geral, relacionada em primeira instância ao campo ou esfera do consumo, sendo a figura do turista vista como “superficial” ou “inautêntica”.

Os viajantes que entrevistei afirmam passar por um processo de *transformação* durante suas viagens e fazer muitas reflexões a esse respeito, por isso mesmo é importante perceber o que pensam sobre isto. Uma das pistas interpretativas que auxilia entender os significados atribuídos a sua transformação é a noção de *peregrinação moderna*,

⁵ Etimologicamente, *guru* significa “aquele que elimina a escuridão (da ignorância)”.

⁶ O Movimento Nova Era, nas palavras de Leila Amaral (1999), “pode ser entendido como a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer desses elementos metáforas que expressem performaticamente uma determinada visão, em destaque em um determinado momento e segundo determinados objetivos”. Esses elementos místicos ou espirituais não mais se referem aos seus significados de “origem” e são redefinidos e reutilizados de formas e com propósitos variados, sendo mais utilizados como recursos simbólicos do que como um “sistema fechado de significados”. A autora sugere observar esse movimento como estando para além de um substantivo “que possa definir identidades religiosas bem demarcadas”, sendo melhor compreendido como “um adjetivo para práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas, independente das definições ou inserções religiosas de seus praticantes” (AMARAL, 1999, pp. 47-8).

devido não só ao caráter de ruptura do cotidiano, mas, principalmente, devido à maneira “crítica” de se colocar, que é característica desses peregrinos, sugere Sandra Carneiro (2003), na qual o despojamento material é condição para vivenciar uma experiência de liminaridade. Cabe ressaltar que muitos autores entendem a peregrinação baseando-se no que Victor Turner designou como um momento de suspensão de regras, da hierarquia e da estrutura, o que relaciona sua vivência a uma “crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna”; sendo seu aspecto mais importante, segundo Carneiro (2003, p. 295) “a possibilidade de vivenciar uma experiência ‘extraordinária’, verdadeiramente liminar, que levaria a pessoa a ‘colocar em suspenso’ sua forma ‘de ver o mundo e as pessoas’”.

Esta experiência, considerada transformadora, levaria o peregrino a fazer uma viagem “interior”. Muitos viajantes afirmam que suas motivações estão relacionadas à possibilidade do “encontro consigo mesmo”, ao aperfeiçoamento e possível transformação. Esta mudança também pode ser compreendida como um processo reflexivo, através do qual o viajante busca a ruptura como ressignificação de sua identidade. É neste sentido de rompimento com o cotidiano em busca de um “outro tempo e espaço” que o viajante busca transcender: ao mesmo tempo em que acredita estar buscando algo externo, muitas vezes percebe que sua viagem tem um sentido individual ou “interno”. O interessante é que essa ideia do *conhecimento de si* é princípio básico de muitas religiões e práticas indianas que derivam da tradição védica; mas normalmente essas religiões são vistas pelos informantes como “filosofias de vida”, sendo que vivenciam a religiosidade do outro como uma forma de individualização da crença e é nesse sentido que entendem a espiritualidade, então, relacionada ao individualismo por suas características pessoais, ao passo que a religião é vista a partir de instituições e coletividades.

A motivação de uma viagem à Índia, para muitos, parece estar vinculada à ideia de *religar* consigo mesmo. De acordo com pesquisadores do campo, a palavra religião está vinculada em sua origem ao verbo re-ligar, no sentido de conexão com algo maior que o próprio indivíduo e de conotação espiritual. Como esclarece Carneiro (2003, p. 254) sobre os peregrinos do Caminho de Santiago: “Independente do meio utilizado ou praticado, da religião, seita ou filosofia adotada, o mais importante para os peregrinos entrevistados é o reencontro (re-ligação) com a essência sagrada ou divina, tanto interiormente quanto exteriormente”. Para eles, o cotidiano e a rotina são sinônimos do “normal”, do “ordinário”, do “profano”, em contraposição ao momento da viagem, que tem o significado de “diferente”, “extraordinário” ou “sagrado” (GRABURN, 1989).⁷ Sua principal motivação para viajar envolve a busca de si, ou se “re-ligar” com seu *self*, que se torna evidente no contato com o outro; ou seja, o contato com outra cultura faz não só com que o indivíduo adquira conhecimento a respeito de um determinado povo, mas

⁷ Graburn (2001) ainda indica que o termo “viajar” usualmente se refere a uma viagem propriamente dita, mas atualmente também pode se referir a um estado “alterado” de consciência induzido por drogas ou álcool e a uma experiência religiosa ou mágica, já que “viajar” literalmente significa estar longe do comum.

também com que ele passe a conhecer mais a si próprio, pois, ao se comparar com o outro, conscientiza-se de sua peculiaridade e autenticidade.

II. Novos significados atribuídos ao conceito de espiritualidade

Ao analisar as representações que as pessoas que pesquisei têm da cultura e da religião da Índia, observei que as chamadas religiões/filosofias indianas muitas vezes são colocadas no “mercado” e “vendidas” como uma espécie de *do it yourself religion*. E que, na maior parte dos casos, as pessoas as “utilizam” de uma maneira flexível, sentindo-se confortáveis em aplicar em suas próprias vidas a parte que mais lhes interessa de cada uma delas.

Em muitos estudos sobre o tema da religiosidade moderna, é interessante notar que os pesquisadores preferem focalizar em apenas uma forma de religiosidade, por exemplo, estudam os praticantes da Siddha Yoga, os seguidores de Osho, os fiéis do budismo, devotos do Hare Krishna etc. Mas percebo que, na Índia, há muitos viajantes que não se encontram “presos” a apenas um tipo de religiosidade, mas se apropriam de um pouco de cada prática religiosa ofertada, e da maneira que mais lhes convém, construindo assim um novo *modus vivendi*, não apenas em relação a estas práticas e filosofias, mas em relação ao que entendem como *elevação espiritual* ou *liberação*.

Alguns enfatizam que não estão apenas interessados em práticas orientais, como a ioga ou meditação, durante seus processos de busca, mas em tudo o que lhes impulsiona em direção a suas metas, e algo recorrente é o fato de verem a Índia como um local *sagrado*, propício ao desenvolvimento da espiritualidade. Desta forma, entendi que eles atribuem um sentido religioso a sua própria experiência no país, fazendo com que esta reorganize ética e espiritualmente suas vidas.

Autores como Graburn (2001), Steil (2003), Carneiro e Freire-Medeiros (2004) e Cohen (1979) afirmam que a viagem pode ser entendida como uma forma de ritual, na qual o viajante sai de sua rotina e tem uma experiência “extraordinária”, liminar e, após esse período, retorna ao seu mundo cotidiano de certa forma *transformado*. De acordo com um viajante belga, a sua primeira viagem à Índia teve uma influência marcante em seu estilo de vida:

Then I came back from India, the influence, because I lived four, five years like a *sadhu* in Belgium, like a hermit, there were months I didn't have human contact, nothing. My longest time was two months, without any human contact, without talking, experimenting with fasting, with meditating, starving from cold, from hunger. Nobody, hum? So in the village then you would hear “the hermit, the Indian Baba”. I was without any material things; it was like a restored stable. My mother came once a year, she could not accept it, my father, he was “oh my son, what are you doing?” They could not understand why you go suffering so much, why you do this. I knew why, breaking

the ego... Yes, India changed me a lot. With coming to India I discovered who I really am, referring to the Maharishi, the first question: who are you? What is you entity? Where do you come from? What do you do? Where do you go? I discovered this not only in India but in the years after, it takes some time. (Entrevistado 1)

Estar recluso da sociedade teve um significado espiritual para ele e sua vida ganhou um novo sentido ao ser orientada pelos ensinamentos de Ramana Maharishi, que ganhou o título de “grande sábio”.⁸ Ramana diz que somente quando descobrimos quem somos de verdade podemos encontrar nossa verdadeira entidade, destituída do ego (GODMAN, 1992). Essas perguntas a que o entrevistado se refere (quem sou? Da onde vim? Para onde vou?) que são consideradas às vezes banais pela mídia, ou até mesmo por pesquisadores, devem ser vistas como fundamentais, sugere o filósofo Charles Taylor (1997).

O entrevistado belga também narra que, durante sua estadia no país, participou de um retiro de meditação chamado Vipassana⁹, que teve o efeito de um “renascimento” para ele, causando uma sensação de *fortalecimento* espiritual, como descreve: “*So after Vipassana, I had like a kind of rebirth, I felt very good physically, mentally, healthy, very happy and connected to everybody. A lot of trauma, complexes and frustration came out. I found my true entity. I was connected with everybody and felling spiritually very strong and calm*” (Entrevistado 1).

Sugiro que essa forma de entender a viagem à Índia leva a uma reinterpretação de significados, devido ao fato de tal viagem/peregrinação ser vista pelos mesmos como uma trajetória espiritual, na qual cada um vivencia suas experiências a sua maneira, experimentando sua própria verdade e buscando acesso a um estágio superior de ser para chegar à plena realização de si mesmo. Quando uma viajante diz: “*I feel like there's a definitive spiritual purpose for me being here*” parece indicar uma singular visão de mundo, na qual todo seu percurso está constituído de acordo com uma dimensão religiosa, que estabelece um sentido às suas experiências. É de acordo com esse pressuposto que penso a religião ou espiritualidade como uma tentativa “de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta” (GEERTZ, 1989, p. 144).

⁸ Ramana, após ter experienciado o que descreveu como *moksba* (liberação), saiu de casa para Arunachala, uma montanha considerada sagrada pelos hindus, onde viveu pelo resto de sua vida. Seus ensinamentos eram transmitidos aos seus discípulos, na maior parte das vezes, em silêncio absoluto.

⁹ O treinamento nesta prática é realizado em estágios, sendo que cada etapa tem duração de exatamente dez dias. A pessoa precisa explicar por que deseja praticar essa meditação para o Vipassana Centre, ser aceita e se inscrever para um próximo curso. Durante esse período ela fica em um *ashram* (escola do tipo internato que ensina filosofia indiana), sem poder falar com ninguém, sem poder ler ou escrever, acordando às quatro e meia da manhã todos os dias e fazendo a última refeição diária ao meio-dia.

Esta concepção é exemplificada por uma informante que atribuiu um significado espiritual a sua ida à Índia:

I honestly have never in my life had an affinity for India. I've never wanted to come to India. If you ask me even now do I want to go to India, my answer would honestly have to be "no". But I meditated, and it came to me about two months ago – I was just told that I'm going to India. And I thought, "yes, right, then somebody else is going to pay the fare, because I don't want to go to India and I'm not going to pay for it, right?" And it just started happening. I found myself one day driving the car and well, where was I going? I was going to get my passport picture done, because I've never had a passport. And everything just happened, and then I've got a very solid feeling, "absolutely no fear", which is unusual for me. Absolutely no fear, I'm going to India. I don't know who I'm going with, I don't know when I'm going and I don't know how I'm going to pay for it. All I know is I'm going. So Navjid [uma amiga] came back from where she had been and we spent the day together and I said I'm going to India and I'm going with you... I was just told I was coming, and the first day, like I said, "Oh, yes, right" you know, and I never thought anything more about it. But then within a week, just ideas of India, I couldn't get them out of my head. I was doing meditations to get India out of my head so I could do other things. That just wouldn't go, until finally I thought "I guess I'm going". And here I am. I don't know what for... (Entrevistada 2)

O interessante em relação a essa canadense é que ela não tinha como *projeto* ir à Índia, nem tinha uma identificação ou afinidade com o lugar, como outros têm. Apesar de nunca haver pensado em ir, durante sua meditação, ela teve a impressão de que algo "maior", que a transcendia, lhe indicara este caminho. A partir de então, ela diz ter organizado sua conduta de acordo com essa indicação, quer dizer, ela passou a ter aquilo como *projeto*.

Gilberto Velho (2013, p. 106) explica que nas sociedades onde o desenvolvimento de ideologias individualistas é mais acentuado, as pessoas, ao possuírem múltiplos papéis, inventam projetos, que são tentativas sempre conscientes de "dar um sentido ou uma coerência a essa experiência fragmentadora". Esses complexos projetos são elaborados dentro de um "campo de possibilidades", localizado historicamente e culturalmente, levando em conta a própria noção de indivíduo como os "temas, prioridades e paradigmas culturais existentes" (p. 21).

A consciência e valorização de uma individualidade singular, baseada em uma memória que dá consistência à biografia, é o que possibilita a formulação e condução de projetos. Portanto, se a memória permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e biografia, o projeto é a antecipação no futuro dessas trajetórias e biografia, na medida em que busca, através do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos. [...] O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a memória e o projeto individuais são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória (VELHO, 2013, p. 65).

Assim a biografia se torna sujeita a constantes revisões e reinterpretações, como é o caso observado em relação aos viajantes/peregrinos na Índia, no qual o projeto e a memória dão sentido as suas vidas e ações ao situarem estas retrospectivamente em relação a suas trajetórias. Os projetos, dessa perspectiva, são elaborados e construídos em função de experiências socioculturais, de um código, de vivências e interações interpretadas. Isso se associa, segundo Velho (2013), não só a uma visão de mundo em que a noção de biografia é central, mas também a um estilo de vida, uma organização das emoções em que a experiência do sujeito, sacralizada como individual, é foco e referência básica; ele problematiza a relação entre seus próprios projetos e os círculos sociais em que se inclui ou participa. Para Velho (2013, p. 100) “a ideia central é que, primeiramente, reconhece-se não existir um projeto individual ‘puro’, sem referência ao outro ou ao social”.

Proponho que a noção de projeto desenvolvida por Velho possa ser relacionada a um novo entendimento do significado de espiritualidade. A espiritualidade a que me refiro deve ser entendida aqui como Carneiro (2003, p. 254) a define, enquanto “uma noção que se constrói em íntima vinculação ao projeto de autoconhecimento, tornando-se, assim, um importante recurso cultural, ao produzir novas formas de ação simbólica e novas formas de expressão”. Entendo que meus informantes percebem sua trajetórias como concebidas a partir de uma noção de espiritualidade entendida como a busca por um caminho “interior” (e por isso autêntico), distante das influências das instituições religiosas, cuja experiência individual é referência básica para a formulação e construção dos projetos que dão significado a suas biografias.

Muitos informantes afirmam que foram *chamados*, dizem que a Índia os “chama”. Ao ouvir reiterados depoimentos sobre “ser mandado” à Índia, busco compreender a

seguinte questão: Por que existe a crença de que a Índia chama o viajante? Procuo, portanto, interpretar esse chamado em relação à noção de projeto que os entrevistados elaboram ao se deslocar a um lugar tão longe em busca de autoconhecimento.

Vejamos a explicação de outro informante que diz ter passado por essa experiência antes da viagem:

And when being home I started sitting, kind of meditate, to read and then it was 1997, like I said before, so, 50 years of Independence of India, and suddenly everything that came on my way when I started sitting, everything had to do with India. First I avoided it, I put on the communal television, to watch documentary, yes, it's all about India, and I thought "it's time to go to India!" And everything more and more pointed in the direction of India. Then I started dreaming about India and it became so heavy that it was like I had to come, I was ordered to come, I had to go, no choice... So we quit the house together, I quit the job I was in; I quit everything, I even left my girlfriend back there... So once in my life I was going to visit that country but I never thought I would have been in such a way, like it was not me going, I was ordered. (Entrevistado 1)

Esta ideia que está presente nos discursos dos entrevistados, de que se deslocaram à Índia em resposta a um *chamado*, também foi observada por Sandra Carneiro (2003, p. 293) a respeito de seus entrevistados, que fazem o Caminho de Santiago sempre "atendendo a um chamado consciente ou inconscientemente" que, de acordo com a antropóloga, "os retira temporariamente da vida cotidiana e os transporta para um 'locus sagrado'". É devido à ideia de um local ser percebido como "sagrado" que vejo uma aproximação do sentido que peregrinos à Santiago ou viajantes à Índia dão a seus deslocamentos.

O seguinte relato evidencia a construção de um projeto que foi elaborado baseado em uma singular noção de espiritualidade:

Eu não me imagino não me programando para ir para a Índia. Eu digo isso para todo mundo, eu não vi ninguém ainda que não tivesse acontecido assim nesses meus vinte e dois anos de caminhada com a Índia, "quando você pensa que quer muito ir, a Índia manda te buscar", não é você que vai não, ela manda te buscar, pode ter certeza disso. Tudo acontece, é uma conjuntura de fatos e você vai. As coisas vão acontecendo e se encaixando e, quando você vê, você está no avião embarcando. Mas, quando ela não te quer lá,

não adianta que você prepara tudo e você não vai, é uma coisa muito impressionante. (Entrevistada 24)

“A Índia manda te buscar” é uma frase típica de quem acredita que existe um poder de magnetismo atribuído ao local, que pode ser definido simplesmente como o poder do local da peregrinação de atrair devotos. Essa não é uma qualidade “sagrada” intrínseca e de origem misteriosa que erradia objetivamente do local da peregrinação, mas deve ser entendida, indica Preston (1985), como derivada de conceitos e valores humanos, através de forças históricas, geográficas, sociais e outras que se unem em um centro sagrado; o poder de magnetismo se desenvolve em um centro de peregrinação em particular devido a uma interação de forças verificáveis que parecem misteriosas para os participantes, mas que têm referências mensuráveis na realidade empírica. O antropólogo também assegura que essa atribuição não diminui ou de maneira alguma ignora traços de mistério, milagre ou sacralidade conferidos ao fenômeno pelos devotos.

Meus informantes também se referem a essa “atribuição de forças” ao descreverem suas experiências na Índia. Os traços de mistério, milagre ou sacralidade atribuídos ao país exaltam uma sensação de devoção à Índia inteira, ou seja, o país inteiro é considerado um lugar extraordinário. A noção de local sagrado é explicitada por uma entrevistada canadense, que indica que o contato com as “energias” positivas e negativas da Índia cria uma realidade que vai sendo construída e que vai ganhando sentido para ela: *“So, the experience both highs and lows are from just the energy that India has that allows me to go through things that I probably would never go through, because I’m able to look at myself in a different way here than I can’t anywhere else”* (Entrevistada 3). A ideia de energia transmitida pelo e no local é recorrente em seus discursos, associada à noção de que este seria uma espécie de fonte, em termos de *locus*, onde a pessoa vivenciaria experiências que jamais poderiam ser vivenciadas em outro lugar. Além disso, os informantes acreditam que, por meio dessas experiências, a pessoa seria capaz de *se enxergar* de uma maneira diferente na Índia, mais do que em qualquer outro local.

Uma entrevistada que viajou como voluntária, ao descrever ter sentido uma grande transformação interna, relata sobre o *poder* que a Índia exerce sobre os viajantes, como explica em sua resposta a minha pergunta, “você voltaria à Índia?”

Olha, como foi uma experiência assim muito forte, eu preciso de um tempo para digerir, para eu responder sinceramente. Porque houve um *click* assim, houve uma abertura, que eu não estou dando conta ainda, porque está mais ou menos recente. Foi em fevereiro que a gente voltou, quer dizer, está indo para seis meses. E aí eu sinto que houve uma mudança, uma coisa interna que se abriu, e estou precisando de mais tempo para enxergar a dimensão disso. Eu sinto que já houve uma qualidade na minha meditação, de diferença de meditação muito grande. Silêncios internos conseguiram abrir muito mais tempo,

estou muito mais em contato com esse ser mais interno. E eu não tenho muito a dimensão do que é, então não posso te responder isso agora. Eu não me sinto ser capaz de responder se eu voltaria. Às vezes até eu fico meio na superfície, assim, tenho que esperar um pouquinho para ganhar ameba de novo, porque voltei de lá com ameba. Passei mal. Então é uma resposta meio superficial, quando as pessoas me perguntam. Mas na verdade mesmo se alguém “bancasse” minha viagem hoje eu não saberia ainda se estou forte para de novo voltar, porque aí vai ter uma outra abertura ... eu não estou dando conta nem da primeira... (Entrevistada 8)

Outros entrevistados confirmam a sugestão de que a viagem proporciona uma “abertura”. Como ela indica, essa abertura necessita de tempo para ser compreendida, ou seja, é necessário um tempo após a viagem para assimilar o que foi vivenciado. Como a mesma esclarece, “quando a gente chega lá, a gente vai para encarar a fonte disso tudo, e aí a experiência é muito mais direta, e a gente só se dá conta na meditação na volta”.

A intensidade das emoções que os viajantes sentem parece ser o que faz da Índia um local “de poder”, retrata outra peregrina.

Antes de ir, a gente, os novatos, tínhamos sido preparados assim quase que para um pesadelo, a comida, o caos, eu já estava preparada para ir para uma situação assim de guerra, um pesadelo total, eu já estava até assim meio com medo, o jeito que falavam. Mas quando eu cheguei lá, há uma lógica própria ali, diferente, mesmo o trânsito... Eu me senti incrivelmente muito à vontade na Índia. Talvez essa preparação, esse choque, eu esperasse alguma coisa tão... Mas eu cheguei lá e me adaptei à comida, e eu lido com gastronomia, então toda aquela riqueza vegetariana, de ingredientes, que eu não conhecia e maneiras de se usar especiarias, e o próprio sabor que, aqui eu nunca fui de comida baiana, comida muito condimentada. Não tem muito como comparar isso, porque aqui a comida é basicamente pouco tempero e muita pimenta, lá o picante não é exclusivo da pimenta, tem o cominho e tem uma reunião... O picante é a *massala*, é ser muito condimentado, e a Índia é assim, é tudo demais, um excesso de cores, de informações visuais, uma alimentação... Todos os sentidos ficam muito exaltados na Índia, é o paladar com aquela comida; o visual, tudo colorido, um bando de gente para lá e para cá; o auditivo, um “buzinaço” total, então você tem os

seus sentidos... Incrivelmente em uma filosofia que mostra a disciplina, para que você não se perca pelos sentidos. Então eu achei tudo muito coerente com aquele estilo de vida, eles terem desenvolvido essa filosofia, porque lá me parece tudo exacerbado, toda a condição humana na Índia fica evidente, todos os contrastes. (Entrevistada 7)

Jacques Wainberg (1999, p.16) sugere que o que ocorre frequentemente em peregrinações a lugares ermos, como por exemplo, em “vilarejos do Oriente”, é não haver um compartilhamento entre a cultura do nativo e do estrangeiro, não havendo compreensão das regras que regulam os signos. É necessário ir para ver, “para se apropriar no novo espaço a sua lógica interna”, pois, como Wainberg (1999) sugere, só há percepção se os “sentidos forem agredidos”. Este parece ser o significado que a peregrina dá à expressão *exaltação* dos sentidos.

III. Religião versus espiritualidade: conceitos em permanente ressignificação

Quando pergunto aos informantes se eles seguem alguma religião ou seita, as respostas são muito interessantes, porque eles não relacionam espiritualidade à religião. Essa frase, por exemplo, foi típica entre os entrevistados: “*religion? No. I meditate every day, I also do yoga, I’m a yoga teacher, a counsellor and a healer. But religion, no; meditation, yes. And yoga, it’s a regular practice for me, but not a religion*” (Entrevistada 3).

Uma situação semelhante foi encontrada por Wade Roof (1994) que investigou a geração dos *baby-boomers* (americanos nascidos no pós-guerra); ele informa que todos os grupos que estudou deram grande ênfase em *sentimentos, consciência e espiritualidade* como distintos de *religião* (p. 193). Muitos dos meus informantes também afirmam se sentir espiritualizados, mas ao mesmo tempo acreditam não ter religião. Uma entrevistada oferece uma resposta que esclarece o quanto os viajantes se sentem religiosos sem pensarem ser necessário seguir alguma doutrina ou instituição religiosa:

Eu sou uma pessoa religiosa, mas não sigo nenhuma religião. Para mim pessoa religiosa é aquela que respeita o outro, que tem amor no coração dela e que tenta a cada dia ser um pouquinho melhor. Isso para mim que é uma pessoa religiosa. Fazendo suas preces dentro daquilo que ela acredita, ou ficar em silêncio, meditar sobre o que fez e o que aconteceu durante o dia. E a cada dia melhorar um pouquinho mais. Para mim isso é uma religião. Não sigo nenhum credo, observo e admiro alguns, até faço algumas práticas, mas não sou cega em nenhuma religião. Não sigo nada. (Entrevistada 5)

Roof (1994) reconhece que o espiritual e o religioso, para terem sentido, devem se relacionar com experiências do dia a dia das pessoas, e devem, além disso, dar

expressão a suas preocupações e sentimentos mais profundos – uma pessoa precisa encontrar seu *eu* verdadeiro a fim de poder ser genuinamente espiritual. É por isso que ele indica que ser religioso tem uma conotação institucional, enquanto que ser espiritual, em contraste, é mais pessoal: atribui poder e se relaciona com as mais profundas motivações da vida (pp. 76-7).

A entrevistada conta como elaborou sua própria religiosidade – uma total bricolagem de diferentes religiões que permite ajustar suas crenças aos dados de sua própria existência:

Na verdade eu tenho um histórico familiar de uma família catóolica, assim, uau! E aí depois de um tempo eu não quis mais, daí comecei a olhar outras coisas, mais como: “ah, será que tem alguma outra aí que eu goste?” Mas depois de um pouco, percebo que eu gosto de muitas coisas e não gosto de muitas coisas em cada uma delas e então é como se eu pudesse juntar o que eu acho interessante. E eu acho que é a mesma coisa com a filosofia do yoga que eu gosto muito, mas que quando eu cheguei ao festival, por exemplo, esse para o qual eu vim, eu vi muito fanatismo e eu não gosto de fanatismo, eu não gosto de gente cega que não consegue enxergar a vida mesmo. Mas o que é que eu quero daqui? Aí eu cheguei em Bodhgaya e tinha toda uma história de budismo e achei super bonito. Também eu não quero não enxergar a coisa, eu quero... como eu explico isso? É que acho que o fanatismo não é saudável. Então eu gosto de muitas coisas, eu gosto de coisas do espiritismo, eu gosto de coisas até da católica (que eu tenho muitas restrições por ter uma família assim tão..., que segue isso tão forte), gosto do yoga, gosto da filosofia budista... É como se eu criasse a minha maneira de pensar pegando emprestado, bebendo em várias fontes, pegando emprestado um pouquinho. (Entrevistada 5)

Ao se deparar com a diversidade de ofertas de desenvolvimento da espiritualidade, uma viagem à Índia parece oferecer a alguns uma oportunidade de encontrar o que denominam como *caminho*, que se encontra dentro de si. A ilusão de ter que se basear em alguém ou alguma instituição termina quando o viajante percebe que seu caminho não será encontrar um *guru* que representará tudo aquilo no que colocaria sua fé.¹⁰ Duas viajantes (uma brasileira e uma canadense) contam, cada uma a sua

¹⁰ Essa ideia de encontrar um mestre espiritual é constante nos relatos de viajantes à Índia, como vemos no depoimento a seguir: “milhares de histórias são contadas de como um viajante encontra

maneira, como sentiram que seu caminho se tornara interior, uma viagem para dentro de si.

Eu acho que é dessa questão de tirar a ilusão, de ter vindo aqui e ter tirado essa ilusão e saber que a minha caminhada é comigo mesmo. Uma imagem que não é verdadeira, quando eu ouvia as pessoas falarem: “ah, o meu mestre na Índia”, “meu mestre isso”, “meu mestre aquilo”, eu ficava intrigada com essa questão de mestre. E quando eu vim aqui eu fiquei assim, “será que eu vou achar um mestre?” Aquela coisa. E aí eu vi que não, meu mestre está aqui dentro. Essa é a minha busca. E essa foi a experiência mais bonita, que eu não preciso buscar em lugar nenhum. Que ele está aqui dentro. Na verdade, eu tive que ter vindo aqui para saber disso, para quebrar... Eu estava sempre sonhando... Então essa experiência foi a mais bonita que eu encontrei assim, porque eu tinha a visão disso, mas achava que tinha essa ilusão, então foi muito bom. (Entrevistada 5)

And I think the first time I came here I thought that my India journey was going to be more external, like I was looking for a teacher, looking for this and I thought about the sense why I was brought here, and then I realized that the lessons were being learned, but I didn't need that further external teacher, so this time it's just more letting things happen and not constantly looking and thinking I need to find something, it's just kind of easier... The first time I came here, there was something in the back of my mind, like I read “Autobiography of a yogi” like so many other people and I thought: “oh, there must be yogis like that there and I want to see them, I want to meet them, and I want to have the experience” and I realized the experience was coming from inside, and... it's just a different feeling now. I didn't know that I was looking for that, but it was definitely in the back of my mind when I was here the last time, thinking like, “ok, this is India and they must be all over the place”. And it is all over the place, but just in a different way than I thought originally. (Entrevistada 2)

um sábio e é repentinamente transformado pelo encontro, inspirado a seguir este sábio em roupas simples e a aprender o que precisou ser aprendido” (BAKER, 2009, p. 92, tradução minha).

É de acordo com o que elas falam sobre o caminho estar “dentro” delas, sobre o fato de considerarem a viagem como algo mais interno que externo, que as considero *peregrinas*. O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento que, de acordo com Hervieu-Léger (2008, p. 89), produz “ele mesmo as significações de sua própria existência através da diversidade de situações que experimenta”; ele interpreta essa sucessão de experiências tal qual um caminho que tem um sentido. Prática móvel, nas palavras da socióloga (p. 99), a peregrinação remete a outra forma de espacialização do religioso, que é a do percurso que ela traça, dos itinerários que ela baliza e sobre os quais os indivíduos se movimentam. A autora sugere que a peregrinação se localiza em um momento que não está na vida “ordinária” das pessoas, pois ela rompe com a ordem do tempo e das observâncias práticas.

O rompimento com a ordem, com o tempo e com os compromissos sociais está relacionado à ideia de autenticidade que o viajante diz encontrar nas práticas religiosas indianas, que promovem uma liberação dos potenciais individuais para capacitá-lo ao “crescimento espiritual”. Sua busca envolve “experimentar a vida diretamente”, “ter um encontro com Deus ou o divino”, ou “com a natureza” sem a influência de conceitos e crenças com os quais não se identifica. Para muitos, a religião institucionalizada se encontra vazia de sentido, ao passo que suas experiências são, de certo modo, autênticas e conferem poder – são *empowering experiences*, como expressa Roof (1994, p. 67). Segundo o autor, os indivíduos são inclinados a olhar suas próprias experiências como superiores ao relato de outros, e a distinguir as verdades encontradas através da descoberta pessoal como tendo maior relevância para eles do que aquelas distribuídas pelo caminho do dogma e tradição.

Um viajante que estava em sua terceira viagem ao país conta que, na primeira vez que visitou a Índia, teve uma experiência mística, na qual alguns iogues transferiram *energia cósmica* a ele:

They transcended a lot of *prana* or cosmic energy into me; they blessed me, all of them. It was the turning point of my life; they lifted me up, the most amazing experience. I was very clean as I just came back from twelve days of meditation. No pollution, pure *prana*, they lifted me up. They showed me what enlightenment was like. I didn't have any material or physical need at that moment, I didn't transpired, I had a single t-shirt, not feeling cold, or hot, I was not hungry or thirsty. Complete state of bliss, I felt like I could jump and fly. I was floating on pure *prana*. I didn't know how long I stayed there. It was better than any drugs or sexual relation or orgasm I've ever had before. A complete state of communion, harmony and union with everything around, the mountain, the trees, the monkey, the cat, everything. I was definitely out of myself in touch

with my real entity, maybe it was because of the guru from Haridwar, I don't know. The eyes and the smile of the guru from Haridwar were the same as my teacher from the Vipassana. (Entrevistado 1)

Esse viajante conta que teve algumas experiências com um *sadhu* – um homem santo que se retira da vida em sociedade e que se torna um tipo de profeta – que apareceu para ele algumas vezes durante sua viagem. É em consonância com os relatos de suas “experiências metafísicas”, como ele as denomina, que posso considerá-lo um *buscador*. Ao descrever sua trajetória espiritual, fica claro que tudo em sua vida teve o significado de uma preparação para sua primeira viagem à Índia, na qual ele descobriu seu caminho. Roof (1994) propõe que os *buscadores ativos*, para as quais os problemas metafísicos e espirituais são uma força que os impulsiona, são pessoas que estão mais do que apenas interessadas em espiritualidade ou que poderiam ocasionalmente ler um livro sobre o assunto; elas estão, na verdade, profundamente envolvidas em suas buscas pessoais – para elas, a vida é uma jornada, uma aventura que leva a novas descobertas e *insights* que procedem apenas da experiência e da autobiografia. Uma experiência direta e intensa é o que muitos procuram dentro desse leque de oferta de crenças e práticas. A autenticidade que os viajantes buscam não está só em suas práticas, mas pode ser encontrada, segundo eles, através de suas próprias vivências.

IV. Incorporando o Vedanta como filosofia de vida

Esclareço que alguns dos informantes desta pesquisa são estudantes de Vedanta, que entrevistei no Brasil, que realizaram duas viagens de peregrinação à Índia. Fiz parte desse grupo enquanto estudante do curso da Bhagavad Gita¹¹, entre outros cursos, de janeiro de 2011 a junho de 2016.¹² Apesar de a professora de Vedanta do grupo considerá-lo uma *tradição de ensinamento* do “conhecimento sobre a natureza livre de limitação do Eu”, foi baseada na aprendizagem a respeito do *karma yoga*, ensinado na Bhagavad Gita (ou apenas *Gita*), que optei denominar o ensino e prática do Vedanta como *filosofia de vida*, por considerar este conhecimento “incorporado” ao *ethos* do estudante. Para compreender o contexto dessa tradição de conhecimento, o Advaita Vedanta (filosofia não-dualista), foi fundamental frequentar seu grupo de estudos, fazendo, através da observação participante, uma imersão no contexto de suas buscas.

Inicialmente é necessário desconstruir alguns conceitos sobre o hinduísmo. Ao contrário do que se pensa, ele não se constitui de uma religião apenas, mas de uma

¹¹ Texto religioso hindu, do épico Mahabharata, a Bhagavad Gita é considerada uma das principais escrituras sagradas da Índia. Esta obra retrata o diálogo de Khrishna (uma das encarnações de Vishnu) com Arjuna (seu discípulo guerreiro) em pleno campo de batalha, na qual são colocados importantes pontos da filosofia indiana (principalmente o conhecimento da natureza do “Eu” e sua relação eterna com toda a criação e aquilo que a transcende).

¹² Continuei frequentando outros cursos de Vedanta após o término da Bhagavad Gita, como o Tattvabodha, o Upadesasaram, o Atmabodhah, a Katha Upanishad e a Taittiriya Upanishad.

coleção multifacetada de seitas, tradições, crenças e práticas que se desenvolveram dos Vedas (antigos textos escritos em sânscrito) e que tomou forma sobre o subcontinente indiano ao longo de muitos séculos. Além de não possuir um “fundador”, o hinduísmo também não tem uma autoridade central ou hierarquia, pois se baseia na tradição védica e tem os Vedas como autoridade última. Cecília Bastos (2014) ressalta a importância de se compreender o hinduísmo como um estilo de vida: uma cultura complexa, que representa variados símbolos, crenças e práticas que compõem diversas “sub-tradições”, conectadas em vários aspectos; pois mais do que uma religião, a antropóloga o entende como um conjunto de religiões contendo elementos de tradições e religiosidades compartilhadas que têm se influenciado continuamente através dos tempos, e que juntas contribuíram para formar a cultura da Índia, o que significa que o hinduísmo se assemelha mais a uma maneira de viver que a um credo definido.

Essencialmente, a filosofia do Vedanta não-dualista acredita em *Brahman* ou *consciência*, que é eterna, sem forma e infinita.¹³ Tudo que existe emana dela e irá ultimamente retornar a ela, pois simboliza a essência de toda a existência. De acordo com o Vedanta, *Brahman* é *sat-cit-anada*, ou seja, existência, consciência e plenitude. O termo Vedanta se refere à parte final dos Vedas,¹⁴ que trata do autoconhecimento e, enquanto uma forma de conhecimento do mundo, deve ser entendido como um sistema de pensamento, o que significa que pode ser usado por qualquer religião ou filosofia. É utilizado pelos informantes como um sistema filosófico, uma maneira de entender o mundo, e é nesse sentido que muitos não se consideram religiosos. Então uma questão fundamental surge a partir desse pressuposto: Qual a relação do Vedanta com essa nova classe de pessoas que se considera hoje em dia espiritualizada, mas não necessariamente religiosa? Respondê-la pode trazer algumas pistas para a interpretação dos relatos dos entrevistados.

O renunciante, para Dumont (1992), é alguém que “interioriza” o sagrado e é de acordo com esse pressuposto que busco pensar os entrevistados. A análise de Dumont a respeito do individualismo do renunciante é fundamental para analisar em que sentido alguns alunos de Vedanta entendem o hinduísmo e se consideram hindus. Dumont (1992, p. 332) explica que, no hinduísmo, o divino não é mais entendido no sentido de uma “multidão de deuses” como na religião “ordinária”, mas como um “Deus único e pessoal, o Senhor Içvara, com quem o fiel pode se identificar, do qual ele pode participar”; dessa perspectiva, o termo “participação” tem o significado do sentido fundamental da palavra devoção, *bhakti*, e envolve a identificação do devoto com “aquele cuja plenitude se abre à participação”. O autor afirma que a devoção total, ou o amor, é suficiente para a liberação.

¹³ Esta consciência deve ser entendida, de acordo com Eliade (1996, p. 14), como “consciência-testemunha”, ou seja, “a consciência desembaraçada de suas estruturas psicofisiológicas e de seu condicionamento temporal, a consciência do ‘liberado’, isto é, daquele que conseguiu livrar-se da temporalidade e partiu em busca da verdade, da inefável liberdade”.

¹⁴ Veda-anta (anta – fim, parte final) são as Upanishads.

A questão da relação com a deidade através da identificação pessoal com suas “atitudes” é o que faz com que muitos se envolvam de forma “íntima” e projetem o “encontro” com elas. Um entrevistado expressa conhecimento sobre o que considera “a vida espiritual” na Índia.

É muito forte. Se tu analisares a mitologia hindu, todos os deuses hindus tiveram manifestações humanas, o que significa que eles tiveram seu lado humano assim como seu lado divino, e por ter o seu lado humano, eles cometeram erros como qualquer outro ser humano, o que faz com que as pessoas se relacionem, por isso que as pessoas se relacionam com diferentes divindades: esse segue Krishna, esse se relaciona com Hanuman, esse com Rama, porque eles veem características naquelas pessoas com as quais eles se sentem mais a vontade, portanto eles veneram aquela divindade. Essa é a beleza da mitologia, os Puranas. E aí nesse panteão de divindade existem milhares, então existe a possibilidade de todas as pessoas se encaixarem ou se relacionarem com uma divindade, o que torna a vida espiritual muito mais vívida, e isso é típico. (Entrevistado 11)

De acordo com Dumont (1992, p. 332), a devoção, denominada por ele como “a religião do amor”, foi uma “invenção” do renunciante, já que ela “supõe dois termos perfeitamente individualizados, e, para conceber o Senhor pessoal, foi preciso um fiel que se vê a si também como um indivíduo”. É nesse sentido que Dumont diz que a Bhagavad Gita revela a devoção e se tornou a “bíblia” do devoto, ao oferecer “três vias de união ou disciplinas de salvação: a dos atos, a do conhecimento, a da devoção. As duas primeiras correspondem respectivamente à vida no mundo e à renúncia, mas elas se modificaram, se transmutaram pela intervenção da terceira” (p. 332), ou seja, a descoberta da devoção permitiu ao devoto alcançar a liberação com base na ação e, através do “amor, a renúncia transcende ao mesmo tempo em que se interioriza”; quer dizer, existe, com isso, a possibilidade de “sair do mundo pelo interior” ao invés de renunciar ao mundo se isolando em cavernas ou no alto da montanha, como era típico entre renunciantes na Índia antiga.

A questão central que Dumont (1970) enfatiza é que, graças ao amor, a renúncia foi “transcendida” por ser “internalizada”, quer dizer, para que seja possível escapar o determinismo das ações, a inatividade não é mais necessária, sendo o desapego e o desinteresse suficientes, já que a pessoa pode “deixar o mundo” internamente. Desta forma, a devoção tornou-se o caminho para a liberação: “ao transferir suas conquistas do plano do conhecimento para o da afetividade, o renunciante deu um presente para todos; pela submissão do amor e pela identificação de todos com o senhor, todos podem se tornar indivíduos livres” (p. 56). Esta frase de Dumont evidencia o objetivo de alungos

informantes em se tornar devoto e, conseqüentemente, tornar-se livre. Ressalto que o projeto de muitos informantes é buscar a liberação, no sentido de se tornar livre da ignorância do *samsara*, entendido como a vida de altos e baixos, felicidade e sofrimento e tudo o que leva ao desequilíbrio mental.

O comando da mente, principal prática de *yoga* ensinada na Gita, faz com que a pessoa não se deixe levar pelas emoções, quer dizer, quando a mente se torna equilibrada, com a capacidade de não ficar *reagindo* em extremos – em relação ao frio e calor, coisas desagradáveis e agradáveis, quando é elogiada e criticada – ela possui uma mente *conquistada* que teria capacidade de ficar *em equilíbrio*, já que são basicamente as reações que a fazem perdê-lo, circunstâncias que geralmente a levam “para cima” e “para baixo”. Dessa perspectiva, não se trata de uma mente *paralisada*, que não sente ou percebe nada ou que se ausenta das situações, mas de uma mente que, *estando* nas situações – sentindo e concordando que é uma situação agradável ou desagradável – consegue não reagir, tendo capacidade de se *organizar* frente a adversidades.

A questão que me detenho é por que seria interessante *não* reagir? Uma das respostas oferecidas pelos informantes é que, não reagindo, a pessoa encontra a paz. O ensinamento de Vedanta revela que a felicidade não depende de objetos, mas vem de *dentro* de si. Existe uma busca para que a mente fique *yukta* (integrada), no sentido de o que a pessoa discursa e faz ser o mesmo e, com isso, existe uma coerência em suas ações, sua fala e suas emoções, e é nesse sentido que os informantes consideram que quanto mais coerente a pessoa é, mais “em paz” sua mente está. Ressalto que o que está sendo enfatizado como ter uma *vida de yoga* depende da obtenção de uma integração de intelecto e emoção e, acima de tudo, uma incorporação dessas práticas a seu estilo (qualquer que este seja) de vida.

Zimmer (1979, p. 49) sugere que, no Oriente, a filosofia não é parte de uma informação generalizada, mas é um saber especializado que tem por objetivo alcançar uma forma mais “elevada” de ser; o filósofo é um homem cuja natureza foi transformada, reformada segundo um modelo de características sobre-humanas, por haver sido invadido “pelo mágico poder da verdade”. Ele explica que, na Índia, há a ideia de que a sabedoria deve impregnar, transformar, dominar e modelar toda a personalidade do sábio; o sábio não é uma “biblioteca filosófica com pernas ou uma enciclopédia falante”, já que o próprio pensamento deve se converter em sua vida, em sua carne, incorporar-se ao seu ser e se converter em uma habilidade na ação; isso significa que um estudioso que se transformou por meio da sabedoria se assemelha mais a um *shaman* que ao doutor em filosofia, ou seja, ele se parece mais a um sacerdote ou um mago.

É nesse sentido que Zimmer entende o conhecimento da filosofia oriental como uma maneira de viver, já que vem acompanhado e auxiliado pela “prática de uma forma de vida”: a reclusão monástica, o ascetismo, a meditação, os exercícios de ioga e horas diárias dedicadas ao culto. Meus entrevistados também procuram vivenciar o aprendizado recebido e isso, portanto, influencia a maneira como passam a construir suas visões de mundo. Essa assimilação do ensinamento está baseada na crença de não importar a onde nem o que a pessoa esteja fazendo, mas o fundamental é a *maneira* como pensa a respeito

de suas ações, o que torna essa religiosidade tanto racional como “fundamentalmente cultural”, nos termos de Lipner (1994).

Além de não se considerar turista, mas peregrino ou buscador, a maior parte dos entrevistados também se considera devoto. A devoção envolve ter o desejo pela liberação, define uma entrevistada, mas também o desejo pelo conhecimento, por saber a verdade do universo. Ela assegura que a base da devoção significa ter “firmeza no conhecimento”. Robert Bellah (1976, pp. 210-11) explica que, para ser maximamente eficaz, a devoção deve prover não apenas uma reordenação simbólica da experiência, mas um elemento de consumação e realização: a experiência da devoção deve produzir um influxo de vida e poder, um sentimento de completude; se isto acontece, pode ocorrer uma mudança na definição da fronteira do Eu, uma identificação com tudo o que vive mas, acima de tudo, uma transformação da motivação, compromisso, e valor que pode engajar não apenas indivíduos, mas a coletividade dos devotos; é nesse sentido que Bellah acredita que a devoção envolve uma regressão parcial do funcionamento defensivo normal do ego até que haja uma abertura maior à realidade interna e externa.

Um entrevistado acredita que, para a pessoa que tenha a visão “eu sou a verdade do universo”, ela deve perceber “o todo” do universo antes de perceber qualquer outro fator:

Na hora em que alguma coisa acontece na minha vida, antes de falar, “por que eu?”, eu tenho uma percepção de que existe uma ordem no universo e isso está acontecendo para mim. É toda uma atitude que muda, então essa é a verdadeira devoção; o coração da devoção é a relação com o todo no meu dia a dia. Mas nem sempre essa relação é possível no início, porque é uma coisa muito contrária ao que a gente está acostumado, então a gente usa coisas como templo ou algumas imagens, que é como se eu praticasse essa visão em um determinado momento especial da minha vida (de manhã quando eu acordo e faço, durante cinco minutos, uma oração); mas o objetivo é que esse momento se expanda durante o dia inteiro, não com uma imagem de um deus específico, mas com a visão do todo. É muito importante a religiosidade do ponto de vista de Vedanta, porque senão esse “salto” não é possível; a mente está muito acostumada a ter uma forma. (Entrevistado 27)

O sentimento de devoção, na leitura dos vedantinos, é consequência de uma profunda incorporação (ou encorporação, do inglês *embodiment*) desse conhecimento enquanto filosofia de vida. O ponto fundamental em relação à devoção é que essa relação

parece surgir, ao menos no caso de alguns entrevistados, a partir de uma relação de amor, como sugere uma informante a seguir.¹⁵

Eu queria abraçar o templo, eu entrando no templo, passava a mão na parede, passava a mão na cabeça, queria me misturar no templo. Eu me sentia assim como se, não sei, eu me sentia tão em casa, que eu queria entrar naquilo, sabe? Eu me lembro de, no templo de Kani Kumari lá no sul, o templo tinha cheiro de gui [manteiga], eu me lembro de pensar assim várias vezes: “eu moraria aqui, acho que eu não vou voltar para casa, acho que eu vou ficar aqui, adorei esse lugar, eu tenho que lembrar de voltar aqui”. Eu me lembro de não querer ir embora, não querer sair dali. (Entrevistada 15)

Ela fala da necessidade que sentiu de se “misturar” ao templo, e também, como muitos outros afirmam, de se “sentir em casa”. Ao que tudo indica, o estudo do Vedanta se transformou em um projeto, que a leva a construir uma visão de mundo associada a uma particular filosofia de vida. Quando pergunto a outro entrevistado se o Vedanta é uma filosofia, ele pondera: “na verdade, a gente não considera uma filosofia, porque a filosofia, ela se baseia em teorias e essas teorias, elas podem ser contraditas ou até negadas; então o Vedanta, a gente considera um corpo de conhecimentos, porque ele não abre possibilidades para especulações”. Ele propõe que o Vedanta seja “impessoal e imparcial”, e que as pessoas vivem os princípios do conhecimento, independente de seus estilos de vida. Em suas palavras: “é como tu te relacionas contigo mesmo, com esse mundo completamente distinto, diverso dos teus desejos, ambições e fantasias; tu vives de uma maneira mais objetiva, prática; tu não super impões características nas pessoas que elas não têm; tu sabes o que é fantasia e o que é realidade”.

Então se pode dizer que, do ponto de vista “nativo”, o Vedanta não é entendido como uma filosofia, apesar de fazer os mesmos questionamentos que a filosofia “tradicional” (quem sou eu? O que é o mundo? E o que é Deus?), já que esses são os principais aspectos discutidos ali. O que parece diferenciá-lo da filosofia é a aplicabilidade do ensinamento ao dia a dia e, acima de tudo, o fato de o ensinamento se tornar uma *verdade* essencial para os adeptos. Também não se trata de uma filosofia porque, como os entrevistados explicam, “não teria um pensador, não teria um pensamento”, mas o que existe é um conjunto de textos e discussões sobre o autoconhecimento e tópicos relacionados.

¹⁵ A devoção também pode ser definida como “a complex notion involving love of, and deep devotion to, divinity and the seeking of refuge through the abolition of egotism. Bhakti is not an alternative way of life but a particular orientation of the householder’s life, ‘away from the love of the world towards the love of God’. The Pandits consider bhakti as a value in itself” (MADAN, 1988, p. 38).

Esclareço que essa questão é alvo de controvérsias. Entendo o Vedanta não como uma religião já que deve ser visto mais como uma filosofia¹⁶ do que religião – mas com uma diferença. A filosofia a que se refere seria uma “filosofia espiritual”, no sentido de visão de mundo, uma noção que envolve o processo de desenvolvimento da espiritualidade entendido como projeto¹⁷ – uma visão de mundo que produz novos sentidos e valores na vida dos indivíduos. Suas experiências e práticas, associadas ao estudo do autoconhecimento, geram uma mudança em termos de como entendem suas trajetórias, uma transformação que passa a dar um sentido a suas biografias.

Conversando com os vedantinos uma coisa ficou clara: percebi que aprender essa “filosofia” era o que estava por trás do que considero um projeto de “busca espiritual”: seus caminhos e trajetórias que os levaram à Índia e a encontrar o Vedanta (ainda que inconsciente para alguns). Isso fica claro no seguinte relato:

Na verdade, eu sempre gostei muito de filosofia, então todas essas perguntas, o que eu estou fazendo aqui, qual a razão de eu estar no mundo, qual o meu papel na vida, qual meu papel em relação à sociedade, e assim tudo, não só esses questionamentos, mas o que é essa sociedade hoje, essa sociedade que você vive e não tem exatamente um rumo. Se você olha bem objetivamente para o mundo, está todo mundo correndo, feito louco, malhando, ainda mais no Brasil que tudo é corpo, e buscando algo que, na verdade, ninguém sabe o que é exatamente. Então uma direção, um rumo, uma meta, eu nunca consegui encontrar no Brasil. Lógico, teve o pessoal do yoga que eu tive um certo relacionamento, mas então isso não estava claro para mim. Então para você estar vivendo sem rumo, parece uma jornada de olho fechado, assim, andando sem direção. Para mim, não fazia o menor sentido. Então eu sempre questionei desde pequena, desde os onze anos eu questionava, qual que é a razão de viver? [...] Na faculdade quando eu entrei, eu tinha dezoito anos, daí foi a filosofia junto com o yoga que eu encontrei, e daí foi a solução. A solução assim para tudo. Realmente eu descobri que, na verdade, a sociedade que a gente chama aqui de *samsara*, que é uma sociedade que está dormente, que realmente não percebeu que essa felicidade, que a todo momento eles estão buscando em coisas materiais, não vai chegar a meta que é a

¹⁶ A palavra filosofia deve ser entendida aqui em seu sentido etimológico: “estudo dos problemas fundamentais” e poderia dizer que é a palavra em nossa língua que mais se aproxima do que os entrevistados entendem por Vedanta.

¹⁷ Ver Carneiro (2007) e Velho (1994).

felicidade absoluta, que é o que eles estão buscando. E aí isso ficou claro para mim e foi onde eu comecei a estudar mais e encontrei o Vedanta. (Entrevistada 8)

Seu projeto de busca por um sentido na vida a fez questionar a sociedade, a qual ela passou a enxergar como um ser “dormente”. Essa busca, de cunho espiritual, a fez encontrar a “verdade” – a filosofia, que junto com a ioga, acabou se tornando sua *filosofia de vida*. Enfatizo que a filosofia do Vedanta envolve viver de acordo com o ensinamento e sua *verdade* e é neste sentido que a considero uma filosofia de vida. A professora de Vedanta do grupo, em uma aula do curso da Bhagavad Gita, explica sobre a necessidade de integrar esse conhecimento ao seu cotidiano:

Através desse hábito da sua vida de fazer essas escolhas nas *menores* coisas, nas pequenas coisas da vida, porque grande coisa nunca acontece, sempre são coisas pequenas, elas só são grandes quando você olha para trás, “foi um grande momento da minha vida”. Então, em cada pequeno momento da sua vida, a capacidade de fazer escolhas com sabedoria, sem os extremos e com esse equilíbrio, esse discernimento; e estando presente, com essa mente atenta, disponível para que isso aconteça nesses importantes momentos. A gente tem que exercitar os *pequenos momentos*, de coisas que parecem que não são importantes de maneira nenhuma, e que sou eu sozinho, eu não estou prestando conta para ninguém, mas é nessa hora que eu estou exercitando lá dentro de mim, para esse momento [futuro] em que eu vou precisar de toda a destreza da minha mente. (Entrevistada 10)

Enfatizo, portanto, que o principal método difundido pela Gita é no sentido da aquisição de um *comando* sobre a mente, através do *yoga*, que poderia ser sintetizado como “ter discernimento em cada ação realizada”. Dentro do que é ensinado como *yoga*, o fundamental é adquirir maior objetividade emocionalmente. O *yoga* trata basicamente da estrutura emocional da pessoa (suas reações e apegos às reações, aos desejos e a uma maneira de ser) de forma que ela adquira uma mente que tem objetividade e crítica sobre si mesmo. Ao observar certas reações e/ou emoções, é dito que a pessoa consegue se desapegar delas, ao invés de se identificar e pensar “eu sou assim”. Desta perspectiva, o objetivo não é ser de uma maneira ou de outra, mas possuir uma mente mais clara e menos reativa, o que significa que se trata de um *estilo de vida* que conduz à disciplina da mente, ao questionamento e ao autoconhecimento, a uma atitude que é “moderada”, sem os extremos em relação aos vários aspectos da vida. É nesse sentido que proponho que esse ensinamento, de um lado, oferece aos informantes uma estrutura que forma a base do que entendem como *ser espiritualizado*, sem ter que ser (convencionalmente) religioso e,

de outro, também oferece práticas (como ioga ou meditação) que realmente engajam seus impulsos espirituais.

Considerações finais

A maior parte dos viajantes que entrevistei na Índia viaja por motivações espirituais, apesar de não ser, necessariamente, praticante de uma religião em particular, enquanto outros se deparam com situações consideradas espirituais e/ou místicas que os levam a significativas transformações em suas vidas, mesmo que inicialmente não tivessem buscado por isso. Neste sentido, muitos viajantes podem dizer que suas vidas mudaram, embora esta não tenha sido sua intenção antes da viagem. A mudança mais significativa pela qual passam é em relação ao conhecimento de si. Do ponto de vista dos próprios viajantes, a peregrinação lhes proporcionou o tempo e o espaço necessários para a compreensão de que as descobertas “reais” são feitas interiormente. Muitos indicam que, após o final da viagem, tiveram uma visão mais clara de si. De fato, alguns viajantes se deslocaram com uma nítida noção de experimentação ou de busca por alternativas; nesse sentido, a cultura do outro em virtude de sua relativa autenticidade parece ter facilitado explorações do “eu” em variados níveis.

Reconheço que a maior parte dos entrevistados pode ser pensada como viajantes que buscam a Índia como um local considerado sagrado para ter alguma experiência espiritual ou religiosa e é nesse sentido que os considero *buscadores*. O buscador é entendido como alguém que tem clareza do que quer, ou seja, alguém que tem clareza de sua *busca*. É nesse sentido que ter esta meta clara – do desejo pela *liberação* (se liberar da sensação de insatisfação e insuficiência) – é considerado por eles como o objetivo último e analisado por mim segundo a noção de *projeto*. Ao fazer uma imersão no universo nativo, percebi que esse projeto acaba levando muitos a também se considerarem “devotos”. O devoto entende que tudo está dentro de uma *ordem* e, como consequência, tem uma função; ou seja, tudo o que acontece tem uma “lógica”. Ele considera que existe “algo maior” que dá sentido a tudo (mesmo que ele não saiba qual seja o sentido). O que importa para o devoto é ter a confiança de que o futuro é uma resposta do passado (conceito de *karma*).

Um aspecto importante, para os vedantinos, é a *transformação* ser entendida não como uma mudança física, mas de visão de mundo. De acordo com o Vedanta, a aquisição do conhecimento trás uma visão das situações (principalmente “negativas”) como algo necessário para o “amadurecimento emocional” do indivíduo e é desta forma que o conhecimento proporciona uma base que auxilia a superar o sofrimento. Como a Gita ensina, o *yogi* é aquele que não se deixa levar por um “padrão de reação”, isto é, aquele que tem a capacidade de segurar os impulsos (e os desejos), que possui uma mente que passou por um processo de “amadurecimento” (ou de questionamento), e que entende os “erros” como oportunidades para amadurecer.

O entendimento do *espiritual*, para ter sentido, deve se relacionar com experiências do dia a dia e revelar preocupações e sentimentos mais profundos; é por isso que ser religioso tem uma conotação institucional, enquanto que ser espiritual, em contraste, é mais pessoal e se relaciona com as mais profundas motivações da vida.

Entendo que essa noção de espiritualidade se relaciona com a de projeto desenvolvida por Velho (2013), que se constitui de tentativas conscientes de “dar um sentido ou uma coerência a essa experiência fragmentadora” e que são elaboradas com base na memória como visão retrospectiva e organizada de uma trajetória e biografia. O projeto se constitui, em vista disso, na antecipação no futuro dessas trajetórias ao buscar a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos.

Verifiquei que os informantes são pessoas que constroem os significados de sua vivência através do caminho que percorrem, cujo percurso é percebido como algo que dá sentido a suas vidas. Ao descreverem sua trajetória espiritual, fica claro que tudo em suas vidas teve o significado de uma preparação para sua viagem à Índia, na qual descobrem seu Eu interior. São pessoas que estão, portanto, profundamente envolvidas em suas buscas pessoais, sendo que seus percursos são parte de uma jornada que leva a novas descobertas que procedem apenas da experiência e da autobiografia.

Do ponto de vista dos vedantinos, o conhecimento dessa filosofia parece lhes oferecer um amplo entendimento do significado de hinduísmo e, com isso, alguns se consideram *hindus*. Eles vivenciam esse conhecimento como filosofia de vida, já que o sentimento de devoção é entendido como consequência de um total entendimento e incorporação do Vedanta em suas vidas. Eles parecem escolher o hinduísmo como um estilo de vida baseado em uma noção de espiritualidade que está inserida no contexto Nova Era. *Ser hindu*, como observei, não significa ser adepto dessa religião em seu sentido mais estrito, mas poder se pensar como alguém que toma emprestado os valores éticos e sociais de uma outra cultura. É nesse sentido que entendo as experiências de peregrinar à Índia e estudar Vedanta, na prática, produzindo sentidos e valores que atribuem grande importância ao autoconhecimento com base em um particular estilo de vida e uma determinada noção de espiritualidade.

Referências

- AMARAL, Leila. Sincretismo em movimento – o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, María Julia (Org.). *A Nova Era no mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 47-79.
- BAKER, Deborah. *A blue band: the tragicomic, mind-altering odyssey of Allen Ginsberg, a holy fool, a lost muse, a dharma bum, and his prickly bride in India*. New York: Penguin Press, 2009.
- BASTOS, Cecília. O método de racionalização de Weber e a não institucionalização de Dumont: uma visão sobre o hinduísmo e o Vedanta. *Revista de Estudos da Religião*, REVER. São Paulo: ano 14, n. 1, pp. 77-93, 2014.
- CARNEIRO, Sandra. *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA, 2003.
- _____. Estilos de vida no contexto do universo Nova Era. In: ALMEIDA, Maria Isabel; NAVES, Santuza. *“Por que não?”: rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007, p. 85-105.
- CARNEIRO, Sandra; FREIRE-MEDEIROS, Bianca. Antropologia, religião e turismo: múltiplas interfaces. Rio de Janeiro: *Religião e Sociedade*, 24 (2), pp. 100-25, 2004.
- COHEN, Erik. A phenomenology of tourist experiences. *Sociology*, vol. 13, n. 2, 1979.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC editora, 1989.
- GUERRIERO, Silas. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. *Revista Nures* (Online), v. 12, pp. 13-21, 2009.
- GODMAN, David. *Be as you are*. The teachings of Sri Ramana Maharshi. New Delhi: Penguin Books, 1992.
- GRABURN, Nelson. Tourism: the sacred journey. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2nd ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, p. 21-36.
- _____. Secular ritual: a general theory of tourism. In: SMITH, V.; BRENT, M. *Hosts and guests revisited: tourism issues of the 21st century*. New York: Cognizant Communication Corporation, 2001, p. 42-50.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LIPNER, Julius. *Hindus: their religious beliefs and practices*. London: Routledge, 1994.
- MADAN, Triloki. *Non-renunciation: themes and interpretations of Hindu culture*. Delhi: Oxford University Press, 1988.
- PRESTON, James. Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of pilgrimage. In: TURNER, Victor. *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, p. 31-46.
- ROOF, Wade. *A generation of seekers: the spiritual journeys of the baby boom generation*. Harper Collins Ed., 1994.

- SHARPLEY, Richard; SUNDARAM, Priya. Tourism: A sacred journey? The case of ashram tourism, India. *International Journal of Tourism Research* 7.3, p. 161-171, 2005.
- SOARES, Luis Eduardo. O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa. In: LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos Tempos, Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISEER, 1990.
- STEIL, Carlos. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos – Turismo*, n. 20. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Orgs: Vianna, H.; Kuschnir, K.; Castro, C. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- WAINBERG, Jacques. Cidades como sites de excitação turística. In: CASTROGIOVANI, Antonio Carlos (Org.). *Turismo urbano: as cidades como sites de excitação turística*. Porto Alegre: Dos Autores, 1999, p. 23-32.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofías de la India*. Buenos Aires: EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1979.

RESENHAS

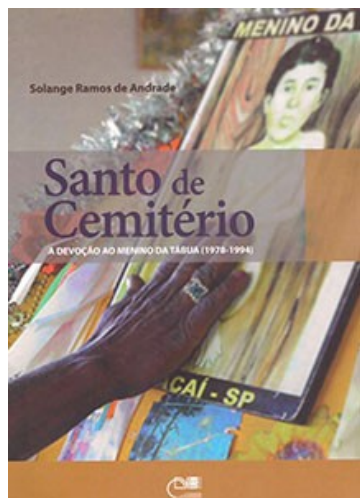
DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.34612>

ANDRADE, Solange Ramos de. *Santo de cemitério: a devoção ao Menino da Tábua* (1978-1994). Maringá/PR: Eduem, 2015. 142 p.

Recebido em 30/11/2016 - Aprovado em 15/12/2016

O Menino da Tábua

Carolina Cleópatra da Silva Imediato ¹



Na década de 1980, com o advento da Nova História, assim chamada na época, houve uma grande expansão do campo de análise do historiador, tanto no que tange às fontes utilizáveis, quanto às temáticas que podem ser objeto de estudo. Temas que antes eram objetos de pesquisa apenas de sociólogos e antropólogos passaram a ser objeto de reflexão histórica. Essa mudança no campo de pesquisa historiográfico possibilitou o estudo de temas contemporâneos, tais como os fenômenos religiosos. E é justamente nessa perspectiva que se insere o livro *Santo de cemitério: a devoção ao Menino da Tábua* (1978-1994).

A obra em destaque é resultado da dissertação de mestrado da Prof. Dra. Solange Ramos de Andrade² e foi publicado em 2015 pela editora da Universidade Estadual de Maringá. A autora busca analisar, ao longo

¹ Mestranda em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Graduada no curso de Direito pela mesma instituição. Pós-graduada lato sensu em Ciências Penais pela UEM. Integrante do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades na Universidade Estadual de Maringá (LERR - UEM). E-mail: carolinaimediato@hotmail.com.

² Solange Ramos de Andrade é professora associada da Universidade Estadual de Maringá e bolsista produtividade da Fundação Araucária - PR. Possui graduação em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1985), mestrado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1994) e doutorado em História pela

das 142 páginas que compõe o livro, o culto ao Menino da Tábua, realizado no cemitério da cidade de Maracá, interior do Estado de São Paulo.

A obra *Santo de cemitério: a devoção ao menino da tábua* (1978-1994) foi prefaciada pela Dra. Ivana Guilherme Simili, professora associada da Universidade Estadual de Maringá e pós-doutoranda pela Università Iuav di Venezia, a qual apresenta com maestria poética a obra que considera ser a “carteira de identidade profissional” da autora.

Na introdução, Andrade (2015) justifica a escolha do objeto e das fontes, situando sua pesquisa no campo da História das mentalidades, fundamentando sua opção a partir do pensamento de Le Goff.

Importante enfatizar que a obra se propõe responder problemas como qual a motivação dessa devoção, bem como se essa manifestação traduz passividade ou resistência e como se deu o processo de santificação de Antonio Marcelino, o Menino da Tábua.

Em seguida, o livro que é dividido em cinco partes, inicia sua discussão situando o leitor acerca do conceito de religiosidade popular, explicitando a dificuldade em defini-lo, uma vez que se trata de uma expressão polissêmica. É prontamente afastada a visão de que a religiosidade popular seja uma manifestação de credence, superstição ou manifestação distorcida da religiosidade popular. Com isso, a historiadora enumera ainda algumas outras concepções existentes sobre religiosidade popular e adota, por fim, como sendo uma “manifestação que permite ao fiel entrar em contato com o transcendente, procurando resolver os problemas que o afligem em sua vida diária” (ANDRADE, 2015, p. 31). Essa religiosidade, segundo a autora, valoriza o aspecto sagrado do ser humano e não é, de forma alguma, uma versão empobrecida da religião oficial.

Ressalta-se que o termo “popular” não é utilizado pela autora no sentido de homogeneizar a manifestação religiosa como sendo manifestação de “grupo de baixa renda” ou de excluídos. A visão de religião popular é utilizada para diferenciá-la da postura oficial da Igreja. Inclusive, mais à frente a pesquisa demonstra que o culto ao Menino da Tábua abrange diversas classes sociais.

Em relação às fontes, Andrade (2015) as especifica ainda na primeira parte do livro, justificando os seus usos. As fontes principais eleitas foram entrevistas com pessoas que conheceram o santo ou que entraram em contato com sua história e notícias de jornais que circularam no período compreendido entre 1978 a 1993, dentre eles: *A Gazeta de Assis*, *Voz da Terra*, *O Diário*, *O Imparcial* e *A Gazeta do Vale*. A historiadora utiliza, subsidiariamente, os Relatórios da Secretaria de Assistência Social do Município de Maracá, o livro de Cláudio Junior Ribeiro, narrativa vendida para os romeiros, e a ação judicial que a família de Antonio Marcelino moveu em face do Município de Maracá e do ex-prefeito Elifaz Demane, presidente da Creche Maria Emília de Jesus na época.

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2000). Coordenadora do GT Nacional da ANPUH - História das Religiões e das Religiosidades.

Na segunda parte do livro, narra-se a história de vida de Antonio Marcelino, o Menino da Tábua e como se deu o processo de formação do santo, bem como se aponta a cidade de Maracaí como sendo o pólo das romarias.

Antonio Marcelino nasceu em Candido Mota, mas morou lá apenas nos primeiros anos de vida. Seus pais eram Sebastião Rodrigues de Oliveira e Geraldina Maria de Jesus e possuía nove irmãos. Antonio Marcelino faleceu no dia 31 de agosto de 1945, sendo incerta a data de seu nascimento. Algumas narrativas dão conta de que Marcelino teria vivido 20 anos, porém o seu irmão Benedito alega que o mesmo viveu até os 30, já a certidão de óbito aponta 45 anos de idade quando de sua morte. O consenso dentre os relatos diz respeito ao modo de vida de Marcelino, o qual vivia em cima de uma tábua e nu, alimentando-se apenas de água e leite. Marcelino possuía um estado físico muito frágil, decorrente de uma doença que não lhe permitia o crescimento, assim, embora Marcelino fosse adulto, possuía corpo de criança e continuou sendo visto como tal. Era considerado um ‘anjo’ e por isso recebia muitas visitas. A fama do Menino da Tábua cresceu na região e ele passou a ser considerado milagreiro. Com isso, o menino milagreiro passou a receber muitas doações, com as quais a família, muito pobre, conseguiu prover sua subsistência.

O Menino da Tábua é concebido como santo porque sua história é revestida de narrativas mitológicas. Assim, pouco importa a veracidade dessas narrativas, sendo o surgimento do mito o fato mais importante, conforme explica a autora quando cita Mircea Eliade. Andrade (2015) aponta, outrossi, como algumas das causas possíveis da santidade de Marcelino a sua fragilidade corporal e a alimentação frugal, os quais rememoram os sacrifícios auto-infligidos pelos cristãos no período medieval, que, por sua vez, assim o faziam, a fim de viver o martírio de Cristo e alcançar a pureza do corpo e da alma. Frisa-se que a “idéia de que o sofrimento purifica vem desde as religiões pagãs e foi absorvida pelo cristianismo para justificar determinada situação social” (ANDRADE, 2015, p. 39).

A historiadora ressalta que os desencontros das narrativas é um indício da vitalidade da permanência do santo no imaginário dos romeiros. Outro ponto de preservação da memória do santo são as notícias veiculadas nos jornais locais, os quais relembram o mito no Dia dos finados e também às vésperas do dia do santo, que no caso de Marcelino é comemorado sempre no último domingo de agosto, próximo do aniversário de sua morte.

No capítulo seguinte, Andrade (2015) aborda a fundação do Santo, apontando os anos de 1978 e 1979 como início das grandes romarias. Nesse período, o prefeito era Elifaz Demane da ARENA, que estava habitualmente nos jornais em contato com o governador do Estado, também da ARENA. Em 1979, com a assunção de Paulo Salim Maluf no governo paulista, as relações do prefeito com o governo se estreitaram ainda mais, possibilitando a realização de várias obras na cidade de Maracaí, incluindo a Capela para o Menino da Tábua, conforme destacado, em 1981, pelo jornal *A Gazeta de Assis*.

Um acontecimento marcante para o processo de formação do Santo, ao que tudo indica, foi o lançamento de uma música sertaneja em 1978 pela dupla Pardinho e Pardal intitulada *O Menino da Tábua*. A música foi escrita por Mairiporã, antigo morador

de Maracáí. Foi depois desse sucesso musical que os jornais da região buscaram conhecer a história do santo e a divulgarem, surgindo ainda, após, mais cinco músicas sobre o tema.

Entre os anos de 1978 e 1979 a cidade melhorou sua infra-estrutura, a fim de receber o grande número de romeiros e é nesse período também que ocorrem os dois milagres principais: ‘o milagre da bicicleta’, referente à cura de um menino paralítico e o milagre de cura da enfermeira com câncer.

Os ex-votos depositados no túmulo do santo eram bicicletas, alimentos, brinquedos, roupas, velas, fotografias, dentre muitos outros, conforme relatado pela historiadora.

A postura dos eclesiásticos em relação ao culto do Menino da Tábua se mostrou reservada, embora se admitisse os benefícios da crença, a Igreja não reconhecia a existência da santidade ou dos milagres, sendo que os agradecimentos na forma de depósito de alimentos e objetos no túmulo incomodavam o pároco, conforme entrevistas realizadas pelo jornal *Voz da Terra* e publicado em 17 de setembro de 1978.

Andrade (2015) recorda que, o movimento crescente na região do cemitério da cidade, em decorrência das romarias e cultos realizados ao Menino da Tábua, fomentou a economia da cidade, expandindo o comércio próximo do cemitério, gerando emprego e renda para o Município.

O quarto capítulo abrange a década de 1980 e destaca o ponto alto da festa do santo, isto é, a romaria. Nesse período foram publicados trinta artigos sobre as romarias em Maracáí e sobre o santo. Andrade (2015) aponta vários jornais que abordaram a temática e considera o ano de 1980 como sendo continuação do período anterior. Nessa década, surgem pessoas que benzam e rezam em nome do santo, a historiadora cita como exemplo o caso da senhora Aparecida Damaceno. Outro ponto relevante é o número crescente de crianças batizadas com o nome de ‘Marcelino’. Ressalta que no ano de 1984 já se notava uma sensível diminuição na quantidade de notícias sobre o santo, voltando a surgir no cenário jornalístico quando do advento da novela *Roque Santeiro* em 1986.

Andrade (2015) explica que a romaria é importante para o fiel, na medida em que é através dela que se paga uma promessa ou se agradece uma graça recebida. Isso se dá porque o caminhar é sagrado, é um sacrifício, o devoto sacrifica o seu dia de descanso e a convivência com a família, às vezes viaja após um exaustivo dia de trabalho, quanto mais longe o local sagrado, maior o sacrifício da peregrinação. A historiadora se apoia em Dupront, em Eliade e em outros autores para esclarecer que o deslocamento do devoto rompe o tempo e o espaço cotidiano e lança o romeiro a uma prova espiritual, levando-o para um espaço sagrado, onde terá contato com o divino.

O santuário do Menino da Tábua, de acordo com Andrade (2015), é a Capela, onde são encontrados os altares, o túmulo e a sala dos milagres – local onde se costuma depositar ex-votos, pedidos e agradecimentos. A historiadora frisa que os demais túmulos não existem para os romeiros, já que muitos caminham sobre eles ou simplesmente os saltam durante a caminhada. Os dias de romaria são organizados pelo Município, que disponibiliza funcionários uniformizados para organizar as filas, fiscalizar ambulantes e registrar ônibus que chegam de excursão.

No último capítulo, referente à década de 1990, Andrade (2015) analisa os dados obtidos através das entrevistas, bem como os relatórios municipais e discorre acerca do processo judicial movido pela família de Antonio Marcelino.

Com a ação judicial, o Menino da Tábua volta a ser notícia nos jornais locais. A família passa a questionar o uso das doações realizadas em dinheiro e *in natura*, exigindo judicialmente informações acerca do emprego desses donativos. A princípio os jornais passaram a idéia de que a família estava interessada em receber essa arrecadação, a família, ao seu turno, negou interesse econômico e exigiu a cessação do uso da imagem de Antonio Marcelino. Entre ameaças de remover os restos mortais do santo para o cemitério de Assis-SP e pedidos liminares, a família e o Município chegaram a um acordo: a família receberia periodicamente informações a respeito das doações recebidas e as respectivas destinações, sendo que as doações em dinheiro seriam imediatamente revertidas em favor da creche Maria Emilia de Jesus.

De acordo com os relatórios municipais, Andrade (2015) observou que a maior parte dos visitantes é dos estados de São Paulo e Paraná, sendo que é possível estimar que de ônibus chegaram nos anos de 1993 e 1994, respectivamente, 5.940 romeiros e 6.133 romeiros. Esses dados não incluem os fiéis que chegam de carro particular ou vans, sendo que os jornais estimam um número muito maior, em torno de 13 mil e 15 mil.

Em relação ao perfil do romeiro, traçado através da realização de cem entrevistas no domingo do dia 30/08/1994, a historiadora constatou que pessoas de diversas profissões procuram o santo, incluindo comerciantes, empresário, dentistas, dentre outros. Dessa forma, não se trata de manifestação religiosa restrita aos estratos sociais mais pobres. Outro dado importante é de que 55% dos entrevistados estavam visitando o santo pela segunda vez ou mais.

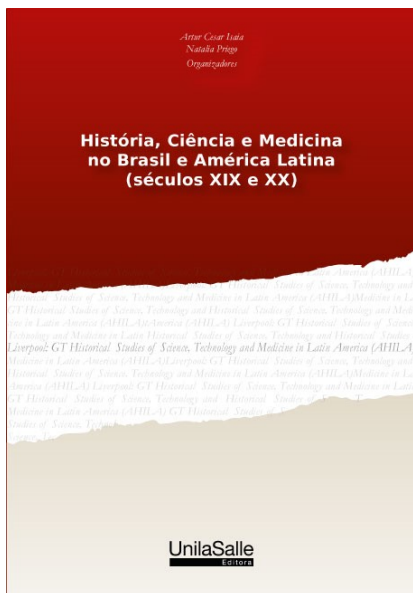
A autora, em suas considerações finais, retoma aspectos importantes do nascimento do Santo e de seu culto, frisando os aspectos políticos e econômicos do fenômeno, frisando, ainda, que a obra em questão não pretende esgotar a discussão acerca dos santos populares.

RESENHAS

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.34335>

ISAIA, Artur César e PRIEGO, Natália (organizadores). *História, ciência e medicina no Brasil e América Latina (séculos XIX e XX)*. Canoas: Unilasalle, 2016. 311p. ISBN 978-85-89177-44-3.

Recebido em 22/11/2016 - Aprovado em 15/12/2016



As crenças em interface com a ciência e a medicina

Mateus Tatsch de Mello¹

Com a bem sucedida organização dos professores e pesquisadores Artur César Isaia e Natália Priego, a editora Unilasalle nos traz uma obra composta por uma coletânea de artigos desenvolvidos no GT “Historical Studies on Science, Technology and Medicine in Latin America” da European Association of Historians of Latin America (AHILA), após o congresso realizado na Alemanha em 2014. Esse grupo foi fundando no ano de 2012 com o objetivo de unir os pesquisadores interessados em ampliar a troca de ideais além dos encontros, criando um fórum permanente de discussão para todos os pesquisadores interessados no escopo do grupo. Apesar do

tema mor estar voltado à questão da ciência e medicina, a obra contempla instigantes estudos que abordam as crenças religiosas.

Na primeira parte da obra, intitulada “Discurso científico e lugares de produção”, temos a apresentação de quatro artigos. O primeiro é de autoria de Ana Teresa Acatauassú Venâncio e Ede Conceição Bispo Cerqueira e é denominado “Os

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (PPGH/UPF). Email: mat_tatsch1@yahoo.com.br

intercâmbios científicos pela Sociedade Brasileira de Neurologia, Psiquiatria e Medicina Legal (1907-1933): primeiras notas. Os autores, ambos da Fundação Oswaldo Cruz, apresentam como essa importante sociedade da institucionalização da psiquiatria do Brasil no início do século XX buscou ampliar saberes fora dos limites brasileiros, principalmente em países de tradição na escola da psiquiatria, como a Alemanha. A psiquiatria brasileira foi muito influenciada pela escola francesa e alemã. Ressalta-se no artigo a importância da relação de Juliano Moreira com o psiquiatra alemão Émil Kraepelin. Por se tratar de intercâmbio, diversos profissionais estrangeiros vieram ao Brasil tanto participar de eventos quanto para visitas técnicas aos estabelecimentos de saúde mental.

O segundo artigo foi escrito por Ismael Ledesma Mateos e Minerva Contrevas Alvarado, da Universidad Autónoma de México (UNAM). Trazendo o título de “La biología experimental en México: Esbozo del desarrollo de dos de sus disciplinas”, conta como as práticas experimentais no campo das ciências biológicas iniciou e se desenvolveu no campo científico mexicano. Os autores fazem uma releitura da biologia experimental a nível mundial, desde a microscopia básica até o desenvolvimento da biologia molecular. Após, são descritos os processos históricos da fisiologia e da biologia molecular no México.

Com o título de “De los periódicos a la primera revista médica estable: la Gaceta Médica de Caracas (1893-1933)”, de autoria de Yajaira Freites, temos o terceiro artigo dessa primeira parte. Com a proclamação da independência da Venezuela perante a Espanha em 1811, a ciência não estava nos primeiros planos da elite emancipatória e portanto ocupava um lugar secundário. O maior impacto cultural, segundo a autora, foi proporcionado por Simón Bolívar com a reforma de 1827, onde temos a conversão da “Real y Pontificia Universidad Central de Caracas” na atual “Universidad Central de Venezuela (UCV)”, possibilitando a criação de cursos de matemática, física, botânica e química. A autora faz uma releitura dos primeiros periódicos médicos da Venezuela, destacando as áreas específicas de interesse de cada um, bem como o período de veiculação, número de volumes publicados e cidade de origem. Com a reforma médica ocorrida no final do século XIX na Venezuela, através de esforços de alguns médicos, temos a criação da “Sociedad de Médicos y Cirujanos de Caracas” em 1893 e a primeira medida dessa nova associação é a criação da revista médica “Gaceta Médica de Caracas”. No ano de 1904, com a criação da “Academia Nacional de la Medicina (ACM)”, essa passa a ser a detentora do periódico. Conclui-se que a “Gaceta Médica de Caracas” tornou-se referência para os profissionais do país e segue sendo o veículo oficial da ACM como haviam sonhado os seus idealizadores.

O quarto e último artigo da primeira parte, o qual também está em língua espanhola, foi escrito pela professora e pesquisadora da Universidade de Liverpool, Dra. Natalia Priego, a qual, como vimos, é uma das organizadoras desse livro. Intitulado “Herbert Spencer, Porfirio Díaz y “los científicos”: la mitología del positivismo en México”, nos traz uma leitura sobre o período porfiriano do México e como o grupo “Los Científicos” era percebido na Europa com base na investigação dos trabalhos do filósofo inglês Herbert Spencer. Porfirio Díaz foi um militar mexicano que governou o

país em vários momentos. O país passava por um momento de caos e pobreza no período pós guerra e a figura do General Diaz trazia esperanças de estabilidade, ao menos para uma faixa da sociedade, a qual interessava não perder os privilégios nem a fortuna familiar. Garantiu relativas estabilidade e relações com os Estados Unidos. Com o advento da Revolução Industrial, começam várias interpretações e análises, dentre essas, temos as do filósofo inglês Herbert Spencer. A filosofia de Spencer percorreu um longo caminho até chegar no México de forma indireta e até por fragmentos, os quais provavelmente serviram de base teórica para intelectuais mexicanos como Justo Sierra, Francisco Bulnes, José Yves Limantour e possivelmente para os demais integrantes do chamado grupo “Los Científicos”. Esse grupo se aglutinou em torno do presidente Díaz, o qual entendia que a aplicação da ciência seria uma forma de resolver os problemas nacionais. Após uma muito bem detalhada descrição da formação filosófica mexicana, a autora conclui que a influência positivista no governo foi superestimada e o fato de ter sido considerada uma das norteadoras da filosofia do governo mexicano da época se deu pelos trabalhos desenvolvidos por Leopoldo Zea, os quais merecem uma profunda revisão à luz de novas fontes e novas investigações.

Na segunda parte da obra, temos o “Discurso científico e lugares de produção”, iniciando com o texto escrito pelo Professor Dr. Paulo Fernando de Souza Campos da Universidade Santo Amaro (UNISA) intitulado “Criminosos natos? Homens negros e ciência eugênica no Brasil nas primeiras décadas do século XX: confluências entre medicina e história”. No ano de 1921, mais precisamente no mês de outubro, ocorreu em São Paulo a fundação da Sociedade de Medicina Legal e Criminologia de São Paulo, atual Instituto Oscar Freire de Medicina Legal e Criminologia da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, instituição a qual patenteava as relações entre medicina e o direito na capital paulista. A psiquiatria afirmava ser capaz de caracterizar as mentes criminosas e segundo eles, uma atuação juntamente com os juristas, poderiam atuar na profilaxia do crime, considerando a detenção e institucionalização dos considerados “desviantes”, os quais mesmo ainda não corrompidos estariam a caminho da delinquência, da loucura e da criminalidade. Os negros foram os alvos preferenciais dos juristas e de uma norma médica que os estigmatizavam como inferiores. A publicidade em torno dos crimes supostamente cometidos pelo homem negro, fazia com que diversos negros fossem recolhidos pela polícia para “averiguação” ou “suspeita”, certamente pelo fato de sua raça. Em sua conclusão, o autor relata que mesmo após a prisão do “Preto Amaral” – caso analisado no texto –, os crimes envolvendo menores do sexo masculino continuaram e ele acabou morrendo na prisão sem nunca ter sido julgado.

A professora da Universidade Federal de Santa Catarina, Dra. Maria Bernardete Ramos Flores traz nessa obra o artigo “O homem do cravo verde ou o amor não ousa dizer seu nome: primeiro movimento pela defesa da homossexualidade”, que trata sobre os primeiros movimentos pela reforma sexual na virada do século XIX para o século XX. As relações homoeróticas passaram da questão médica para social e até criminal porém na virada do século ocorre uma disputa entre a medicina e o direito. Alguns médicos procuravam dirimir o caráter mórbido dos chamados “invertidos”, relatando que seus pacientes não se comportavam como loucos, degenerados, tarados ou medíocres, mas

sim como pessoas direitas, éticas, dignas e morais. A conclusão do artigo nos traz que os embates sobre o que é normal ou anormal, saudável ou patológico não se estabeleceram de maneira tranquila e ainda muitas questões estão em discussão nos dias atuais e que o papel dos antepassados foi de suma importância para o reconhecimento dos valores dos indivíduos homossexuais.

“Discurso médico-psiquiátrico e Religião: o transe mediúnico na apreensão de um padre e de um médico na primeira metade do século XX” é o artigo que o professor Dr. Artur César Isaia, um dos organizadores dessa obra, escreveu e escolheu para fazer do livro. Temos uma descrição ímpar da presença do discurso médico-psiquiátrico na postura do padre e a do discurso religioso na apreensão do médico. Os personagens do texto são o padre Júlio Maria de Lombaerde e o médico Antônio Xavier de Oliveira. Na primeira metade do século XX as ideias do médico francês Jean Martin Charcot receberam uma recepção especial e não previsível em solo brasileiro: do discurso religioso, mais precisamente, no discurso católico, fato esse que se torna ainda mais surpreendente pelo fato dos discursos charcotianos sobre a histeria pregarem uma posição científica não apenas laica como também anticlerical. Charcot desenvolveu estudos sobre a etiologia da histeria, baseando-se no modelo anátomo-patológico, além do uso da hipnose. Suas teses foram posteriormente atacadas pela psicanálise freudiana. Uma das preocupações centrais de Charcot foi desvincular a histeria da religião, embora os assuntos religiosos também o inspirariam nos trabalhos que viria a desenvolver. Na época, juntamente com a histeria, o alcoolismo e a epilepsia apareciam como doenças que necessitavam um agir coletivo. A histeria aparecia como uma patologia relacionada com vidas marcadas por um agir impulsivo, nervoso, fora do controle da vontade e da razão, sendo as mulheres a maiores vítimas. Charcot foi o responsável por propor uma histeria masculina e a chamou de histeria traumática, sendo a classe trabalhadora a mais atingida.

Mesmo com essas colocações, as imensas maiorias dos relatos clínicos de histeria, tanto de Charcot quanto dos seus alunos faziam referências às mulheres pobres. Posteriormente as preocupações de Charcot serão os chamados “estados alterados da consciência”, visto que o Espiritismo e a invocação aos mortos se vulgarizavam na Europa do século XIX e o estudioso vai relacionar a prática espírita com as doenças psiquiátricas. Quando transe mediúnico é discutido, Charcot relacionava com a mesma etiologia que, segundo ele, era responsável pelos casos de histeria, que é a fraqueza do sistema nervoso. O autor ressalta que a concepção de Charcot sobre espiritismo não diz respeito ao espiritismo como doutrina codificada por Allan Kardec na França no final do século XIX. Essas teses do médico francês seriam incorporadas por vários intelectuais brasileiros na virada do século XIX e início do século XX, como por exemplo grandes nomes da psiquiatria nacional como Raymundo Nina Rodrigues. O Padre Júlio lança, na primeira metade do século XX, uma obra intitulada “*Os segredos do espiritismo*”, uma obra com literatura apologética e polêmica, vindo a público justamente quando a Igreja Católica perdia espaço no campo religioso. Essa perda de espaço é que faz com a Igreja Católica busque em outros discursos mais embasamento para difamar e desqualificar a doutrina espírita, como é visto nesse caso, sua aliança com os discursos da medicina psiquiátrica. Isso mostra que a Igreja tenta mudar a face de demonização da doutrina

espírita para uma face de “loucura-espírita” baseando no discurso médico oficial. Esse discurso médico-psiquiátrico não surgiu do nada no Padre Júlio. Estudos de sua biografia mostraram que ele trouxe em sua bagagem quando veio da Europa os princípios desse discurso que fora então lapidado e utilizado em suas obras. Segundo Padre Júlio “o espiritismo se opunha a única e verdadeira religião, provinda da vontade de um Deus pessoal e provincial e estaria ligado ao mal ancestral. Um dos objetivos que fica evidenciado nas obras do Padre Júlio é seu objetivo de mostrar a inconsistência científica do Espiritismo e relacionar esse como um perigoso agente causador das doenças mentais. Classificava a Doutrina Espírita como o “veneno mortal” para nossa sociedade. Nos primórdios do Brasil republicano, ocorreu no Brasil um movimento dos médicos contra a manutenção da influência católica sobre os estabelecimentos asilares, ocorrendo a separação da Santa Casa e do antigo hospício Pedro II, o qual passou a se chamar Hospício Nacional. O médico Antônio Xavier de Oliveira se revelou um profissional muito ligado em dois pontos de referência, o catolicismo e a norma médico-social. Com base em seus estudos publicou a obra *Espiritismo e Loucura*, obra de grande relevância para a compreensão das discussões presentes no discurso médico-psiquiátrico frente ao transe mediúnico na primeira metade do século XX.

Um dos maiores expoentes da psiquiatria nacional da época e grande influenciador de Antônio Xavier de Oliveira foi Henrique Belfort Roxo, profissional que possuía formação positivista e não aceitava que a psiquiatria se debruçasse sobre as chamadas “questões da alma” ou “fatos misteriosos”, os quais deveriam ser deixados de lado e serem substituídos pela razão do estudo sistemático e científico. Uma questão que Antônio Xavier de Oliveira discordava de Belfort Roxo era que ele não concordava que a simples invocação dos mortos fosse capaz de causar tamanho desequilíbrio e nomeou a síndrome de espiritopatia, a qual era formada por vários fatores, sendo que o Espiritismo seria apenas um dos males capaz de desflorar essa doença. Assim como ocorreu com o Padre Júlio, a literatura invocada por Xavier de Oliveira estava em choque com sua posição pessoal. Em seu discurso deixava claro as oposições imaginárias que deveriam pautar as diferenças entre a verdadeira religião, a católica, do espiritismo, o qual estava associado ao que pior existia na sociedade brasileira. Relacionava o Espiritismo com as religiões de origem afro-brasileiras e que as mesmas deveriam ceder lugar a civilização. A sua formação deixa explícita a leitura do espiritismo como “loucura epidêmica” e investia contra a busca da identidade científica da Doutrina Espírita, principalmente criticando a homeopatia. Um fato interessante destacado pelo autor era a presença na ficha de anamnese para entrada do paciente no hospital psiquiátrico de uma pergunta: “qual centro espírita que frequenta?”. Segundo Xavier de Oliveira, 90% dos asilados possuíam alguma ligação com o Espiritismo. Também disse que entre os anos de 1917 e 1928 a chamada “espiritopatia” havia aumentado 11,5 vezes. O autor afirma que esses números devem ser tratados com prudência, visto que quando os dados foram coletados, Xavier de Oliveira era dotado de autoridade incontestável na instituição. A conclusão nos traz como tivemos a união da Igreja Católica com a medicina na tentativa de coibir o inimigo em comum: o Espiritismo. Esse belíssimo texto do professor Artur Isaia aborda as questões de maneira de fácil compreensão e de maneira muito clara.

O último artigo da segunda parte do livro foi escrito pela professora Dra. Beatriz Teixeira Weber, da Universidade Federal de Santa Maria. Com o título de “Percalços da história da homeopatia no Brasil no século XIX”, a autora visa discutir o embate entre médicos alopatas e homeopatas na segunda metade do século XIX, tendo como fontes, periódicos que foram pouco estudados com esse objetivo. Após uma breve descrição sobre os conceitos e a história do início da homeopatia no mundo, temos a terceira parte do artigo que versa sobre a produção histórica da homeopatia no Brasil, trazendo os achados dos pesquisadores que melhor abordaram o tema e constata que apesar de trabalhos bem importantes, é um tema que ainda tem muito a ser estudado e a existe uma grande diversidade de materiais que podem servir como fonte de pesquisa. Quando o assunto é a disputa com os médicos, no início de sua introdução no Brasil, no final da primeira metade do século XIX, os homeopatas foram considerados os novos e piores charlatões, devendo ser combatidos pois somente os detentores dos saberes da “velha medicina” possuíam os saberes necessários para tratar e curar os doentes. Como o Jornal do Comércio foi fonte de outros pesquisadores, a autora somente comenta os trabalhos realizados e se detém no uso de outros periódicos ainda não explorados com essa perspectiva, tais como: *A Sciencia, Jornal da Academia Medica-Homeopathica do Brasil, Almanack Hahnemanniano, O Médico do Povo* dentre outros. Para finalizar o texto, a Prof. Beatriz nos traz a “Perspectiva medica popular da homeopatia”, dissertando como apesar dos impiedosos ataques sofridos a homeopatia conquistou espaços importantes no século XX.

A terceira e última parte da obra é intitulada “Discurso científico e lugares de produção” e é composta de dois excelentes trabalhos, sendo o primeiro de autoria de Yonissa Marmit Wadi e Atiliana De Bona Casagrande, chamado “O Hospital Colônia Adauto Botelho, as políticas de saúde e a assistência psiquiátrica no Brasil dos anos 1940-50”. Nos quinze primeiros anos do governo do presidente Getúlio Vargas (1930-1945), houveram algumas mudanças na política de saúde pública brasileira e o Brasil aderiu a algumas diretrizes internacionais, as quais foram bem importantes para a criação de um novo cenário para a psiquiatria brasileira. As autoras destacam o papel da Organização Pan-americana de Saúde (OPAS) e como essa instituição beneficiou o Brasil após a implantação dos programas propostos em solo brasileiro. Na década de 1940, se configurou um novo cenário para a assistência psiquiátrica brasileira, com a criação do Serviço Nacional de Doenças Mentais (SNDM), o qual agregou outros órgãos já existentes, como a Divisão de Assistência a Psicopatas (DAP) e a Assistência a Psicopatas do Distrito Federal (SAF-DF). Com essas mudanças, passariam os hospitais colônias tornaram-se os modelos assistenciais preferenciais. Foi com essa visão que no ano de 1954 o Hospital Colônia Adauto Botelho (HCAB) foi inaugurado no estado do Paraná. As autoras destacam as importantes mudanças na vida política do país, como as trocas presidências e no comando do SNDM, bem como fazem uma descrição riquíssima em detalhes do novo hospital colônia, desde sua constituição física até as questões administrativas e o período que o hospital alcançou a superlotação e a crise que abateu a instituição em seus primeiros anos de funcionamento, descrevendo como esse modelo

asilar foi considerado falido. Realmente um texto que faz uma releitura importantíssima desse período da psiquiatria brasileira.

O último artigo dessa obra é de autoria da professora Nádía Maria Weber Santos, intitulado “Quando imagem e ciência percebem a loucura: fotografias de manicômios da década de 1950 (Paris, Túnis, Porto Alegre)”. Nesse texto a autora faz uso da fotografia para trazer aos leitores uma interface entre a História Cultural e a ciência médica. Utiliza fotografias que foram publicadas em uma obra de um médico francês e as que foram publicadas no *Jornal Diário de Notícias*. Com as imagens, a autora consegue mostrar como eram as realidades e rotinas nas instituições fotografadas pelos autores das obras que serviram de base aos seus estudos, descrevendo juntamente com a fotografia, o período histórico que era vivido. São fotos de instituições de Paris, Tunis e do conhecido hospital psiquiátrico brasileiro, o Hospital Psiquiátrico São Pedro, localizado na cidade de Porto Alegre, no sul do Brasil. São imagens que podem chocar muitos leitores, mas narram com clareza como era a assistência aos doentes psiquiátricos nesses locais.

Uma obra que consegue unir trabalhos tão relevantes que nos brindam com importantes relatos das questões históricas relacionadas a ciência e a medicina certamente tem muito a contribuir, além do conhecimento, como base para novos estudos sobre os temas propostos, que por mais que tenham sido magistralmente abordados, sempre possuem margem para novos pontos de vista e com isso servem de fértil material de estudo.